

René Guénon

Os símbolos da ciência sagrada (1)

- A reforma da mentalidade moderna – p. 2
- O Verbo como Símbolo – p. 7
- O Santo Graal – p.12
- Tradição e “Inconsciente” – p. 25

Reprodução de quatro artigos que aparecem no livro
Símbolos da ciência sagrada,
publicado pela Editora Pensamento.
Tradução de Constantino K. Riemma.
Revisão de Bete Torii e Livia Krassuski.

Original: *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*,
Paris, Gallimard, 1962.

São Paulo, março de 2008.

CLUBE do TARÔ

www.clubedotaro.com.br

A REFORMA DA MENTALIDADE MODERNA

Publicado na revista *Regnabit*, jun. 1926.

A civilização moderna aparece na história como uma verdadeira anomalia: de todas que conhecemos, é a única que se desenvolveu num sentido puramente material, e também a única que não se apóia em qualquer princípio de ordem superior. Este desenvolvimento material, que vem já de vários séculos e que se vai acelerando cada vez mais, tem sido acompanhado de uma regressão intelectual totalmente impossível de ser compensada. Trata-se aqui, bem entendido, da verdadeira e pura intelectualidade, que se poderia também denominar espiritualidade, qualificação esta que recusamos atribuir àquilo a que os modernos têm-se aplicado de um modo particular: o cultivo das ciências experimentais, em vista das aplicações práticas que delas podem decorrer. Um único exemplo permitiria medir a extensão dessa regressão: a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino era, em seu tempo, um manual para uso dos estudantes; onde estão hoje os estudantes capazes de aprofundá-lo e assimilá-lo?

O declínio não ocorreu de modo súbito: poderíamos seguir suas etapas através da filosofia moderna. Foi a perda ou o esquecimento da verdadeira intelectualidade que tornou possíveis dois erros que se opõem na aparência, mas que são, na realidade, correlativos e complementares: o racionalismo e o sentimentalismo. Desde que se passou a negar ou a ignorar todo conhecimento puramente intelectual, como se fez a partir de Descartes, havia-se de chegar, de um lado, ao positivismo, ao agnosticismo e a todas as aberrações do “cientismo” e, de outro lado, a todas as teorias contemporâneas que, não se contentando com o que a razão pode dar, buscam outra coisa, mas pela veia do sentimento e do instinto, isto é, abaixo da razão e não acima, e chegam, como William James, por exemplo, a ver na subconsciência o meio pelo qual o homem pode entrar em comunicação com o Divino. A noção de verdade, após ter sido rebaixada a nada mais que uma simples representação da realidade sensível, é por fim igualada, pelo pragmatismo, à utilidade, o que significa suprimi-la pura e simplesmente. Com efeito, que interesse poderia ter a verdade num mundo em que as aspirações são apenas materiais e sentimentais?

Não é possível desenvolver aqui todas as conseqüências desse estado de coisas. Vamos nos limitar a indicar algumas, dentre as

que se referem mais em particular ao ponto de vista religioso. É de notar, em primeiro lugar, que o desprezo e a repulsa que outros povos, os orientais em especial, experimentam em relação aos ocidentais, resultam em grande parte de que estes lhes parecem ser, em geral, homens sem tradição, sem religião, o que é a seus olhos uma verdadeira monstruosidade. Um oriental não pode admitir uma organização social que não repouse sobre princípios tradicionais. Para um muçulmano, por exemplo, toda legislação nada mais é que uma simples decorrência da religião. Em outros tempos acontecia o mesmo no Ocidente; que se reflita sobre o que foi a Cristandade na Idade Média. Hoje, porém, as relações estão invertidas. De fato, encara-se agora a religião como um simples fato social; em vez de a ordem social, como um todo, estar ligada à religião, esta, ao contrário, quando se consente ainda que tenha um lugar, é olhada tão-somente como um dos elementos que constituem a ordem social. E quantos católicos — pobres de nós! — aceitam esse modo de ver sem a menor dificuldade! Já é tempo de reagir contra essa tendência, e, a esse respeito, a afirmação do Reino social de Cristo é uma manifestação particularmente oportuna; mas, para torná-la uma realidade, toda a mentalidade atual precisa ser reformada.

Convém não aceitar que mesmo aqueles que crêem com sinceridade ser religiosos tenham, na realidade, e na maioria dos casos, uma idéia eficaz da religião; esta quase não tem influência efetiva sobre o seu pensamento, nem sobre o seu modo de agir, estando como que separada do resto de sua existência. Praticamente, crentes e incrédulos comportam-se quase da mesma maneira. Para muitos católicos, a afirmação do sobrenatural tem apenas valor teórico, e ficariam muito pouco à vontade se lhes acontecesse constatar um fato milagroso. É o que se poderia chamar de materialismo prático, de materialismo de fato; não seria este mais perigoso ainda que o materialismo reconhecido, precisamente porque os atingidos por ele nem mesmo têm consciência disso?

Por outro lado, para a maioria das pessoas, a religião é apenas um assunto de sentimento, sem qualquer alcance intelectual. Confunde-se a religião com uma vaga religiosidade, reduzindo-a a uma moral. Diminui-se o mais possível o lugar da doutrina, que é entretanto o essencial, e da qual todo o restante não deve passar, logicamente, de consequência. Sob esse ponto de vista, o protestantismo, que acabou por se tomar um moralismo puro e simples, é muito representativo das tendências do espírito moderno. Cometeríamos, porém, grande injustiça se acreditássemos que o próprio catolicismo não foi afetado por essas mesmas

tendências, não em seus princípios, certamente, mas na forma pela qual é apresentado habitualmente. A pretexto de torná-lo aceitável à mentalidade atual, fizeram-se deploráveis concessões, encorajando-se, assim, o que, ao contrário, seria preciso combater com energia. Não vamos insistir sobre a cegueira daqueles que, a pretexto da “tolerância”, tornaram-se cúmplices inconscientes de verdadeiras contrafações da religião, cujas intenções ocultas estão longe de suspeitar. Assinalemos apenas de passagem, a esse respeito, o freqüente e deplorável abuso da própria palavra “religião”, empregada a todo instante em expressões como “religião da pátria”, “religião da ciência”, “religião do dever”. Não se trata de simples descuidos de linguagem, mas sim de sintomas da confusão que reina por toda parte no mundo moderno, pois a linguagem, em suma, representa fielmente o estado de espírito vigente, e tais expressões são incompatíveis com o verdadeiro sentido religioso.

Mas, chegando ao que há de mais essencial, falaremos do enfraquecimento do ensino doutrinário, substituído quase inteiramente por vagas considerações morais e sentimentais que talvez agradem muito a alguns, mas, ao mesmo tempo, repelem e afastam aqueles que têm aspirações de ordem intelectual, e que, apesar de tudo, ainda existem em nossa época. A prova disso é que um certo número de pessoas, muito maior do que se poderia pensar, deplora tal ausência de doutrina; e vemos como sinal favorável, apesar das aparências, o fato de que, de diversos lados, as pessoas parecem dar-se conta disso muito mais nos dias atuais do que há alguns anos. Não há razão para sustentar-se, como temos ouvido freqüentemente, que ninguém compreenderia uma exposição de doutrina pura; em primeiro lugar, por que motivo querer sempre se manter em nível inferior, a pretexto de que é o nível da maioria, como se fosse necessário considerar antes a quantidade que a qualidade? Não será isso uma consequência do espírito democrático, que é um dos aspectos característicos da mentalidade moderna? Por outro lado, deve-se realmente acreditar que tantas pessoas seriam incapazes de compreender, caso tivessem sido habituadas a um ensinamento doutrinário? Não se deveria pensar também que mesmo aqueles que não compreendessem tudo poderiam, apesar disso, obter um certo benefício, talvez muito maior do que se possa supor?

Mas o que constitui, sem dúvida, o obstáculo mais grave é uma espécie de desconfiança que se manifesta em muitos meios católicos, e mesmo eclesiásticos, em relação à intelectualidade em geral; dizemos ser o mais grave porque é um sinal de incompreensão até mesmo entre aqueles que têm por incumbência a tarefa do ensino. Foram de tal forma contagiados pelo espírito moderno a ponto de

não mais saberem, do mesmo modo que os filósofos a que nos referimos há pouco, o que é a verdadeira intelectualidade, a ponto de confundirem, às vezes, intelectualismo com racionalismo, fazendo assim, involuntariamente, o jogo dos adversários. Pensamos em especial que o importante, antes de tudo, é restaurar a verdadeira intelectualidade e, com ela, o sentido da doutrina e da tradição. É tempo de mostrar que a religião não se reduz apenas a uma devoção sentimental, a preceitos morais ou a consolações para uso de espíritos enfraquecidos pelo sofrimento, mas que se pode nela encontrar o “alimento sólido” de que fala São Paulo na *Epístola aos Hebreus*.

Sabemos que isso encontra a oposição de certos hábitos adquiridos e de difícil abandono; contudo, não se trata de inovar, longe disso, mas, ao contrário, de retornar à tradição de que nos afastamos e reencontrar o que deixamos se perder. Não seria isso preferível a fazer as mais injustificáveis concessões ao espírito moderno, como, por exemplo, as que encontramos em tantos tratados de apologética, que se esforçam em conciliar o dogma com tudo o que há de mais hipotético e de menos fundamentado na ciência atual, sob o risco de ter de recolocar tudo em questão a cada vez que tais teorias, auto-intituladas científicas, vierem a ser substituídas por outras? Seria, no entanto, muito fácil mostrar que a religião e a ciência não podem realmente entrar em conflito, pela simples razão de que não se aplicam ao mesmo domínio. Como não ver o perigo que há em se buscar, para a doutrina das verdades imutáveis e eternas, um ponto de apoio no que há de mais cambiante e incerto? E o que não pensarmos então de certos teólogos católicos afetados pelo espírito do “cientismo” a ponto de se acreditarem obrigados a levar em conta, num grau mais ou menos extenso, os resultados da exegese moderna e da “crítica de textos”, quando seria tão fácil, sob a condição de se ter uma base doutrinária bastante segura, evidenciar a inutilidade daqueles resultados? Como não perceber que a pretensa “ciência das religiões”, tal como é ensinada nos meios universitários, apenas tem sido, na realidade, uma máquina de guerra dirigida contra a religião e, de modo geral, contra tudo o que pode ainda subsistir do espírito tradicional, que se encontra sob a mira daqueles que dirigem o mundo moderno num sentido que só pode terminar em catástrofe?

Haveria muito o que dizer sobre isso tudo, mas quisemos apenas indicar sumariamente alguns dos pontos nos quais uma reforma se faz necessária e urgente.

Gostaríamos de concluir lançando uma questão que nos interessa muito especialmente: por que há tanta hostilidade, mais ou menos declarada, em relação ao simbolismo? Seguramente, porque

há nele um modo de expressão que se tornou inteiramente estranho à mentalidade moderna, e porque o homem está acostumado a suspeitar do que não compreende. O simbolismo é o meio mais bem adaptado ao ensino das verdades de ordem superior, religiosas e metafísicas, ou seja, de tudo o que é repellido ou descuidado pelo espírito moderno. O simbolismo é inteiramente o oposto do que convém ao racionalismo, e todos os seus adversários comportam-se, por certo sem o saber, como verdadeiros racionalistas. De nossa parte, pensamos que, se o simbolismo é hoje incompreendido, esta é uma razão a mais para insistirmos sobre ele, expondo, de modo tão completo quanto possível, o significado real dos símbolos tradicionais e restituindo-lhes todo seu alcance intelectual, ao invés de fazer dele um simples tema de algumas exortações sentimentais, caso em que o uso do simbolismo é coisa inteiramente inútil.

A reforma da mentalidade moderna, com tudo o que ela implica — restauração da verdadeira intelectualidade e da tradição doutrinária, que para nós não estão separadas —, é por certo uma tarefa considerável. Mas seria isso uma razão para não empreendê-la? Parece-nos, ao contrário, que tal tarefa se constitui numa das mais elevadas e importantes que se poderiam propor à atividade de uma sociedade como a da Irradiação Intelectual do Sagrado Coração, ainda mais porque todos os esforços realizados nesse sentido serão necessariamente orientados para o Coração do Verbo encarnado, Sol Espiritual e Centro do Mundo, “no qual estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e da ciência”, não dessa vã ciência profana, que é a única conhecida da maioria de nossos contemporâneos, mas da verdadeira ciência sagrada, que abre, a todos aqueles que a estudam convenientemente, horizontes insuspeitados e verdadeiramente ilimitados.

O VERBO COMO SÍMBOLO

Publicado na revista *Regnabit*, jan.1926

Já tivemos ocasião de falar da importância da forma simbólica na transmissão dos ensinamentos doutrinários de ordem tradicional. Voltamos ao assunto para expor algumas particularidades complementares e mostrar, de modo ainda mais explícito, os diferentes pontos de vista sob os quais pode ser considerado.

Em primeiro lugar, o simbolismo nos parece especialmente adaptado às exigências da natureza humana, que não é puramente intelectual e tem necessidade de uma base sensível para elevar-se às esferas superiores. É preciso tomar o composto humano tal como é, ao mesmo tempo uno e múltiplo em sua complexidade real, fato esse que se tem grande tendência a esquecer, desde que Descartes pretendeu estabelecer uma separação radical e absoluta entre a alma e o corpo. Para uma inteligência pura, seguramente, nenhuma forma exterior, nenhuma expressão, é requerida para compreender a verdade, nem mesmo para comunicá-la a outras inteligências puras, na medida em que forem comunicáveis. Mas o mesmo não acontece com o homem. No fundo, toda expressão, toda formulação, seja qual for, é um símbolo do pensamento traduzido exteriormente. Nesse sentido, a própria linguagem nada mais é que um simbolismo. Conseqüentemente, não deve haver oposição entre o emprego de palavras e de símbolos figurativos. Esses dois modos de expressão seriam antes complementares (aliás, eles podem combinar-se, já que a escrita é primitivamente ideográfica e, às vezes, como na China, conservou esse caráter). De um modo geral, a forma da linguagem é analítica, “discursiva”, como a razão humana, da qual é o instrumento próprio, seguindo ou reproduzindo seu desenrolar, tão exatamente quanto possível. O símbolo propriamente dito, ao contrário, é essencialmente sintético e, por isso mesmo, “intuitivo” de um certo modo, o que o torna mais apto do que a linguagem para servir de ponto de apoio à “intuição intelectual”, que está acima da razão e não deve ser confundida com a intuição inferior, à qual recorrem diversos filósofos contemporâneos. Portanto, se não nos contentarmos em constatar uma diferença e se quisermos falar de superioridade, esta estaria, apesar do que pretendem alguns, com o simbolismo sintético, que abre possibilidades de concepção verdadeiramente ilimitadas, enquanto que a linguagem, com significações mais definidas e mais determinadas, impõe sempre limites mais ou menos estreitos ao entendimento.

Que não se vá dizer, portanto, que a forma simbólica só é boa para o vulgar; o contrário é que seria verdade; ou, melhor ainda, ela é boa para todos, pois ajuda a compreender, de modo mais ou menos completo e mais ou menos profundo, a verdade que representa, na medida das possibilidades intelectuais próprias de cada um. É assim que as mais altas verdades, que não seriam de modo algum comunicáveis ou transmissíveis por qualquer outro meio, tornam-se acessíveis até certo ponto desde que sejam, se pudermos assim dizer, incorporadas aos símbolos, que as dissimularão sem dúvida a muitos, mas que as manifestarão em todo seu esplendor aos olhos daqueles que sabem ver.

Isso quer dizer, então, que o uso do simbolismo é uma necessidade? Aqui, é preciso estabelecer uma distinção: de modo absoluto, nenhuma forma exterior é necessária em si; todas são de igual modo contingentes e acedentes em relação ao que expressam ou representam. É assim que, de acordo com o ensinamento dos hindus, uma figura qualquer, por exemplo, uma estátua que simboliza algum aspecto da Divindade, só deve ser considerada como um “suporte”, um ponto de apoio para a meditação; trata-se, pois, de um simples “auxiliar” e nada mais. Um texto védico oferece a esse respeito uma comparação que esclarece perfeitamente o papel dos símbolos e das formas exteriores em geral: tais formas são como o cavalo que permite ao homem concluir mais rápido uma viagem e com muito menos esforço do que se tivesse que empreendê-la através de seus próprios recursos. Sem dúvida, se esse homem não tivesse um cavalo à sua disposição, poderia apesar de tudo alcançar o seu objetivo, mas quão maior não seria a dificuldade! Se ele pode servir-se de um cavalo, seria um grande contra-senso recusá-lo, a pretexto de ser mais digno não recorrer a qualquer ajuda. Não será assim, precisamente, que agem os detratores do simbolismo? Além disso, se a viagem for longa e penosa, mesmo que não haja uma impossibilidade absoluta de fazê-la a pé, pode ocorrer uma verdadeira impossibilidade prática de chegar à meta. O mesmo se passa com os ritos e os símbolos; eles não são necessários por causa de uma necessidade absoluta, mas sim, de algum modo, por necessidade de conveniência, face às condições da natureza humana.

Mas não basta considerar o simbolismo pelo lado humano, como fizemos até aqui. Convém, para descobrirmos todo o seu alcance, considerá-lo também pelo lado divino, se for lícito assim dizer. Já que se constata que o simbolismo tem seu fundamento na própria natureza dos seres e das coisas, que está em perfeita conformidade com as leis dessa natureza, e se refletimos sobre o fato de que as leis naturais nada mais são que uma expressão e uma exterioriza-

ção da Vontade divina, isso tudo não nos autorizaria a afirmar que o simbolismo tem origem “não-humana”, como dizem os hindus, ou, em outros termos, que seu princípio origina-se além e acima da humanidade?

Não é sem razão que se pode lembrar, a propósito do simbolismo, as primeiras palavras do Evangelho de São João: “No princípio era o Verbo”. O Verbo, o *Logos*, é, ao mesmo tempo, Pensamento e Palavra: em si, Ele é o Intelecto divino, o “lugar dos possíveis”. Em relação a nós, Ele se manifesta e se exprime pela Criação, na qual se realizam, na existência atual, alguns desses possíveis que, enquanto essências, estão contidas Nele desde toda eternidade. A Criação é obra do Verbo. Ela é também, por isso mesmo, sua manifestação, sua afirmação exterior. Por isso, o mundo é como uma linguagem divina para aqueles que sabem compreendê-la: *Caeli enarrant gloriam Dei* (*Salmos* 19, 2). Desse modo, o filósofo Berkeley estava certo ao afirmar que o mundo é “a linguagem que o Espírito infinito fala aos espíritos finitos”. Todavia, ele não tinha razão ao acreditar que essa linguagem é apenas um conjunto de sinais arbitrários, já que, na realidade, nada existe de arbitrário na linguagem humana, onde toda significação deve ter, na origem, seu fundamento em alguma conveniência ou harmonia natural entre o signo e coisa significada. Por ter recebido de Deus o conhecimento da natureza de todos os seres vivos é que Adão pode dar-lhes os nomes (*Gênesis* 19-20). Todas as tradições antigas concordam ao ensinar que o verdadeiro nome de um ser estabelece uma unidade com sua natureza ou sua própria essência.

Se o Verbo é Pensamento no interior e Palavra no exterior, e se o mundo é o efeito da Palavra divina proferida na origem dos tempos, a natureza toda pode ser tomada como um símbolo da realidade sobrenatural. Tudo o que existe, sob qualquer forma que seja, por ter seu princípio no Intelecto divino, traduz ou representa esse princípio à sua maneira e segundo sua ordem de existência. Assim, de uma ordem à outra, todas as coisas se encandeiam e se correspondem, concorrendo para a harmonia universal e total, que é como um reflexo da própria Unidade divina. Essa correspondência é o verdadeiro fundamento do simbolismo e é por isso que as leis de um domínio podem ser tomadas para simbolizar realidades de uma ordem superior, na qual têm sua razão profunda e que constitui, ao mesmo tempo, seu princípio e fim. Assinalemos, nesta oportunidade, o erro das modernas interpretações “naturalistas” a propósito das antigas doutrinas tradicionais, interpretações essas que invertem, pura e simplesmente, a hierarquia das relações entre as diferentes ordens de realidades. Por exemplo: os símbolos ou os mitos jamais tiveram a função de representar o movimento dos astros; a

verdade é que se encontram muitas vezes figuras inspiradas nesses movimentos, mas destinadas a exprimir de modo analógico alguma outra coisa, pois as leis do movimento dos astros traduzem fisicamente os princípios metafísicos dos quais elas dependem. O inferior pode simbolizar o superior, mas o inverso é impossível. Além disso, se o símbolo não estiver mais próximo da ordem sensível, como poderá cumprir a função a que se destina? Na natureza, o sensível pode simbolizar o supra-sensível, e toda ordem natural, por sua vez, pode ser um símbolo da ordem divina. E, justamente por isso, se considerarmos homem em especial, não seria legítimo dizer que ele é também um símbolo, já que foi “criado à imagem de Deus” (*Gênesis*, 1, 26-27)? Acrescentemos, ainda, que a natureza apenas adquire toda sua significação quando é considerada como provedora de um meio para nos elevar ao conhecimento das verdades divinas, o que também é, precisamente, o papel essencial que reconhecemos para o simbolismo. [1. Talvez seja útil observar que esse ponto de vista, de acordo com o qual a natureza é considerada como um símbolo do sobrenatural, não é de modo algum novo, e que, ao contrário, foi de uso na Idade Média, principalmente pela escola franciscana e, em particular, por São Boaventura. Notemos também que a analogia, no sentido tomista dessa palavra, que permite remontar ao conhecimento de Deus a partir do conhecimento das criaturas, nada mais é que um modo de expressão simbólica baseado na correspondência entre a ordem natural e a sobrenatural].

Essas considerações poderiam ser desenvolvidas quase que indefinidamente. Preferimos, no entanto, deixar a cada um o cuidado de empreender tal desenvolvimento através do esforço de reflexão pessoal, pois nada poderia ser mais proveitoso. Tal como os símbolos que estamos estudando, estas notas devem ser apenas um ponto de partida para a meditação. As palavras, além disso, só de forma muito imperfeita podem traduzir o que estamos tratando. No entanto, existe ainda um aspecto da questão, e não dos menos importantes, que tentaremos fazer com que seja compreendido ou pelo menos pressentido, por uma breve indicação.

O Verbo Divino, dizíamos, exprime-se na Criação. E isso é comparável, analogicamente e guardadas as devidas proporções, ao pensamento expresso mediante formas (não cabe mais aqui fazer uma distinção entre a linguagem e os símbolos propriamente ditos) que o velam e o manifestam ao mesmo tempo. A Revelação primordial, obra do Verbo, do mesmo modo que a Criação, incorpora-se, por assim dizer, nos símbolos transmitidos através das idades desde as origens da humanidade. Esse processo também é análogo, em sua ordem, ao da própria Criação. Por outro lado, não poderíamos ver nessa incorporação simbólica da tradição “não-humana”, uma espécie de imagem antecipada, de “prefiguração” da Encarnação do Verbo? E isso também não permitiria perceber, em certa

medida, a misteriosa relação existente entre a Criação e a Encarnação, que é seu coroamento?

Concluiremos com uma última observação relativa à importância do símbolo universal do Coração e, em particular, à forma de que se reveste na tradição cristã, ou seja, do Sagrado Coração. Se o simbolismo está em sua essência estritamente conforme o “plano divino” e se o Sagrado Coração é o centro do ser, tanto real como simbolicamente, o próprio símbolo do Coração, ou seus equivalentes, deve ocupar um lugar verdadeiramente central em todas as doutrinas que se originam, de forma mais ou menos direta, da tradição primordial. É o que tentaremos demonstrar em alguns estudos a seguir.

O SANTO GRAAL

Publicado na revista *Le Voile d'Isis*, fev.-mar. 1934.

O Sr. Arthur Edward Waite publicou uma obra sobre as lendas do Santo Graal, [1. *The Holy Grail, its Legends and Symbolism*. Rider and Co., Londres, 1933] que se impõe por suas dimensões e pela soma de pesquisas que apresenta. Nela poderá ser encontrada, por todos aqueles que se interessam pelo tema, uma exposição completa e metódica dos múltiplos textos existentes e das diversas teorias que foram propostas para explicar a origem e a significação dessas lendas muito complexas e, por vezes, até contraditórias em alguns de seus elementos. É preciso acrescentar que o Sr. Waite não pretendeu realizar apenas uma obra de erudição e é oportuno louvá-lo por isso também, pois partilhamos inteiramente de sua opinião sobre o pequeno valor de todo trabalho que não ultrapassa tal ponto de vista e cujo interesse só pode ser “documental”. Ele quis evidenciar o sentido real e “interior” do simbolismo do Santo Graal e da “demanda”. Infelizmente, devemos dizer que essa parte de sua obra é a que nos parece a menos satisfatória; as conclusões a que chega são mesmo decepcionantes, sobretudo se pensarmos em todo o trabalho realizado para chegar até aí. É sobre isso que gostaríamos de formular algumas observações que se referirão ainda, como é natural, às questões que já tratamos em outras ocasiões.

Não ofenderíamos o Sr. Waite, acreditamos, se disséssemos que a sua obra é um tanto *one-sighted*, que poderíamos traduzir por “parcial”. Talvez isso não seja rigorosamente exato e, em todo caso, não pretendemos afirmar que o tenha sido de modo intencional. Seria antes uma espécie de defeito muito freqüente entre aqueles que, sendo “especializados” numa certa ordem de estudos, são levados a submeter tudo a essa especialidade ou a descuidar do que não se deixa reduzir a ela. Que a lenda do Graal seja cristã, por certo não se contesta, e o Sr. Waite tem razão ao fazer tal afirmação. Mas isso impediria necessariamente que ela fosse, ao mesmo tempo, também outra coisa? Aqueles que têm consciência da unidade fundamental de todas as tradições não verão nisso qualquer incompatibilidade. Porém, o Sr. Waite, de sua parte, não quer vê-la de qualquer outra maneira que não seja cristã, fechando-se, assim, numa forma tradicional particular; a partir daí, parece que se lhe escapam as relações das formas tradicionais entre si, em especial quanto à sua dimensão “interior”. Não que ele negue a existência de elementos de uma outra procedência, provavelmente anteriores ao

cristianismo, pois isso seria ir contra todas as evidências; mas ele só lhes concede importância bem mediocre, parecendo considerá-los “acidentais”, como se tivessem vindo “de fora” juntar-se à lenda, em razão do meio em que foi elaborada. Assim, esses elementos são vistos por ele como dependentes do que se convencionou denominar folclore, nem sempre por desdém como o próprio nome poderia levar a supor, mas antes para satisfazer a uma espécie de “moda” de nossa época, e sem nunca se dar conta das intenções que se encontram aí implicadas. Não será inútil insistir um pouco sobre esse ponto.

A própria concepção de folclore, tal como é habitualmente entendida, repousa sobre uma idéia radicalmente falsa, ou seja, de que existem “criações populares”, produtos espontâneos de massa; observa-se de imediato a estreita relação desse modo de ver com os preconceitos “democráticos”. Como já foi dito, com muita justiça, “o interesse profundo de todas as tradições ditas populares reside em especial no fato de que não são populares na origem. [2. Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, p. 74]. Acrescentaremos que, em se tratando de elementos tradicionais no verdadeiro sentido da palavra, - como quase sempre é o caso, por mais deformados, reduzidos ou fragmentários que às vezes possam ser, - e de coisas que têm um valor simbólico real, tudo isso, muito longe de ser de origem popular, nem mesmo é de origem humana. O que pode ser popular, quando tais elementos pertencem a formas tradicionais desaparecidas, é apenas o fato da “sobrevivência”. Desse ponto de vista, o termo folclore adquire um sentido bastante próximo de “paganismo”, levando-se em conta só a etimologia deste último, sem qualquer intenção “polêmica” ou injuriosa.

O povo conserva assim, sem compreendê-los, os resquícios de tradições antigas que remontam algumas vezes a um passado tão longínquo que seria impossível determiná-lo, e que muitos se contentam em atribuir, por essa razão, ao obscuro domínio da “pré-história”. O povo preenche, aí, a função de uma espécie de memória coletiva mais ou menos “subconsciente”, cujo conteúdo veio evidentemente de outra parte. [3. Trata-se de uma função “lunar” por excelência e deve-se notar que, segundo a astrologia, a massa popular corresponde de fato à Lua, o que, ao mesmo tempo, indica muito bem o seu caráter puramente passivo, incapaz de iniciativa ou de espontaneidade.] E o que mais pode parecer surpreendente é que, quando se vai ao fundo das coisas, constata-se que aquilo que foi assim conservado contém, sobretudo sob uma forma mais ou menos velada, uma soma considerável de dados de ordem esotérica, ou seja, precisamente tudo o que existe de menos popular por essência.

Tal fato sugere por si mesmo uma explicação que nos limitaremos a indicar em poucas palavras. Quando uma forma tradicional está a ponto de extinguir-se, seus últimos representantes podem muito bem confiar voluntariamente à memória coletiva, à qual acabamos de nos referir, tudo aquilo que de outro modo se perderia para sempre. Trata-se, em suma, do único meio de salvar o que for possível em certa medida. Ao mesmo tempo, a incompreensão natural da massa é uma garantia suficiente para que aquilo que possui um caráter esotérico não seja despojado disso e permaneça apenas como uma espécie de testemunho do passado para aqueles que, em outros tempos, forem capazes de compreendê-lo.

Dito isso, não vemos por que se atribuiria ao folclore, sem exame mais amplo, tudo o que pertence às demais tradições, como se o cristianismo fosse a única exceção. Tal parece ser a intenção do Sr. Waite ao aceitar essa denominação para os elementos “pré-cristãos”, particularmente os célticos, que se encontram nas lendas do Graal. Não há, a esse respeito, formas tradicionais privilegiadas; a única distinção a ser feita é entre as formas desaparecidas e as que estão atualmente vivas. Toda a questão se resumiria, portanto, em saber se a tradição céltica já se extinguiu realmente quando se constituíram as lendas de que estamos tratando. Isso é pelo menos discutível. Por um lado, essa tradição pode ter-se mantido muito mais tempo do que se acredita habitualmente, com uma organização mais ou menos oculta. Por outro lado, essas lendas podem ser muito mais antigas do que imaginam os “críticos”; não que tenham existido textos hoje perdidos, no que não acreditamos tanto quanto o Sr. Waite, mas porque podem ter sido de início objeto de uma transmissão oral que durou vários séculos, fato este que está longe de ser excepcional.

Vemos aí, de nossa parte, o sinal de uma “junção” entre duas formas tradicionais, uma antiga e outra nova — a tradição céltica e a tradição cristã. Trata-se de uma junção mediante a qual o que devia ser conservado da primeira foi incorporado à segunda, modificando-se sem dúvida, até certo ponto, quanto à forma exterior, por adaptação e assimilação, mas de modo algum transpondo-se de um plano a outro, como desejaria o Sr. Waite, pois há equivalência entre todas as tradições regulares. Existe nisso, portanto, algo mais que uma simples questão de “fontes”, no sentido que entendem os eruditos. Seria talvez difícil precisar com certeza o lugar e a data em que tal junção ocorreu, mas isso teria apenas um interesse secundário e quase que unicamente histórico. Além do mais, é fácil conceber que coisas são do tipo que não deixam traços em “documentos” escritos. Talvez a “Igreja celta” ou “culdeana” mereça a esse respeito mais atenção do que o Sr. Waite parece disposto a conce-

der-lhe e que sua própria denominação poderia dar a entender. Não é de modo algum improvável a existência por trás dela de alguma coisa pertencente a outra ordem, não mais religiosa, mas iniciática, pois tudo o que refere aos vínculos existentes entre as diferentes tradições, como é o caso aqui, depende necessariamente do âmbito iniciático ou esotérico. O exoterismo, seja religioso ou outro, jamais vai além dos limites da forma tradicional à qual pertence com exclusividade; o que ultrapassar esses limites não pode pertencer a uma “Igreja” enquanto tal, e esta pode somente servir-lhe de “suporte” exterior. Aí está uma questão sobre a qual ainda teremos ocasião de voltar.

Outra observação digna de nota diz respeito mais em particular ao simbolismo. Existem símbolos que são comuns às formas tradicionais, por mais diversas e afastadas que estejam umas das outras, não em conseqüência de “empréstimos” que, em muitos casos, seriam impossíveis, mas porque pertencem na realidade à tradição primordial, da qual todas essas formas provêm direta ou indiretamente. É esse o caso preciso do cálice ou vaso. Por que, então, o que a ele se refere seria apenas folclore, quando se trata de tradições “pré-cristãs”, enquanto que apenas no cristianismo ele seria um símbolo essencialmente “eucarístico”?

Não são as assimilações feitas por Burnouf ou por outros que devem ser rejeitadas, mas sim as interpretações “naturalistas” que impuseram ao cristianismo e a tudo mais, mas que, na realidade, não são válidas em parte alguma. Seria preciso, portanto, fazer aqui exatamente o contrário do que fez o Sr. Waite, que, detendo-se em explicações exteriores e superficiais, e aceitando-as sem hesitação quando não se trata do cristianismo, acaba vendo sentidos radicalmente diferentes e sem relação entre si, onde existem apenas aspectos mais ou menos múltiplos de um mesmo símbolo ou de suas diversas aplicações. Sem dúvida, teria sido diferente se ele não estivesse afetado pela idéia preconcebida de uma espécie de heterogeneidade do cristianismo em relação a outras tradições. Do mesmo modo, o Sr. Waite repele com muita razão, no que diz respeito à lenda do Graal, as teorias que apelam para pretensos “deuses da vegetação”, mas é lamentável que ele seja muito menos claro a respeito dos mistérios antigos, que também nunca tiveram qualquer coisa em comum com esse “naturalismo” de invenção moderna. Os “deuses da vegetação” e outras histórias do mesmo gênero só existiram na imaginação de Frazer e de seus iguais, cujas intenções antitradicionais, aliás, não deixam margem a dúvidas.

Na verdade, também parece que o Sr. Waite está mais ou menos influenciado por um certo “evolucionismo”. Essa tendência revela-se de modo particular ao declarar que o mais importante não é a

origem da lenda, mas o último estágio ao qual chegou afinal, parecendo assim acreditar que deve ter ocorrido, de um ponto a outro, uma espécie de aperfeiçoamento progressivo. Na realidade, ocorre completamente o contrário; se for alguma coisa que tenha um verdadeiro caráter tradicional, tudo deve estar presente desde o começo, e os desenvolvimentos posteriores servem apenas para explicitá-lo, sem acrescentar elementos novos vindos do exterior.

O Sr. Waite parece admitir uma espécie de “espiritualização”, pela qual um sentido superior poderia ter-se enxertado numa coisa que, de início, não o comportava. Isso lembra muito os pontos de vista profanos dos “historiadores das religiões”. Mas, de fato, o que em geral ocorre é o oposto. Encontramos, a propósito da alquimia, um exemplo nítido desse tipo de inversão. O Sr. Waite pensa que a alquimia material precedeu a alquimia espiritual, e que esta só apareceu com Kuhnraht e Jacob Boehme, mas se ele conhecesse certos tratados árabes muito anteriores a estes últimos, seria obrigado a modificar sua opinião, mesmo limitando-se aos documentos escritos. Além disso, já que ele reconhece que a linguagem empregada é a mesma nos dois casos, poderíamos perguntar-lhe como pode estar certo de que, neste ou naquele texto, trata-se apenas de operações materiais. A verdade é que autores antigos nunca sentiram necessidade de declarar de forma expressa que tratavam de outra coisa, a qual, ao contrário, devia ser inclusive velada pelo simbolismo colocado em uso. Se aconteceu mais tarde que alguns o tenham declarado, isso decorreu em especial da presença de degenerações provocadas por pessoas que, já então ignorantes do valor dos símbolos, tomavam tudo ao pé da letra e num sentido exclusivamente material, como é o caso dos “assopradores”, precursores da química moderna. Pensar que pode ser dado a um símbolo algum sentido novo, que não possuía por si mesmo, é quase negar o simbolismo, pois é torná-lo algo artificial, até mesmo inteiramente arbitrário, ou, em qualquer caso, puramente humano. Nessa ordem de idéias, o Sr. Waite chegou mesmo a dizer que cada qual encontra num símbolo o que ele próprio coloca, de modo que a sua significação mudaria com a mentalidade de cada época. Não teríamos razão para reconhecer aí as teorias “psicológicas” e “evolucionistas”, tão caras a um bom número de nossos contemporâneos?

Dissemos já muitas vezes, e nunca repetiríamos o bastante, que todo símbolo verdadeiro traz em si os seus múltiplos sentidos desde a origem, pois ele não se constitui como tal em virtude de uma convenção humana, mas em virtude da “lei de correspondência” que une todos os mundos entre si. Enquanto certas pessoas vêem esses sentidos, outras não o fazem ou apenas vêem uma parte, mas nem por isso todos os sentidos deixam de estar realmente contidos;

é o “horizonte intelectual” de cada um a causa dessa diferenciação. O simbolismo é uma ciência exata, e não um devaneio em que as fantasias individuais têm livre curso.

Em assuntos dessa ordem não acreditamos nas “invenções dos poetas”, às quais, no entanto, o Sr. Waite parece disposto a atribuir uma grande participação. Tais invenções, longe de se basearem no essencial, servem apenas para dissimulá-lo, voluntariamente ou não, envolvendo-o com as aparências enganosas de uma “ficção” qualquer. Às vezes, essas aparências dissimulam-no de forma excessiva e se tornam tão invasoras que fazem com que fique impossível descobrir-se o sentido profundo e original. Não terá sido assim que, entre os gregos, o simbolismo degenerou em “mitologia”? Esse perigo é de se temer, especialmente quando o próprio poeta não tem consciência do valor real dos símbolos, pois é evidente que esse caso pode ocorrer. A fábula do “asno que transporta relíquias” aplica-se aqui, como muitas outras coisas, e o poeta, então, desempenhará em suma um papel análogo ao do povo profano que conserva e transmite, sem o saber, dados iniciáticos, tal como dizíamos antes. A questão se coloca aqui de modo muito particular: os autores dos romances do Graal incluíam-se nesse último caso ou, ao contrário, estavam conscientes, em algum grau, do sentido profundo daquilo que exprimiam? Na verdade, não é fácil responder com certeza, porque também nesse caso as aparências podem enganar. Em presença de uma mistura de elementos insignificantes e incoerentes, somos tentados a pensar que o autor não sabia de que falava. No entanto, não é forçosamente assim, pois ocorre muitas vezes que as obscuridades e mesmo as contradições sejam intencionais, e que os detalhes inúteis tenham o objetivo expresso de desviar a atenção dos profanos, do mesmo modo que um símbolo pode ser dissimulado intencionalmente num motivo ornamental mais ou menos complicado. Exemplos desse gênero são abundantes, de modo especial na Idade Média, e não só em Dante e nos “Fiéis de Amor”.

O fato de que o sentido superior da lenda do Graal transparece menos em Chrétien de Troyes, por exemplo, do que em Robert de Borron, não prova, necessariamente, que o primeiro tenha sido menos consciente do que o segundo. Mais ilícito ainda seria concluir que esse sentido está ausente de seus escritos, o que consistiria num erro comparável ao de atribuir aos antigos alquimistas preocupações de ordem unicamente material, pela única razão de que não julgaram oportuno escrever com todas as letras que sua ciência era, na realidade, de natureza espiritual. [4. Se o Sr. Waite acredita, como parece, que certas coisas são por demais “materiais” para serem compatíveis com a existência de um sentido superior nos textos onde elas se

encontram, poderíamos perguntar-lhe o que pensa, por exemplo, de Rabelais e de Boccaccio].

Finalmente, a questão da “viciação” dos autores dos romances talvez tenha menor importância do que se poderia acreditar à primeira vista, porque, de qualquer modo, não muda em nada as aparências sob as quais o tema é apresentado. Desde que se trate de uma “exteriorização” de dados esotéricos, sem ser de modo algum uma “vulgarização”, é fácil compreender que deva ser assim mesmo. Iremos mais longe: um profano pode até, para uma tal “exteriorização”, ter servido de “porta-voz” de uma organização iniciática, que o terá escolhido simplesmente por suas qualidades de poeta ou de escritor, ou por qualquer outra razão contingente. Dante escrevia com perfeito conhecimento de causa. Chrétien de Troyes, Robert de Borron e muitos outros foram provavelmente bem menos conscientes daquilo que expressavam, e talvez alguns dentre estes não o foram em absoluto. Mas, no fundo, pouco importa isso tudo, pois, se havia por trás deles uma organização iniciática, qualquer perigo de deformação devido à falta de compreensão seria afastado, podendo essa organização guiá-los, sem que desconfiassem, seja por intermédio de alguns de seus membros, que lhes fornecessem elementos para empregar na obra, seja por meio de sugestões ou de influências de outro gênero, mais sutis e menos “tangíveis”, mas nem por isso menos reais ou eficazes. Pode-se compreender sem dificuldade que isso nada tem a ver nem com a suposta “inspiração” poética, tal como a entendem os modernos e que nada mais é que pura e simples imaginação, nem com a “literatura”, no sentido profano da palavra. Acrescentaremos que não se trata também de “misticismo”. Este último ponto, no entanto, toca diretamente em outras questões que devemos agora examinar de modo especial.

Não temos dúvida de que as origens da lenda do Graal devem ser atribuídas à transmissão de elementos tradicionais, de ordem iniciática, do druidismo para o cristianismo. Essa transmissão, tendo ocorrido de forma regular, quaisquer que tenham sido as suas modalidades, fez com que tais elementos se tornassem parte integrante do esoterismo cristão. Estamos de acordo com o Sr. Waite a propósito deste segundo ponto, mas devemos dizer que o primeiro parece ter-lhe escapado. A existência do esoterismo cristão na Idade Média é uma coisa absolutamente certa; provas de todo gênero existem em abundância, e as contestações provenientes da incompreensão moderna, seja por parte dos partidários ou dos adversários do cristianismo, nada podem fazer contra esse fato. Já tivemos inúmeras ocasiões de falar sobre essa questão para que seja necessário insistir aqui sobre ela. Porém, mesmo entre aqueles

que admitem a existência desse esoterismo, são muitos os que têm uma concepção mais ou menos inexata, e tal nos parece ser também o caso do Sr. Waite, a julgar por suas conclusões. Existem nelas, ainda, confusões e mal-entendidos que é importante desfazer.

Em primeiro lugar, é bom que se note que dizemos “esoterismo cristão” e não cristianismo esotérico”. Não se trata de modo algum, com efeito, de uma forma especial de cristianismo, mas sim do lado “interior” da tradição cristã. É fácil compreender que existe aí algo mais do que uma simples nuance de linguagem. Por outro lado, quando há motivos para distinguir duas faces numa forma tradicional, uma exotérica e outra esotérica, deve ser bem entendido que não se referem ao mesmo domínio, embora não possa haver entre elas conflito ou oposição de qualquer espécie. Em particular, quando o exoterismo se reveste de caráter especificamente religioso, como é aqui o caso, o esoterismo correspondente, sem deixar de ter aí sua base e seu suporte, nada tem em si a ver com o domínio religioso e situa-se numa ordem totalmente diferente. Disso resulta, de imediato, que esse esoterismo não pode ser, em caso algum, representado por quaisquer “igrejas” ou “seitas” que, por definição, são sempre religiosas e, portanto, exotéricas.

Estamos diante de um ponto que já tratamos em outras circunstâncias e que, portanto, basta lembrar de modo sumário. Algumas “seitas” puderam nascer de uma confusão entre os dois domínios e de uma “exteriorização” errônea de dados esotéricos mal compreendidos e mal aplicados. Mas as organizações iniciáticas verdadeiras, que se mantêm de forma estrita em seu terreno próprio, permanecem necessariamente afastadas de tais desvios, e sua própria “regularidade” as obriga a só reconhecer o que apresenta um caráter de ortodoxia, mesmo que seja na ordem exotérica. Podemos assegurar assim que todos aqueles que pretendem atribuir às seitas o que diz respeito ao esoterismo e à iniciação estão em caminho errado e só podem extraviar-se. Não é necessário exame mais amplo para afastar qualquer hipótese desse gênero, e se encontramos em algumas “seitas” elementos que parecem ser de natureza esotérica, é preciso concluir não que tiveram nela sua origem, mas, ao contrário, que foram desviados de sua verdadeira significação.

Sendo assim certas dificuldades aparentes são resolvidas de imediato, ou melhor, percebe-se que elas não existem. Desse modo, não cabe de forma alguma perguntar qual pode ser a situação, em relação à ortodoxia cristã entendida no sentido usual, de uma linha de transmissão fora da “sucessão apostólica”, como ocorre por vezes em certas versões da lenda do Graal. Tratando-se de uma hie-

rarquia iniciática, a hierarquia religiosa nunca poderia ser afetada pela sua existência, nem mesmo ser reconhecida “oficialmente”, se é que se pode assim dizer, pois esta só exerce jurisdição legítima num domínio exotérico. De igual modo, quando se trata de uma fórmula secreta em relação a certos ritos, existe, falemos francamente, uma singular ingenuidade em perguntar-se se a perda ou a omissão dessa fórmula não acarretaria o risco de impedir que a celebração da missa pudesse ser considerada válida. A missa, tal como é, consiste num rito religioso e não num rito iniciático. Cada um tem valor em sua ordem e, mesmo que possuam um caráter “eucarístico” em comum, isso não altera em nada a distinção essencial; assim como o fato de um mesmo símbolo poder ser interpretado simultaneamente dos pontos de vista exotérico e esotérico não impede que estes sejam inteiramente distintos e se refiram a domínios diferentes. Sejam quais forem as possíveis semelhanças exteriores, explicáveis aliás por certas correspondências, o alcance e o objetivo dos ritos iniciáticos são muito diferentes dos ritos religiosos. Pelo mesmo motivo, não há por que investigar se uma fórmula misteriosa poderia ser identificada com uma outra em uso nesta ou naquela Igreja que possui um ritual mais ou menos especial. Em primeiro lugar, na medida em que se trate de Igrejas ortodoxas, as variantes de ritual são inteiramente secundárias e não podem de modo algum ter por objeto qualquer coisa de essencial. Além disso, os diversos rituais nada mais são que religiosos e, como tais, estão em perfeita equivalência, de modo que a consideração de um ou de outro não nos aproximaria em nada do ponto de vista iniciático. Quantas pesquisas e discussões inúteis não seriam economizadas se estivéssemos, antes de mais nada, bem fundamentados nos princípios!

Agora, que os escritos relativos à lenda do Graal tenham procedido, direta ou indiretamente, de uma organização iniciática, não implica em absoluto que se constituam em ritual de iniciação, como supuseram alguns extravagantes. É curioso notar que semelhante hipótese jamais foi lançada, ao que sabemos, com referência a obras que, no entanto, descrevem de modo muito mais evidente um processo iniciático, como é o caso da *Divina Comédia* ou do *Romanço da Rosa*. É evidente que os escritos que apresentam caráter esotérico não são, por esse motivo, rituais. O Sr. Waite rejeita com muita razão essa suposição e destaca suas inconsistências, como no caso de o iniciante colocar uma questão, ao invés de ter, ao contrário, que responder às perguntas do iniciador, tal como ocorre em geral. Poderíamos acrescentar que as divergências existentes entre as diferentes versões são incompatíveis com o caráter de um ritual - que tem, necessariamente, uma forma fixa e bem definida.

Mas em que isso tudo impediria que a lenda se ligue, sob qualquer outro título, ao que o Sr. Waite denomina *Instituted Mysteries*, e que nós chamamos mais simplesmente de organizações iniciáticas? E que, sob vários aspectos, tem-se dessas organizações uma idéia muito estreita e inexata. Por um lado, ele parece concebê-las como alguma coisa quase que exclusivamente “cerimonial” o que, assinalemos de passagem, corresponde a um modo de ver bem típico do anglo-saxão. Por outro lado, e de acordo com um erro muito difundido e sobre o qual já insistimos o suficiente, ele as retrata como se fossem parecidas às “sociedades”; mas, se algumas delas chegaram a adotar essa forma, isso nada mais é que o efeito de uma espécie de degradação bem moderna.

O Sr. Waite, sem dúvida, conheceu por experiência direta um bom número dessas associações pseudo-iniciáticas que pululam atualmente no Ocidente e se, como parece, isso o decepcionou, nem por isso deixou de se influenciar, num certo sentido, pelo que viu. Devemos dizer que, na falta de ter percebido de forma clara a diferença entre a iniciação autêntica e a pseudo-iniciação, ele atribui injustamente às verdadeiras organizações iniciáticas as características das contrafações com as quais entrou em contato. Esse equívoco arrasta ainda outras conseqüências que afetam diretamente, como veremos, as conclusões positivas de seu estudo.

É evidente, com efeito, que tudo o que pertence à ordem iniciática não poderia, de modo algum, caber num quadro tão estreito como o das “sociedades” constituídas à maneira moderna. E precisamente a partir do ponto em que o Sr. Waite nada mais encontra que se pareça com tais “sociedades”, ele se perde e chega a admitir a suposição fantástica de que possa existir uma iniciação fora de toda organização e de toda transmissão regular. Nada mais podemos fazer aqui além de indicar os estudos que já consagramos a essa questão. [5. Ver *Aperçus sur l'Initiation*, caps. XI e XII].

Além das chamadas “sociedades” ele não vê aparentemente outra possibilidade senão uma coisa vaga e indefinida que denomina “Igreja Secreta” ou “Igreja Interior”, de acordo com expressões tomadas de místicos como Eckartshausen e Lopoukine, em que a própria palavra “igreja” indica que nos encontramos, na realidade, reduzidos pura e simplesmente ao ponto de vista religioso, mesmo que fosse alguma dessas variedades mais ou menos aberrantes, nas quais o misticismo tende a se desenvolver quando escapa ao controle de uma ortodoxia rigorosa. De fato, o Sr. Waite encontra-se também entre aquelas pessoas, infelizmente tão numerosas hoje em dia, que por diversas razões confundem misticismo e iniciação. Ele chega mesmo a se referir indistintamente às duas coisas, incompatíveis entre si, como se fossem quase que sinônimas. O que

ele acredita ser a iniciação reduz-se, em definitivo, a uma simples “experiência mística”, e podemos nos perguntar se, no fundo, não concebe tal “experiência” como alguma coisa de “psicológica”, o que nos conduziria a um nível ainda inferior ao do misticismo, entendido em seu sentido próprio, visto que os verdadeiros estados místicos escapam inteiramente ao domínio da psicologia, apesar de todas as modernas teorias do gênero, cujo representante mais conhecido é William James.

Os estados interiores, cuja realização está na dependência da ordem iniciática, não são estados psicológicos e nem mesmo místicos; trata-se de algo muito mais profundo e, ao mesmo tempo, não são em absoluto coisas que se possa afirmar de onde vêm e nem o que são ao certo, mas que implicam, ao contrário, um conhecimento exato e uma técnica precisa. O sentimentalismo e a imaginação já não têm aí a menor participação. Transpor as verdades da ordem religiosa para a ordem iniciática não significa, de modo algum, dissolvê-las em nuvens de um “ideal” qualquer; ao contrário, implica penetrar ao mesmo tempo no sentido mais profundo e mais “positivo”, afastando toda a densa nebulosidade que detém e limita a visão intelectual da humanidade comum. Para dizer a verdade, uma concepção como a do Sr. Waite não consiste numa transposição; trata-se, quando muito, se o quisermos, de uma espécie de prolongamento ou de extensão em sentido “horizontal”, visto que todo misticismo está incluído no domínio religioso e não vai além. Mas, para ir além de modo efetivo, é preciso alguma outra coisa mais que agregar-se a uma “Igreja” qualificada de “interior”, sobretudo porque, ao que parece, ela tem apenas uma existência “ideal”, o que, traduzido em termos mais claros, equivale a dizer que ela é, de fato, uma organização de sonho.

Não poderia ser esse o verdadeiro “segredo do Santo Graal”, e nem mesmo qualquer outro segredo iniciático real. Se desejarmos saber onde se encontra esse segredo, precisaremos nos reportar à constituição muito “positiva” dos centros espirituais, tal como foi indicado explicitamente em nosso estudo sobre *O Rei do Mundo*. A esse respeito nos limitaremos a observar que o Sr. Waite toca, às vezes, em coisas cujo alcance parece escapar-lhe. É assim que chega a falar, em diversas passagens, de coisas “substituídas”, que podem ser palavras ou objetos simbólicos, Mas isso pode se referir tanto aos diversos centros secundários, na medida em que são imagens ou reflexos do Centro Supremo, quanto às fases sucessivas do “obscurcimento” que se produz gradualmente, de conformidade com as leis cíclicas, na manifestação desses mesmos centros em relação ao mundo exterior. Além disso, o primeiro desses dois casos está compreendido de certo modo no segundo, pois a própria constituição de

centros secundários, correspondentes às formas tradicionais particulares, sejam quais forem, marca já um primeiro grau de obscurecimento em comparação com a tradição primordial. De fato, desde então o Centro Supremo não está mais em contato direto com o exterior, e o vínculo só é mantido por intermédio de centros secundários. Por outro lado, se um destes vier a desaparecer, poder-se-á dizer que ele será, de algum modo, reabsorvido pelo Centro Supremo, do qual é uma emanção. Apesar disso, existem, também aqui, graus a serem observados; pode ocorrer que certo centro torne-se apenas mais oculto e mais fechado, e esse fato pode ser representado pelo mesmo simbolismo do seu desaparecimento completo, visto que todo afastamento do exterior é, ao mesmo tempo e em medida equivalente, um retorno ao Princípio.

Queremos fazer ainda uma referência ao simbolismo do desaparecimento final do Graal: que ele tenha sido levado ao Céu, segundo certas versões, ou que tenha sido transportado ao “Reino do Preste João”, segundo outras, significa exatamente a mesma coisa, mas o Sr. Waite parece não suspeitar disso. [6. Pelo fato de uma carta atribuída a Preste João ser evidentemente apócrifa, o Sr. Waite pretende concluir por sua inexistência, o que é uma argumentação no mínimo singular. A questão das relações entre a lenda do Graal e a Ordem do Templo também é tratada de forma sumária pelo autor. Ele parece ter, sem dúvida inconscientemente, uma certa pressa em afastar certas coisas muito significativas, porém inconciliáveis com seu “misticismo”; e, de um modo geral, as versões alemãs da lenda nos parecem ser merecedoras de muito mais consideração do que a que ele concede].

Trata-se sempre da mesma retirada do exterior para o interior, em razão do estado do mundo numa certa época, ou, para falar mais exatamente, daquela parte do mundo que está em relação com a forma tradicional considerada. Essa retirada, aliás, só se aplica ao lado esotérico da tradição, permanecendo o lado exotérico, no caso do cristianismo, sem mudança aparente. Porém, é precisamente pelo lado esotérico que são estabelecidos e mantidos os vínculos *efetivos* e conscientes com o Centro Supremo. Alguma coisa, entretanto, deve necessariamente subsistir, de algum modo invisível, enquanto essa forma tradicional permanecer viva. Se fosse de outro modo, isso significaria dizer que o “espírito” se retirou inteiramente e que resta apenas um corpo morto.

Diz-se que o Graal não foi mais visto como antes, mas não se diz que ninguém mais o viu. Seguramente, ao menos em princípio, ele se faz sempre presente àqueles que são “qualificados”. Mas, de fato, estes se tornaram cada vez mais raros, a ponto de só se constituírem numa ínfima exceção. E, desde a época em que se diz que os Rosa-Cruzes se retiraram para a Ásia, o que pode ser entendido literal ou simbolicamente, que possibilidades de chegarem à

iniciação efetiva podem eles ainda encontrar abertas no mundo ocidental?

TRADIÇÃO E “INCONSCIENTE”

Publicado na revista *Études Traditionnelles*, jul.-ago-1949.

Já expusemos em outra parte o papel da psicanálise na obra de subversão que, depois da “solidificação” materialista do mundo, constitui-se na segunda fase da ação antitradicional característica da época moderna como um todo. [1. Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap, XXXIV]. Devemos retomar esse assunto, pois há algum tempo constatamos que a ofensiva psicanalítica avança cada vez mais; atualmente, ao atacar diretamente a tradição com o pretexto de explicá-la, tende a deformar-lhe a própria noção de modo ainda mais perigoso.

Cabe, a esse respeito, fazer uma distinção entre as variedades desigualmente “avançadas” da psicanálise: tal como foi concebida de início por Freud, encontrava-se ainda limitada até certo ponto pela atitude materialista que ele sempre quis manter. Mas nem por isso a psicanálise deixava de possuir, já nessa época, um nítido caráter “satânico”, embora isso a impedisse de pretender abordar certos domínios. Mesmo que o tenha pretendido, ela só atingia contrafações muito grosseiras, o que tornava relativamente fácil dissipar as confusões que provocava. Assim, quando Freud falava do “simbolismo”, estava na realidade apenas designando abusivamente um simples produto da imaginação humana, variável de um indivíduo para outro, e que não tem na verdade nada em comum com o autêntico simbolismo tradicional. Essa, porém, foi a primeira etapa, e estava reservado a outros psicanalistas modificar as teorias de seu “mestre” em direção a uma falsa espiritualidade, a fim de poder, através de uma confusão muito mais sutil, aplicá-las à interpretação do próprio simbolismo tradicional. É esse, em especial, o caso de C. G. Jung, cujas primeiras tentativas nesse campo datam já de há muito tempo. [2. Ver a esse respeito A. Préau, *La Fleur d’Or et le Taoïsme sans Tao*]. É curioso notar, pois isso é muito significativo, que para essa interpretação ele partiu de uma comparação que acreditava poder estabelecer entre certos símbolos e os desenhos traçados por doentes. É preciso reconhecer, com efeito, que esses desenhos apresentam, às vezes, em relação aos verdadeiros símbolos, uma espécie de semelhança “paródica”, que não deixa de ser inquietante no que se refere à natureza daquilo que os inspira.

O que agravou muito as coisas é que Jung, para explicar tudo aquilo que os fatores individuais parecem não conseguir abranger, foi levado a formular a hipótese de um pretenso “inconsciente cole-

tivo”, que existiria no psiquismo de todos os indivíduos humanos, e ao qual ele acreditou poder referir simultânea e indistintamente a origem dos próprios símbolos e de suas caricaturas psicológicas. Sabe-se que o termo “inconsciente” é inteiramente impróprio e que serve para designar, na medida em que pode ter alguma realidade, aquilo que os psicólogos habitualmente denominam “subconsciente”, isto é, o conjunto dos prolongamentos inferiores da consciência.

Já observamos, em outra parte, a confusão que se comete constantemente entre “subconsciente” e “supraconsciente”. Como o “supraconsciente” escapa, devido à sua própria natureza, ao domínio das investigações dos psicólogos, estes jamais deixam, quando têm oportunidade de tomar conhecimento de algumas de suas manifestações, de atribuí-las ao “subconsciente”. É precisamente essa confusão que encontramos aqui. Que as produções dos doentes observados pelos psiquiatras procedem do “subconsciente”, é coisa que não se coloca em dúvida; mas, em contrapartida, tudo o que é de ordem tradicional, em especial o simbolismo, só pode ser referido ao “supraconsciente”, ou seja, àquilo mediante o que se estabelece uma comunicação com o supra-humano, enquanto que o “subconsciente” tende, ao contrário, para o infra-humano. Ocorre aí uma verdadeira inversão, que é muito característica desse gênero de explicação, e que tem uma aparência de legitimidade, pois nesse caso, como no outro que citamos, graças ao seu contato com influências psíquicas da ordem mais inferior, o “subconsciente” de fato “macaqueia” o “supraconsciente”. É isso que produz, àqueles que se deixam levar pelas contrafações e são incapazes de discernir sua verdadeira natureza, a ilusão que desemboca no que denominamos uma “espiritualidade às avessas”.

Pela teoria do “inconsciente coletivo”, acredita-se poder explicar o fato de que o símbolo seja “anterior ao pensamento individual” e que o ultrapasse. Mas a verdadeira questão, que não chega a ser colocada, seria saber em que direção ele o ultrapassa: se é para baixo, como parece indicar esse apelo ao pretenso “inconsciente”, ou se é, ao contrário, para o alto, como afirmam expressamente todas as doutrinas tradicionais. Destacamos num artigo recente uma frase em que essa confusão aparece do modo mais claro possível: “A interpretação dos símbolos... é a porta aberta para o Grande Todo, ou seja, o caminho que conduz à luz total, através do labirinto dos fundos obscuros da nossa individualidade.” Infelizmente, a possibilidade consiste em se extraviar nesses “fundos obscuros” e chegar-se a uma coisa muito diferente da “luz total”. Assinalemos, também, o perigoso equívoco do “Grande Todo”, que, do mesmo modo que a “consciência cósmica”, em que alguns aspiram fundir-

se, nada mais pode ser aí do que o psiquismo difuso das regiões mais inferiores do mundo sutil. É assim que a interpretação psicanalítica dos símbolos e a interpretação tradicional conduzem, na realidade, a fins diametralmente opostos.

Cabe ainda fazer uma outra observação importante: entre as diversas coisas que, supõe-se, o “inconsciente coletivo” pode explicar, encontra-se naturalmente o folclore, que é um dos casos em que a teoria pode ter certa aparência de verdade. Para ser mais exato, seria preciso falar de uma espécie de “memória coletiva”, que é como uma imagem ou um reflexo, no domínio humano, da “memória cósmica”, que corresponde a um dos aspectos do simbolismo da Lua. No entanto, querer deduzir a origem da própria tradição a partir da natureza do folclore é cometer um erro idêntico àquele, tão difundido em nossos dias, que considera como “primitivo” o que não passa afinal de uma degradação. É evidente que o folclore, sendo em essência constituído de elementos que pertencem a tradições extintas, representa inevitavelmente um estado de degeneração em relação à tradição original. Trata-se, porém, do único meio pelo qual alguma coisa pode ser salva. Deveríamos também perguntar em quais condições a conservação desses elementos foi confiada à “memória coletiva”. Como já tivemos ocasião de dizer [3. Veja o artigo *O Santo Graal*], apenas podemos ver nisso o resultado de uma ação perfeitamente consciente dos últimos representantes de antigas formas tradicionais que estavam a ponto de desaparecer. O certo é que a mentalidade coletiva, na medida em que exista alguma coisa que possa ser assim denominada, reduz-se na verdade a uma memória, o que pode ser expresso em termos de simbolismo astrológico, dizendo-se que ela é de natureza lunar. Em outros termos, ela pode preencher uma certa função de conservação, que é no que consiste em especial o folclore, mas é totalmente incapaz de produzir ou de elaborar seja o que for, sobretudo coisas de ordem transcendente, como é por definição o caso dos dados tradicionais.

A interpretação psicanalítica visa, na realidade, negar essa transcendência da tradição, porém de um modo novo e, poderíamos dizer, diferente daquelas interpretações que circularam até então. Não se trata mais, como ocorria com o racionalismo sob todas as suas formas, de uma negação brutal ou de uma ignorância pura e simples da existência de todo elemento “não-humano”. Ela parece, ao contrário, admitir que a tradição tem de fato um caráter “não-humano”, mas deturpando completamente a significação desse termo. É assim que, no final do artigo que citamos acima, pode-se ler: “Voltaremos talvez a essas interpretações psicanalíticas do nosso tesouro espiritual, cuja ‘constante’, através dos tempos e das

diversas civilizações, demonstra bem o caráter tradicional, não-humano, se tomarmos a palavra ‘humano’ num sentido separativo, individual.”

Aí está, talvez, o que melhor mostre, no fundo, qual é a verdadeira intenção de tudo isso, intenção que, aliás, queremos acreditar não ser sempre consciente entre aqueles que escrevem coisas desse gênero, pois o que deve ficar claro a esse respeito é que não está em questão este ou aquele indivíduo, mesmo que seja um “fundador de escola” como Jung, mas sim a “inspiração” das mais suspeitas de onde procedem tais interpretações. Não é preciso ter-se aprofundado no estudo das doutrinas tradicionais para saber que, quando se trata de um elemento “não-humano”, o que se entende por isso, e que pertence aos estados supra-individuais do ser, nada tem a ver, em absoluto, com o fator “coletivo”, o qual em si mesmo só evidencia o domínio individual humano. Do mesmo modo, o que se qualifica de “separativo” só pode abrir, em virtude do seu caráter “subconsciente”, uma comunicação com estados que estão na direção do infra-humano. Podemos portanto compreender agora, de modo imediato, o processo de subversão que consiste em apossar-se de certas noções tradicionais e mudá-las de algum modo, substituindo o “supraconsciente” pelo “subconsciente” e o supra-humano pelo infra-humano.

Não será essa subversão ainda mais perigosa do que uma simples negação? Não se pensará que exageramos ao dizer que ela contribui para preparar o caminho da verdadeira “contra-tradição”, destinada a servir de veículo para essa “espiritualidade às avessas” por meio da qual, no fim do ciclo atual, o reino do “Anti-Cristo” deve assinalar seu triunfo aparente e passageiro?