

Ver Deus em Toda Parte¹

Frithjof Schuon

Ouvimos muitas vezes dizer que é preciso “ver Deus em toda parte” ou “em todas as coisas”; isto não parece difícil de conceber para os homens que creem em Deus, e contudo há aí muitos graus, indo desde a mera fantasia até a intuição intelectual. Como pode-se tentar “ver Deus”, que é invisível e infinito, nas coisas visíveis e finitas, sem risco de se iludir ou de cair no erro, ou sem dar a isto de que se trata um sentido tão vago que as palavras perdem assim todo significado? É o que nos propomos a esclarecer aqui, ainda que isto nos obrigue a voltar a certos pontos dos quais já tratamos noutras ocasiões.

Primeiramente, é preciso considerar nas coisas que nos circundam — e também em nossa própria alma enquanto ela é um objeto de nossa inteligência — esse algo que poderíamos chamar de “milagre da existência”. A existência, com efeito, tem algo de milagre: é por ela que as coisas se desprendem, por assim dizer, do nada; a distância entre elas e o nada é infinita e, considerado por esse ângulo, o menor grão de poeira tem algo de absoluto, portanto de “divino”. Dizer que é preciso ver Deus em toda parte significa antes de tudo que é preciso vê-lo na existência dos seres e das coisas, incluindo a nossa.

Mas os fenômenos não têm somente a existência, sem o que eles não seriam distintos; eles têm também qualidades, que se sobrepõem à existência de certa forma e que manifestam as virtualidades dela. A qualidade que distingue uma coisa boa de uma má é, numa escala menor, semelhante à existência que distingue todas as coisas do nada;² por conseguinte, as qualidades positivas representam Deus, como a existência pura e simples o representa. Os seres são atraídos pelas qualidades, porque eles são atraídos por Deus; toda qualidade ou virtude, quer se trate da menor propriedade física, quer da mais profunda virtude humana, nos transmite algo da Perfeição divina que é sua fonte imutável, de forma que nós não poderíamos amar, metafisicamente falando, por nenhum motivo que não essa Perfeição.

Mas há ainda uma outra “dimensão” a considerar, para o homem que busca a lembrança de Deus nas coisas. O gozo que as qualidades nos proporcionam nos mostra que estas não somente existem ao nosso redor, mas nos dizem respeito também pessoalmente por disposição da Providência; pois uma coisa é uma paisagem que existe sem que possamos vê-la e outra é uma paisagem que vemos. Há portanto uma dimensão “subjéctiva-temporal” que vem se juntar à dimensão “objectiva-espacial”, se podemos nos exprimir assim: as coisas nos lembram de Deus não somente enquanto coisas boas ou enquanto coisas que têm um

¹ Extraído de *Gnose, Sabedoria Divina*, de Frithjof Schuon (tradução do original francês *Sentiers de Gnose*), publicado em 2025 pela Editora Stella Maris, Brasil. O livro pode ser comprado em todo o mundo nos *marketplaces* da Amazon. No Brasil, também em outras plataformas. Tradução de Beatriz Becker. Vide www.editorastellamaris.com. (N. do E.)

² Falamos aqui do nada como se ele tivesse alguma realidade, o que é metafisicamente necessário em certos casos, ainda que logicamente absurdo. Se não há um nada, há contudo um “princípio do nada”, mas que — dado que o nada não existe — se detém sempre a meio caminho. Esse princípio é como que a sombra invertida da infinitude do Sobre-Ser; é *Mâyâ* que se desliga ilusoriamente de *Âtmâ*, sem poder sair dele, nem muito menos aboli-lo.

aspecto de bondade, mas também enquanto podemos perceber essa bondade ou gozar dela de maneira direta. No ar que respiramos, e que poderia faltar-nos, encontramos a Deus, no sentido de que o Doador divino está na dádiva. Esta forma de “ver Deus” em suas dádivas corresponde ao “agradecimento”, ao passo que a percepção das qualidades corresponde ao “louvor”; quanto à “visão” de Deus na simples existência, ela engendra na alma uma consciência geral ou fundamental da Realidade divina.

Assim, Deus se revela ao mesmo tempo pela existência e pelas qualidades das coisas, e pela dádiva que nos faz delas; ele se revela também pelos contrários, a saber, pela limitação das coisas e por seus defeitos,³ e depois pela ausência ou pela desapareição daquilo que, sendo bom, nos é útil ou agradável. Notar-se-á que o oposto concreto da existência não é o nada — este só é uma abstração —, mas a limitação, que, esta, impede a existência de se estender até o Ser puro, portanto de se tornar Deus... As coisas são limitadas de múltiplas maneiras, mas antes de tudo por suas determinações existenciais, que são, para o plano terrestre, a matéria, a forma, o número, o espaço, o tempo. É preciso distinguir claramente entre o aspecto “limite” e o aspecto “defeito”: com efeito, a feiura de uma criatura não é da mesma ordem da limitação espacial de um corpo perfeito, pois esta exprime uma forma, um princípio normativo, ou um símbolo, enquanto que aquela só corresponde a uma falta e só faz turvar a clareza do simbolismo. Seja como for, o que Deus revela pela limitação das coisas, e a seguir por seus defeitos e também, no que diz respeito ao sujeito humano, pela privação das coisas ou das qualidades, é o caráter “não-divino”, portanto “ilusório” ou “irreal”, de tudo o que não é Ele.

Todas as coisas são somente as accidentalidades de uma substância única e universal, a Existência, que permanece sempre virgem em relação a suas produções; ela manifesta, mas ela própria não é manifestada; quer dizer, ela é o ato divino, o ato criador que, a partir do Ser, produz o conjunto das criaturas. É portanto a Existência que é real, não as coisas; a substância, não os acidentes; o invariável, não as variações. Já que é assim, como as coisas não seriam limitadas, e como elas não proclamariam, por suas múltiplas limitações, a unicidade da Palavra divina, e por isso mesmo de Deus? Pois a Substância universal não é outra coisa senão a Palavra criadora, o vocábulo “sê!” do qual brotam todos os seres.

Dizer “existir” é dizer “ter qualidades”, mas é dizer também “ter limites”, e até mesmo defeitos. Já assinalamos que as coisas são limitadas, não apenas em si mesmas, mas também em relação a nós; elas são limitadas e efêmeras, e ao mesmo tempo elas nos escapam, seja por seu distanciamento espacial, seja pelo destino que as arrebatam. Também isto nos permite “ver Deus em todas as coisas”, pois se Deus manifesta sua Realidade, sua Plenitude e sua Presença dando, ele manifesta nossa relatividade, nosso vazio e nossa ausência — em relação a Ele — tirando, ou seja, retomando aquilo que havia dado.

Assim como as qualidades exprimem a existência no próprio plano desta, assim também as limitações exprimem, em sentido contrário, a irrealidade metafísica das coisas. E esta é

³ É neste sentido que Mestre Eckhart pôde dizer: “Quanto mais ele blasfema, mais louva a Deus.”

mais uma maneira de “ver Deus em toda parte”: pois toda coisa, ao existir, é por isso mesmo “irreal” em relação à Realidade absoluta; é preciso portanto discernir em todas as coisas não somente os aspectos existenciais, mas também o “nada” diante de Deus ou, em outros termos, a irrealidade metafísica do mundo. E é a própria existência⁴ que nos fornece a “substância” desse “nada”: as coisas são irreais ou ilusórias na mesma medida em que penetram na existência e em que, por este fato, seu contato com o Espírito divino se torna cada vez mais indireto.

A qualidade, dissemos, exprime a existência no próprio plano desta; e poderemos dizer, de maneira análoga, que o defeito exprime a limitação de uma maneira unicamente negativa e accidental. Pois a limitação fica de certo modo entre a existência e o nada: ela é positiva enquanto desenha uma forma-símbolo, e negativa enquanto desfigura essa forma ao querer reconduzi-la de certo modo, mas “por baixo”, à indistinção da essência; é a confusão clássica entre o supra-formal e o informe, confusão que, diga-se de passagem, é a chave da arte “abstrata” e “surrealista”. Não obstante isso, apesar de a forma ter uma função positiva graças a seu poder de expressão, ela limita ao mesmo tempo aquilo que ela exprime, e que é essência; o mais belo corpo é como que um fragmento congelado de um oceano de inefável beatitude.

A todas estas categorias existenciais, tanto subjetivas quanto objetivas, podemos acrescentar as do simbolismo. Embora todo fenômeno seja necessariamente um símbolo, dado que a existência é essencialmente expressão ou reflexo, é preciso não obstante distinguir graus de conteúdo e de inteligibilidade: por exemplo, há uma diferença eminente — e não simplesmente quantitativa — entre um símbolo direto como o sol e um símbolo indireto e quase accidental; além disto, há o símbolo negativo, cuja inteligibilidade pode ser perfeita, mas cujo conteúdo é tenebroso, sem esquecer o duplo sentido de muitos símbolos, mas não dos mais diretos. A ciência simbolista — não o simples conhecimento dos símbolos tradicionais — procede dos significados qualitativos das substâncias, das formas, das direções espaciais, dos números, dos fenômenos naturais, das posições, das relações, dos movimentos, das cores e outras propriedades ou estados das coisas; não se trata aqui de apreciações subjetivas, pois as qualidades cósmicas estão ordenadas em direção ao Ser e segundo uma hierarquia que é mais real que o indivíduo; elas são portanto independentes de nossos gostos, ou melhor, elas os determinam na medida em que nós mesmos somos conformes ao Ser; nós assentimos às qualidades na medida em que somos “qualitativos”.⁵ O simbolismo, quer resida na natureza, quer se afirme na arte sagrada, corresponde também ele a uma maneira de “ver Deus em toda parte”, com a condição de que essa visão seja

⁴ A Existência é positiva e “divina” em relação às coisas existentes e enquanto causa, mas ela é limitativa e “demiúrgica” em relação a Deus, que se limita, em certo sentido ilusório, ao criar, se é possível se exprimir assim; sentido ilusório, dissemos, pois Deus é imutável, impassível, inalterável.

⁵ É preciso ser bem perverso para não ver nenhuma diferença qualitativa-objetiva entre o que é nobre e o que é vil, a menos que a pessoa se coloque no ponto de vista transcendente da indiferenciação de *Atmā*, o que é absolutamente diferente de um igualitarismo subversivo e iconoclasta. Seja como for, é essa ciência dos fenômenos qualitativos que permite situar implacavelmente as aberrações da arte contemporânea e rasgar o véu de seu falso mistério.

espontânea graças a um conhecimento íntimo dos princípios dos quais a ciência simbolista procede; essa ciência coincide em certo ponto com o “discernimento dos espíritos”, que ela transfere para o plano das formas ou dos fenômenos, de onde sua relação estreita com a arte cultual.

Agora, “como” as coisas simbolizam Deus ou os “aspectos divinos”? Não se pode dizer que Deus é esta árvore, nem que esta árvore é Deus, mas pode-se dizer que a árvore, sob certo aspecto, não é “outra coisa que não Deus”, ou que, não sendo inexistente, ela não pode não ser Deus de nenhuma maneira. Pois a árvore tem a existência, depois a vida, que a distingue dos minerais, depois suas qualidades particulares, que a distinguem de outras plantas, e enfim seu simbolismo; todas formas, para a árvore, não apenas de não “ser o nada”, mas também de afirmar Deus sob este ou aquele aspecto: a vida, a criação, a majestade, a imutabilidade axial ou a generosidade.

Em certo sentido, só Deus é “o que não é um nada”; só Ele é “não-inexistência” — duas negações ao mesmo tempo, mas que têm sua função precisa. Verdades deste gênero podem dar origem, indiretamente e por desviação, ao panteísmo e à idolatria, o que não as impede de ser verdadeiras e de ter, por conseguinte, sua legitimidade em certo plano, para dizer o mínimo.

O simbolismo não teria sentido algum se ele não fosse um modo contingente, mas sempre consciente, da percepção da Unidade; pois “ver Deus em toda parte” é perceber antes de tudo a Unidade — *Atmâ*, o Si — nos fenômenos. Segundo a *Bhagavad-Gitâ*, “a cognição que reconhece em todos os seres uma essência única, imperecível, indivisível, muito embora esparzida em objetos separados, procede de *Sattva*” (tendência “luminosa”, “ascendente”, “conforme ao Ser”, *Sat*); e o mesmo texto continua: “Mas a cognição que, enganada pela multiplicidade dos objetos, vê em todos os seres entidades diversas e distintas, procede de *rajas* (tendência “ígnea” e “expansiva”). Quanto à cognição limitada que, sem elevar-se de volta às causas, se prende a um objeto particular como se ele fosse tudo, ela procede de *tamas*” (tendência “tenebrosa” e “descendente”) (XVIII, 20 a 22). É preciso levar em conta aqui o aspecto sob o qual as coisas são consideradas: as tendências cósmicas (*gunas*) não estão somente no espírito do homem, elas obviamente entram também em suas faculdades de conhecimento relativo e nos domínios que lhes correspondem, de modo que a razão não consegue, como tampouco o olho, escapar à diversidade: de resto, dizer que determinada cognição “reconhece em todos os seres uma essência única” equivale a afirmar que esses seres existem em seu plano. Trata-se pois de aceitar, não que não há diferenças objetivas ao nosso redor, mas que estas não se opõem à percepção da unidade da essência; a perspectiva “passional” (*rajas*) é censurada, não porque percebe as diferenças, mas porque empresta-lhes um caráter absoluto, como se cada ser fosse uma existência separada, o que, de certo modo, o olho também faz, precisamente porque ele corresponde existencialmente a uma visão “passional” enquanto pertencente ao *ego* que é “feito de paixão”. O Intelecto, que percebe a unidade de essência nas coisas, discerne ao mesmo tempo as diferenças de modos e de graus em função mesmo dessa unidade, sem o que a distinção entre os *gunas* seria impossível.

Fizemos alusão mais acima às condições da existência sensível ou psicofísica: espaço, tempo, forma, número, substância — modos que, aliás, não se reduzem todos ao nosso plano de existência, pois que este não poderia ser um sistema fechado, assim como eles tampouco encerram o homem inteiro, este estendendo-se em direção ao Infinito. Essas condições exprimem um igual número de princípios que permitem “ver a Deus nas coisas”: o espaço estende e conserva, ao mesmo tempo em que limita pela forma; o tempo limita e devora, ao mesmo tempo em que estende pela duração; a forma exprime e limita a um só tempo; o número é um princípio de expansão, mas sem potência qualitativa, ou sem virtude formal, se quisermos; enfim a substância, que no plano físico torna-se “matéria”,⁶ exprime a existência neste ou naquele nível, portanto o “nível de existência”.⁷ A forma, qualitativa em si, tem algo de quantitativo quando ela é material; o número, quantitativo em si, tem algo de qualitativo quando ele é abstrato. A materialidade da forma acrescenta a esta um tamanho, portanto uma quantidade; o caráter simbólico do número liberta a este de sua função quantitativa e lhe confere um valor principal, portanto uma qualidade.⁸ O tempo, que é por assim dizer “vertical” em relação ao espaço, que é “horizontal” — se podemos nos aventurar a introduzir um simbolismo geométrico numa consideração que, precisamente, sai da condição espacial —, o tempo vai além da existência terrestre e se projeta, de certa forma e dentro de certos limites, no “além-mundo”, algo que a conexão entre a vida psíquica e o tempo na vida terrestre já permite pressentir; esta conexão é mais íntima que aquela que liga a alma ao espaço que nos cerca, como mostra o fato de que é mais fácil fazer abstração, na concentração, da extensão espacial do que da duração; a alma de um cego está como que apartada do espaço, mas não do tempo. Quanto à matéria, ela é, ainda mais diretamente do que a substância anímica ou sutil, algo da substância universal “congelada”⁹ ou “cristalizada” pela proximidade fria do “nada”; esse “nada”, o processo de manifestação jamais poderia atingi-lo, pela simples razão de que o “nada” absoluto não existe, ou melhor, de que ele só existe a título de “indicação”, de “direção” ou de “tendência” na própria obra criadora; vemos uma imagem disso no fato de que o frio é apenas uma privação, de que ele não tem portanto nenhuma realidade positiva, enquanto que ele transforma a água em neve e em gelo, como se tivesse o poder de produzir corpos. O espaço “parte” do ponto ou do

⁶ Chamou-se às vezes “vida” a esta quinta condição, sem dúvida para exprimir que a inércia não poderia ser absoluta, ou que o éter possui uma certa potencialidade vital, sem o que a vida — o “sopro” (*prāna*) — não encontraria nele receptáculo algum.

⁷ O vocábulo sânscrito para “matéria”, *bhūta*, comporta um sentido de “substância” ou de “subsistência”; a matéria deriva da substância, ela é um reflexo desta no plano das coagulações “grosseiras” e se refere, através da substância, ao Ser.

⁸ É o número pitagórico, cujo alcance universal e não quantitativo já se adivinha nas figuras geométricas; o triângulo e o quadrado são “personalidades” e não quantidades, eles são essenciais e não acidentais. Enquanto que se obtém o número comum por adição, o número qualitativo resulta, ao contrário, de uma diferenciação interna ou intrínseca da unidade principal; ele não se acrescenta a nada e não sai da unidade. As figuras geométricas são todas elas imagens da unidade, elas se excluem umas às outras, ou melhor, elas exprimem qualidades principais diferentes: o triângulo é a harmonia, o quadrado, a estabilidade; são números “concêntricos”, não “progressivos”.

⁹ Esse “congelamento” não atinge a própria substância, assim como, na ordem dos cinco elementos, a “solidificação” — ou a diversificação dos elementos em geral — tampouco atinge o éter, que subsiste neles. Esta comparação não é contudo adequada, pois o éter é um elemento e portanto não se situa em outro plano, malgrado sua posição “central” e sua “virgindade”, enquanto que a substância universal é transcendente em relação a suas produções.

centro, ele é a “expansão” e “tende” — sem poder jamais atingi-la — para a infinitude; o tempo parte do instante ou do presente,¹⁰ ele é a duração e tende para a eternidade; a forma parte da simplicidade, ela é a diferenciação ou complexidade e tende para a perfeição; o número parte da unidade, ele é a multiplicidade ou a quantidade e tende para a totalidade;¹¹ a matéria, enfim, parte do éter, ela é a cristalização ou densidade e tende para a imutabilidade, que é ao mesmo tempo indestrutibilidade. Em cada um desses casos, o “meio termo” — aquilo que a condição respectiva “é” — busca essencialmente a perfeição ou virtude do “ponto de partida”, mas ele a busca em seu próprio plano, ou melhor, em seu próprio movimento, onde lhe é impossível alcançá-la: se a expansão tivesse a virtude do ponto, ela seria infinitude; se a duração tivesse a virtude do instante, ela seria eternidade; se a forma tivesse a virtude da simplicidade, ela seria perfeição;¹² se o número tivesse a virtude da unidade, ele seria totalidade; e se a matéria tivesse a virtude — imutável porque onipresente — do éter, ela seria imutabilidade.

Aquilo que entra no espaço entra também no tempo; aquilo que entra na forma entra também no número; aquilo que entra na matéria entra por isso mesmo também na forma, no número, no espaço, no tempo. O espaço, que “contém” como uma matriz¹³ e que “preserva”, lembra a Bondade ou a Misericórdia. Ele está relacionado ao amor: o tempo, este, nos relança sem cessar num “passado” que não é mais e nos arrasta para um “porvir” que ainda não é, ou melhor, que nunca será, e que nós ignoramos, exceto pela morte, única certeza da vida —, o que implica que o tempo é o associado do Rigor ou da Justiça, e que ele está relacionado ao temor. Quanto à matéria, ela nos lembra a Realidade, pois ela é aquele modo de “não-inexistência” que nos é sensível em todo lugar, em nosso corpo assim como na visão da Via Láctea; a forma nos dá a lembrança da Lei divina ou da norma universal, pois ela é verídica ou errônea, certa ou errada, essencial ou accidental; o número, enfim, desdobra diante de nós a ilimitação da Onipossibilidade, que é “inumerável” como as areias do deserto ou as estrelas do céu.

¹⁰ O “centro” e o “presente” denotam, em relação ao “ponto” e ao “instante”, uma perspectiva a um só tempo qualitativa e subjetiva; subjetividade qualitativa, porque o sujeito é o Si. Os termos objetivos — “ponto” e “instante” — implicam deveras essa mesma “qualidade”, mas a relação espiritual — não a relação metafísica — é menos direta e menos aparente, precisamente porque as noções respectivas estão apartadas da vida.

¹¹ Nestas duas condições, a forma e o número, os pontos de partida respectivos — a simplicidade e a unidade — têm uma existência concreta, sem dúvida porque essas condições são “conteúdos” em relação ao espaço e ao tempo, que são “continentes”; em compensação, os pontos de partida destes últimos — o ponto e o instante — não têm respectivamente nem extensão, nem duração. Não obstante, a simplicidade esférica não é uma forma entre outras, pois ela é incomparável, como tampouco a unidade é uma quantidade propriamente dita, pois ela não se acrescenta a nada; se só houvesse a simplicidade e a unidade, não haveria nem forma, nem número.

¹² Se objeta-se que no plano formal a perfeição é atingida pela esfera, responderemos que a perfeição formal não poderia restringir-se à mais simples das formas, pois aquilo que distingue uma forma bela de caráter complexo — como o corpo humano, por exemplo — da esfera não é de jeito nenhum uma falta de perfeição, tanto menos quanto o princípio formal tende precisamente para a complexidade; é somente nesta que ele pode realizar a beleza. Mas isto não significa que a perfeição possa ser atingida nesse plano; de fato, a perfeição complexa exigiria uma forma que combinasse a mais rigorosa necessidade ou inteligibilidade com a maior diversidade, o que é impossível porque as possibilidades formais são inumeráveis na medida mesma em que elas se afastam, por via da diferenciação, da forma esférica e inicial. Ao se afundar na complexidade, pode-se alcançar a perfeição “unilateral” e “relativamente absoluta” de determinada beleza, por certo, mas não a perfeição integral e absoluta de toda beleza; a condição de pura necessidade não se realiza senão na protoforma esférica e “indiferenciada”.

¹³ Ele é para nós como uma “matriz de imortalidade”, a morte sendo o nascimento para a Vida eterna.

Por mais que o espaço limite seus conteúdos, ele não poderia impedi-los de existir; e por mais que o tempo estenda seus conteúdos, um dia eles necessariamente deixam de existir. A duração não abole de modo algum a efemeridade, como tampouco a limitação espacial abole a extensão. No espaço, nada é jamais totalmente perdido; no tempo, tudo se perde irremediavelmente.

A existência se manifesta *a priori* pela substância. Esta tem dois continentes, o espaço e o tempo, dos quais o primeiro é positivo e o segundo, negativo; ela tem também dois modos, a forma e o número, dos quais o primeiro é limitativo e o segundo, expansivo. O número reflete o espaço, pois ele estende, assim como a forma reflete o tempo, pois ela restringe.

Se o homem pudesse viver mil anos, ele acabaria sem dúvida por se sentir como que esmagado pelos limites das coisas, portanto também pelo espaço, pelo tempo, pela forma, pelo número, pela matéria; e, por compensação, ele não veria nos conteúdos mais do que as essências. Pelo contrário, a criança ou mesmo o homem comum não vê senão os conteúdos, a um só tempo sem essências e sem limites.

As condições de nossa existência terrena têm, cada qual, duas “aberturas” para Deus: o espaço comporta, por um lado, o ponto geométrico ou o “centro” e, por outro lado, a extensão ilimitada, o “infinito”; assim também, o tempo comporta o instante ou o “presente”, e também a duração indefinida, a “eternidade”; no espaço estamos de certa maneira entre o centro e o infinito, e no tempo, entre o presente e a eternidade, e estes são todos moradas de Deus, que nos fazem sair das duas “dimensões existenciais”; nós não conseguimos não pensar nisso quando temos consciência dessas condições nas quais vivemos e que vivem em nós, por assim dizer. O centro e o infinito, o presente e a eternidade, são respectivamente os polos das condições espacial e temporal, mas ao mesmo tempo nós escapamos a essas condições por esses polos mesmos: a rigor, o centro não está mais no espaço, como tampouco o ponto geométrico tem extensão, e o presente absoluto ou o instante puro não está mais na duração; quanto ao infinito, ele é de certa forma o “não-espaço”, e a eternidade, o “não-tempo”.

Ou consideremos a condição formal: há aqui a perfeição geométrica e a perfeição corporal, e as duas revelam Deus; o Criador se manifesta tanto na “absolutes” do círculo, do quadrado, da cruz, como na beleza — na “infinitude” — do homem ou de uma flor; a beleza geométrica é “fria”, a corporal, “quente”. Mas, a rigor, o “centro” da condição formal é o vazio; as formas geométricas elementares, a começar pela esfera, são somente as primeiras “saídas” da forma para fora do vazio, portanto a um só tempo as primeiras “expressões” e “negações” deste último. A esfera é a forma que mais próxima se mantém do vazio, de onde sua perfeição de simplicidade; o corpo humano, em sua beleza normativa — e os diversos modos que ela comporta —, é aquilo que mais se aproxima da plenitude, o que corresponde à perfeição oposta, a da complexidade. A plenitude é aquilo que reúne um máximo de aspectos homogêneos, ou aquilo que introduz a totalidade na forma; a esfera e o homem correspondem, em modo formal, à unidade e à totalidade; o que o número exprime em modo

abstrato, separativo e quantitativo, a forma exprime em modo concreto, unitivo e qualitativo. O zero está para a unidade como o vazio está para a esfera; a unidade exprime Deus, enquanto que a totalidade equivale a sua manifestação, o cosmo.

“Ver Deus em toda parte” é ver-se a Si mesmo (*Atmâ*) em todas as coisas; é ter consciência das correspondências analógicas — enquanto “modos de identidade” — entre os princípios ou possibilidades que, incluídos primeiramente na Natureza divina, se expandem ou se reverberam “em direção ao nada” e constituem o microcosmo tanto quanto o macrocosmo, do qual eles criam a um só tempo os receptáculos e os conteúdos. O espaço e o tempo são receptáculos; a forma e o número aparecem como conteúdos, apesar de serem continentes em relação às substâncias que eles coagulam ou que eles segmentam. A matéria é, de uma maneira mais visível, continente e conteúdo ao mesmo tempo, ela “contém” as coisas e “enche” o espaço; seus conteúdos são roídos e devorados pelo tempo, mas ela própria permanece quase intemporal, de forma que ela coincide com a duração total.

O problema do tempo está intimamente ligado com o da alma, e pode levantar a seguinte questão: que sentido deve-se atribuir à doutrina dogmática dos Monoteístas sobre a alma, segundo a qual esta seria sem fim mesmo tendo tido um começo? A absurdez metafísica de uma eternidade criada no tempo, ou de uma perpetuidade puramente “unilateral”, é evidente; mas, como a ortodoxia teológica exclui a absurdez pura e simples, é preciso procurar para além das palavras, e no simbolismo, a explicação de uma doutrina tão contraditória. Digamos de imediato que o Monoteísmo só inclui em sua perspectiva aquilo que interessa diretamente o homem, de forma que ele se apresenta como um “nacionalismo espiritual” do gênero humano; ora, como o estado que precedeu nosso nascimento terrestre era tão pouco humano como o são os estados animais e angélicos, ele é tido por inexistente, exatamente como a alma dos animais e das plantas; por conseguinte, nós não somos chamados “alma” senão a partir de nosso nascimento humano, ou melhor, desde o seio materno. Mas há outra coisa que importa muito mais: a criação temporal da alma — ou seja, sua entrada no estado humano — exprime nossa relatividade; em troca, a perpetuidade celeste da alma, ou sua eternidade junto a Deus, diz respeito a seu lado absoluto, à qualidade “incriada” de sua essência; nós somos ao mesmo tempo relativos e absolutos, e este paradoxo fundamental de nosso ser explica o que a doutrina teológica da alma pode ter de ilógico ou de “misterioso” em sua própria formulação. Não devemos esquecer, por outro lado, que a *creatio ex nihilo* afirma, antes de tudo, a causalidade divina contra um “naturalismo” que sempre ameaça; e dizer que a alma é “eterna” só pode significar, no plano da verdade absoluta, que ela é “essencialmente” o Si.

A faculdade de “ver Deus em todas as coisas” pode ser independente de qualquer análise intelectual, ela pode ser uma graça cujos modos são imponderáveis e que brota de um

profundo amor a Deus. Quando dizemos “análise intelectual”, não entendemos de modo algum especulações no vazio; as “categorias” das quais falamos nada têm de “abstrato”, mas sua percepção depende evidentemente de um discernimento que parece tal do ponto de vista das sensações e que, longe de se comprazer em dissecções estéreis, é todavia obrigado a “separar” para “unir”. Tanto a separação como a união estão na natureza das coisas, cada qual em seu nível, por assim dizer: o olho, para melhor ver uma montanha, precisa de um certo recuo; esse recuo revela diferenças; ele permite análises visuais, mas ao mesmo tempo ele “une” ou sintetiza fornecendo a imagem adequada e total da montanha.

Ver Deus em toda parte e em tudo é ver a infinitude das coisas, enquanto que a animalidade humana só percebe a superfície e a relatividade delas; é ver ao mesmo tempo a relatividade das categorias nas quais o homem se move acreditando-as absolutas. Olhar a infinitude no finito é ver que esta flor diante de nós é eterna, porque uma primavera eterna se afirma através de seu frágil sorriso; ver a relatividade é apreender o fato de que este instante que vivemos não é “agora”, que ele “passou” antes mesmo de ter sobrevivido, e que, se pudéssemos deter o tempo, com todos os seres que ficariam congelados nele como num rio de gelo, a mascarada humana se mostraria em toda sua sinistra irreabilidade; tudo pareceria absurdo, salvo a “lembrança de Deus”, que se situa no imutável.

Ver Deus em toda parte é portanto essencialmente: ver que nós não somos, que só Ele é. Se a humildade pode ser dita a maior das virtudes, segundo certo ângulo de visão, é porque ela implica em última análise a cessação da eguidade, e por nenhuma outra razão. Poderíamos dizer o mesmo — mudando um pouco de ponto de vista — de cada virtude fundamental: a caridade perfeita é se perder para Deus, pois não podemos nos perder em Deus sem nos darmos, por acréscimo, aos homens. Se o amor ao próximo é capital, no plano estritamente humano, é não somente porque o “próximo” é em última análise tão “Si” como “nós” o somos, mas também porque essa caridade humana — ou essa projeção no “outro” — é o único meio possível, para a maioria dos homens, de se desprender do “eu”; é menos difícil projetar o *ego* no “outro” do que perdê-lo para Deus, embora as duas coisas sejam indissolivelmente ligadas.

Nossa forma é o *ego*: é essa misteriosa incapacidade de ser outro que não si mesmo, ao mesmo tempo que a incapacidade de ser totalmente si mesmo e não “outro-que-não-Si”. Mas nossa Realidade não nos deixa escolha e nos obriga a “tornarmo-nos o que somos”, ou a continuar a ser o que não somos. O *ego* é, empiricamente, um sonho no qual nós nos sonhamos a nós mesmos; os conteúdos desse sonho, extraídos da ambiência, no fundo são só pretextos, pois ele não quer senão sua própria vida: seja o que for que sonhemos, nosso sonho é em suma só um símbolo para o *ego* que quer se afirmar, um espelho que seguramos diante do “eu” e que reverbera a vida dele de múltiplas maneiras. Esse sonho tornou-se nossa segunda natureza; ele é tecido de imagens e tendências, elementos estáticos e dinâmicos com inumeráveis combinações: as imagens vêm de fora e se integram em nossa substância, ao passo que as tendências são nossas respostas ao mundo que nos circunda; e,

quando nos exteriorizamos, criamos um mundo à imagem de nosso sonho, e o sonho assim objetivado repercute sobre nós, e assim por diante, até nos encerrar num tecido às vezes inextricável de sonhos exteriorizados ou materializados e de materializações interiorizadas. O *ego* é como um moinho d'água cuja roda, sob a pressão de uma corrente — o mundo e a vida —, gira e se repete incansavelmente, numa série de imagens sempre diferentes e sempre parecidas.

O mundo é como se essa “Substância consciente” que é o Si tivesse caído num estado que a cindisse de múltiplas maneiras e lhe infligisse uma infinidade de acidentes e fraquezas, e de fato, o *ego* é uma ignorância que se debate em modos objetivos de ignorância, tais como o tempo e o espaço. O que é o tempo, senão a ignorância do que será “depois”, e o que é o espaço, senão a ignorância do que nos escapa aos sentidos? Se fôssemos “pura consciência” como o Si, seríamos “sempre” e “em toda parte”; o quer dizer que não seríamos “eu”, pois este é de fato, em sua atualidade empírica, uma criação do espaço e do tempo. O *ego* é a ignorância do que é o “outro”; toda a nossa existência é um tecido de ignorâncias; nós somos como que o Si congelado, depois precipitado “à terra” e partido em mil estilhaços; nós constatamos os limites que nos circundam, e nos damos conta de que somos fragmentos de consciência e de ser. A matéria nos estreita como uma espécie de paralisia, ela nos confere um peso de mineral e nos expõe às misérias da impureza e da mortalidade; a forma nos talha segundo determinado modelo, ela nos impõe determinada máscara e nos separa de um todo ao qual nós somos todavia ligados, mas que à morte nos deixa cair como a árvore abandona o fruto; enfim, o número é o que nos repete — em nós mesmos bem como ao nosso redor — e que, repetindo-nos, nos diversifica, pois duas coisas jamais podem ser absolutamente idênticas; o número repete a forma como por magia, e a forma diversifica o número e deve assim se recriar sempre de novo, porque a Onipossibilidade é infinita e deve manifestar sua infinitude. Ora, o *ego* é não somente múltiplo no exterior, na diversidade das almas, mas também dividido em si mesmo, na diversidade de tendências e de pensamentos, o que não é a menor de nossas misérias; pois “a porta é estreita”, e “difícilmente um rico entrará no Reino dos Céus”.

E já que “nós não somos senão” o Si, estamos condenados à eternidade. A eternidade está à nossa espreita, e é por isso que devemos reencontrar o Centro, esse lugar onde a eternidade é beatitude. O inferno é a resposta à periferia que se faz Centro, ou à multidão que usurpa a glória da Unidade; é a resposta da Realidade ao *ego* que se quer absoluto, e que está condenado a sê-lo sem poder sê-lo... O Centro é o Si “libertado”, ou melhor, aquele que nunca deixou de ser livre — eternamente livre.