

“Cavalgar o Tigre”

Titus Burckhardt

Em seu livro intitulado *Cavalcare la Tigre*, Julius Évola quer mostrar como o homem “naturalmente tradicional”, isto é, consciente de uma realidade interior que supera o plano das experiências individuais, pode não somente sobreviver na ambiência antitradicional do mundo moderno, mas ainda usá-lo para seus próprios fins espirituais, conforme a conhecida metáfora chinesa do homem que cavalga o tigre: se ele não se deixar derrubar da sela, acabará por vencer a resistência.

O tigre, no sentido que Évola tem em vista, é a força subversiva e destrutiva que entra em jogo no final de todo ciclo cósmico. Em face dela, diz o autor, seria vão manter as formas e a estrutura de uma civilização que já acabou; a única coisa que se pode fazer é levar a negação além de seu ponto morto e fazê-la chegar, por uma transposição consciente, não ao nada, mas a “um novo espaço livre, que será talvez a premissa de uma nova ação formadora”.

O mundo que deve ser negado porque está votado à destruição é antes de tudo a “civilização materialista e burguesa” que já representa em si mesma a negação de um mundo anterior e superior. A respeito disso, estamos de acordo com o autor, mas constatamos imediatamente que ele não distingue entre as formas próprias a essa civilização “burguesa” e a herança sagrada que sobrevive nela e malgrado ela. Assim também, ele parece englobar no destino dessa civilização tudo o que subsiste das civilizações orientais, e isto, igualmente, sem fazer uma distinção entre suas estruturas sociais e seus núcleos espirituais.

Voltaremos a esta questão. Primeiro, revelemos outro aspecto desse livro, aspecto esse a que podemos subscrever quase que sem reservas: trata-se da crítica, muitas vezes magistral, de diferentes correntes do pensamento moderno. Évola não se põe no terreno das discussões filosóficas, pois essa filosofia moderna não é mais uma “ciência do verdadeiro” — ela nem sequer mais tem a pretensão de sê-lo —; ele a considera como um sintoma, como o reflexo mental de uma situação vital e existencial, essencialmente dominada pelo desespero: desde que negou a dimensão da transcendência, não pode haver senão impasses; não há mais saída para fora do círculo infernal da mente entregue a si mesma; tudo o que resta é a descrição da própria derrota. Como ponto de partida dessa análise, o autor escolhe a “filosofia” de Nietzsche, em quem ele descobre um pressentimento das realidades transcendentais, e como que uma tentativa de superar a ordem puramente mental, tentativa essa votada ao fracasso pela falta de uma diretiva espiritual.

Com a mesma acuidade, o autor analisa os fundamentos da ciência moderna. Deste capítulo, citaremos a seguinte passagem, que responde com pertinência às ilusões espiritualistas de certos meios científicos:

“...Deste último ponto de vista, a ciência mais recente não tem vantagem alguma sobre a ciência materialista de ontem. Com átomos e a concepção mecânica do universo, ainda se podia imaginar algo (ainda que de maneira muito primitiva); as entidades da última ciência psico-matemática, pelo contrário, são absolutamente inimagináveis; elas não constituem mais do que as simples malhas de uma rede fabricada e aperfeiçoada, não para conhecer, no sentido concreto, intuitivo e vivo do

termo — ou seja, segundo o único modo que tinha valor para uma humanidade não abastardada —, mas unicamente para ter um poder prático sempre maior, mas sempre exterior, sobre a natureza, que, em seu cerne, permanece fechada ao homem e mais misteriosa do que antes. Seus mistérios somente foram ‘encobertos’; o olhar foi distraído deles pelas realizações espetaculares da técnica e da indústria, num plano onde não se trata mais de conhecer o mundo, mas somente de transformá-lo para os fins de uma humanidade que se tornou exclusivamente terrena...

“Repitamos que é uma mistificação falar do valor espiritual da ciência recente porque nela, em vez da matéria, fala-se de energia, porque ela leva a ver, na massa, irradiações coaguladas, e quase que ‘luz congelada’, ou porque ela considera espaços com mais de três dimensões... Estas são noções que, uma vez colocadas no lugar das da física precedente, não mudam em absolutamente nada a experiência que o homem de hoje pode ter do mundo... Quando dizem-nos que não existe matéria, mas somente energia, que não vivemos num espaço euclidiano com três dimensões, mas num espaço ‘curvo’ com quatro ou mais dimensões, e assim por diante, as coisas permanecem como antes, minha experiência real não muda em nada, o sentido último daquilo que vejo — luz, sol, fogo, mar, céu, plantas que florescem, seres que morrem —, o sentido último de todo processo e fenômeno não tornou-se nem um pouco mais transparente para mim. Não se pode falar de um conhecimento que transcenda as aparências, que conheça em profundidade, no sentido espiritual e verdadeiramente intelectual do termo...”

Não menos pertinentes são as observações do autor sobre as estruturas sociais e as artes no mundo contemporâneo. Todavia, é-nos necessário fazer uma reserva no tocante a sua tese da “subjugação da força negativa” aplicada a certos aspectos da vida moderna. Citemos um exemplo típico:

“As possibilidades positivas (do reino da máquina) só podem dizer respeito a uma minoria exígua, a saber, os seres nos quais preexiste a dimensão da transcendência, ou nos quais ela pode ser despertada... Só eles podem dar um valor inteiramente diferente ao ‘mundo sem alma’ das máquinas, da técnica e das metrópoles modernas, em suma, de tudo o que é pura realidade e objetividade, que parece frio, inumano, ameaçador, privado de intimidade, despersonalizante, ‘bárbaro’. É precisamente aceitando inteiramente essa realidade e esses processos que o homem diferenciado poderá realizar sua essência e se formar a si mesmo segundo uma equação pessoal válida....

“Sob este aspecto, a própria máquina e tudo aquilo que, em certos setores do mundo moderno, foi formado conforme os termos de uma pura funcionalidade (mormente na arquitetura) pode se tornar símbolo. Enquanto símbolo, a máquina representa uma forma nata de uma adequação exata e objetiva dos meios a um fim, excluindo tudo o que é supérfluo, arbitrário, dispersante e subjetivo; é uma forma que realiza com precisão uma ideia (a do fim ao qual é destinada). Em seu plano, portanto, ela reflete de certa maneira o próprio valor que, no mundo clássico, possuíam a pura forma geométrica, o número como essência, assim como o princípio dórico do nada em excesso...”

Aqui, o autor se esquece de que o símbolo não é uma forma “objetivamente adequada” para um fim qualquer, mas uma forma adequada para um fim espiritual ou para uma essência

intelectual; se há coincidência, em certas artes tradicionais, entre a conformidade com um fim prático e a conformidade com o fim espiritual, é que neste caso o primeiro não contradiz o segundo, algo que não se poderia afirmar da máquina que, esta, não é concebível fora do contexto de um mundo dessacralizado. De fato, a forma da máquina exprime exatamente o que ela é, a saber, uma espécie de desafio lançado à ordem cósmica e divina; por mais que ela seja composta de elementos geométricos “objetivos”, tais como círculos e quadrados, em seu todo e por sua relação — ou sua não-relação — com a ambiência cósmica, ela não traduz uma “ideia platônica”, mas sim uma “coagulação mental” ou mesmo uma agitação ou uma astúcia. Há, por certo, casos-limite, como o de uma máquina ainda próxima de uma simples ferramenta, ou o de um navio moderno, cuja forma se adapta em certo grau ao movimento da água e do vento, mas isto só é uma conformidade fragmentária, e não contradiz aquilo que acabamos de dizer. Quanto à arquitetura “funcional”, incluído o urbanismo moderno, ela não pode ser chamada “objetiva” a não ser que se admita que seu próprio fim é objetivo, o que evidentemente não é o caso: toda arquitetura está co-ordenada com uma certa concepção da vida e do homem; ora, o próprio Évola condena o programa social subjacente à arquitetura moderna. Na realidade, a aparente “objetividade” desta só é uma mística às avessas, uma sentimentalidade congelada e disfarçada de objetividade matemática; viu-se, aliás, o quão rapidamente essa atitude se converte, em seus protagonistas, em um subjetivismo dos mais arbitrários e flutuantes.

Por certo, não existe forma totalmente separada de seu arquétipo eterno; mas esta lei demasiado geral não poderia ser invocada aqui, e isso, pela seguinte razão: para que uma forma seja um símbolo, é preciso que ela se situe em certa ordem hierárquica em relação ao homem. Distingamos, para sermos preciso, três aspectos do simbolismo inerente às coisas: o primeiro se reduz à própria existência de uma forma e, neste sentido, toda coisa manifesta sua origem celeste; o segundo aspecto é o sentido de uma forma, seu alcance intelectual, quer dentro de dado sistema, quer ainda em si mesma, por seu caráter em maior ou menor medida essencial e prototípico; enfim, há a eficácia espiritual do símbolo, que pressupõe, no homem que o utiliza, uma conformidade ao mesmo tempo psíquica e ritual com determinada tradição.

Insistimos neste ponto porque Julius Évola desconhece a importância crucial de um vínculo tradicional, ao mesmo tempo em que admite a possibilidade de um desenvolvimento espiritual espontâneo ou irregular, guiado por uma espécie de instinto inato e eventualmente atualizado pela aceitação da crise do mundo atual como uma *catarse* libertadora. Essa seria quase que a única perspectiva que permaneceria aberta ao “homem diferenciado” de nosso tempo, pois o pertencimento a uma religião se reduz, para Évola, à integração num meio coletivo em maior ou menor medida decadente, ao passo que a possibilidade de uma iniciação regular deveria ser descartada:

“...Tenhamos em consideração que, em nossos dias, ela (essa possibilidade) na prática deve ser excluída, ou quase, dada a inexistência quase completa das respectivas organizações. Se as organizações desse tipo sempre tiveram, no Ocidente, um caráter em certa medida subterrâneo, por causa do caráter da religião que veio a predominar ali, e de suas iniciativas de repressão e de perseguição, nos últimos tempos elas desapareceram inteiramente. No tocante a outras regiões, sobretudo o Oriente, essas organizações tornaram-se ali sempre mais raras e inacessíveis, exceto quando as forças das quais elas eram os veículos se retiraram delas, paralelamente ao processo geral de degenerescência e de modernização que terminou por invadir mesmo essas regiões. Em nossos dias, mesmo o Oriente não é mais capaz de dar

outra coisa senão derivados ou um “regime de resíduos”; é-se forçado a admitir isso sem precisar mais do que considerar o nível espiritual dos Asiáticos que começaram a exportar e a divulgar entre nós a sabedoria oriental...”

Este último argumento não é de forma alguma conclusivo: se os Asiáticos em questão fossem os verdadeiros representantes das tradições orientais, divulgá-las-iam eles? Mas mesmo que Évola tivesse razão com seu juízo das organizações tradicionais enquanto agrupamentos humanos: seu modo de ver nem por isso deixa de comportar um grave erro de ótica, pois por tanto tempo quanto uma tradição conserva intactas suas formas essenciais, ela não cessa de ser a garantidora de uma influência espiritual — ou de uma graça divina — cuja ação, se não é sempre aparente, supera incomensuravelmente tudo o que está no poder do homem. Sabemos bem que existem métodos os vias, como o *Zen*, que se baseiam no “poder de si mesmo” e que se distinguem nisso de outras vias, que se baseiam no “poder do outro”, ou seja, que recorrem à Graça; mas nem umas nem outras se situam fora do arcabouço formal de determinada tradição. O *Zen*, em particular, que nos oferece talvez o exemplo mais notável de uma espiritualidade não formal, é perfeitamente, e mesmo particularmente, consciente do valor das formas sagradas. Transcende-se as formas, não rejeitando-as de antemão, mas integrando-as em suas essências supra-formais.

Aliás, o próprio Évola define a função mediadora da forma quando ele fala do papel do “tipo” espiritual, que ele opõe ao indivíduo ou à “personalidade” no sentido profano e moderno do termo: “O tipo (*la tipicità*) representa o ponto de contato entre o individual e o supra-individual, o limite entre os dois correspondendo à forma perfeita. O tipo desindividualiza, no sentido de que então a pessoa encarna essencialmente uma ideia, uma lei, uma função...” O autor explicita bem que o tipo espiritual situa-se normalmente no âmbito de uma tradição, mas ele não conclui, aparentemente, pela natureza típica, ou seja, implicitamente supra-individual, de toda forma sagrada, sem dúvida porque não está considerando aquilo que as religiões monoteístas chamam de revelação. Ora, é inconsequente admitir a “dimensão transcendente do ser” — em outras palavras, a participação efetiva do intelecto humano no Intelecto Universal — sem admitir igualmente a revelação, ou seja, a manifestação desse Intelecto ou Espírito em formas objetivas. Há uma relação rigorosa entre a natureza supra-formal, livre e indeterminada do Espírito e sua expressão espontânea — portanto “inspirada pelo Céu” — em formas necessariamente determinadas e imutáveis. Por sua origem, que é ilimitada e inexaurível, as formas sagradas, ainda que limitadas e “detidas”, são os veículos de influências espirituais, portanto, de virtualidades de infinito, e, a esse respeito, é totalmente impróprio falar de uma tradição da qual não existiria mais do que a forma, o espírito tendo se retirado dela como a alma que deixou um cadáver: a morte de uma tradição sempre começa pela corrupção de suas formas essenciais.

Segundo todas as profecias, o depósito sagrado da Tradição integral subsistirá até o fim do ciclo; isso significa que sempre haverá, nalgum lugar, uma porta aberta. Para os homens capazes de superar o plano das cascas exteriores, e animados de uma vontade sincera, nem a decadência do mundo circundante, nem o pertencimento a dado povo ou dado meio constituem obstáculos absolutos.

Quaerite et invenietis

Voltemos um momento ao título do livro de Évola: o adágio segundo o qual deve-se “cavalgar o tigre” se não se quer ser dilacerado por ele comporta, evidentemente, um

sentido tântrico; o tigre é então a imagem da força passional que se deve domar. Podemos nos perguntar se essa metáfora convém realmente à atitude do homem espiritual para com as tendências destrutivas do mundo moderno: observemos primeiro que não é qualquer coisa que é um “tigre”; por detrás das tendências e das formas que Julius Évola considera, não encontraremos nenhuma força natural e orgânica, nenhuma *shakti* dispensadora de potência e de beleza; ora, o homem espiritual pode usar *rajas*, mas ele deve rejeitar *tamas*; enfim, há formas e atitudes que são incompatíveis com a natureza íntima do homem espiritual e com os ritmos de toda espiritualidade. Na realidade, não são as características particulares, artificiais e híbridas do mundo moderno que nos podem servir de suporte espiritual, mas sim aquilo que, neste mundo, é de todos os tempos.

Extraído de *Aperçus sur la Connaissance Sacrée*,
de Titus Burckhardt, Archè, Milão, 1987.
Todos os direitos reservados para World Wisdom Inc (EUA).
Tradução de Beatriz Becker para a Editora Stella Maris.