

ELEMENTOS DE TIPOLOGIA ESPIRITUAL

Olavo de Carvalho

Apresento nas páginas seguintes um esboço elementar da tipologia espiritual tradicional, particularmente hindu. Tipologia que distingue os homens segundo sua maior ou menor proximidade das metas supremas da existência, e assim permite compreender como, por que e em que sentido um homem pode ser melhor que outro, espiritualmente.

É um trabalho meramente informativo e de ocasião. Não tem outro intuito senão ajudar o leitor a vislumbrar algo da profunda verdade psicológica — mas também cosmológica e metafísica — que se oculta na idéia tradicional das castas. De outro lado, não é uma exposição sistemática e científica, mas informal e provisória.

O motivo para redigir uma apresentação popular de uma idéia tão grande e elevada é necessidade que sinto de fazer ver a uma mentalidade cada vez mais inclinada a um igualitarismo *cambalache* a verdade, aliás óbvia, de que alguns homens *são* melhores que os outros.

Tenho encontrado reações adversas e hostis quando digo, em conferências, que Homero, São Paulo Apóstolo, Dante ou Ramakrishna são melhores do que o distinto público. Um surdo rumor percorre então a platéia, onde se destacam cochichos do tipo: “Ele está querendo nos provocar”. Quando prossigo, afirmando que acho justo e lógico que no Paraíso celeste Santa Tereza e Shankaracharya, São Francisco de Assis e o profeta Isaías tenham um lugar muitíssimo mais alto do que a minha não obstante honrada pessoa, o rumor se transforma em gritos de indignação. E quando, finalmente, completo, declarando que mesmo neste mundo terrestre me parece inteiramente correto e desejável que Moisés, São Luís, Felipe II ou Júlio César tivessem mais poder e até mais dinheiro do que eu, a indignação cede lugar ao mais total desencanto; e no silêncio consternado que se segue, vejo olhos baixos e cabeças que sacodem, constatando: “É louco, coitado.”

Cambalache, se o leitor não sabe, é uma palavra espanhola que significa troca de objetos sem valor por objetos de valor nenhum. É também o título de um tango argentino:

*Todo és igual,
nada és mejor,
lo mismo un burro
que un grán professor.*

O *cambalache* é o estado de espírito que precede a inversão completa: passa-se da mixórdia indiferenciada à afirmação dogmática de uma hierarquia de cabeça para baixo. O sujeito convicto de que “*todo és igual*” está preparado para crer, no instante seguinte, que o mais cristão dos apóstolos era Judas e que o verdadeiro sentido espiritual do amor é o do Marquês de Sade.

Para algumas almas apenas de leve contaminadas por esse estado de espírito, a doutrina hindu das castas talvez surja como um oportuno revigorante do bom senso.

Procurei basear a exposição nas melhores fontes hoje disponíveis em línguas ocidentais (porque não entendo sânscrito), mas as citações que faço nas notas são apenas sugestivas, não exaustivas. Porém melhor do que tudo o que eu poderia ter obtido de fontes escritas foi o que pude aprender, em conferências e encontros pessoais, com Swami Dayananda Sarasvati, diretor de uma Academia de Estudos Védicos em Bombaim, um dos raros verdadeiros sábios e homens espirituais que encontrei neste mundo. Não há como agradecer o que ele me ensinou, nem como aliviar as saudades que deixou em mim e em muitos outros brasileiros que tiveram a oportunidade de conhecê-lo nas três visitas que ele fez ao nosso país.

Uma outra advertência é necessária.

A idéia das castas foi muitas vezes apresentada ao público sob a ótica de um viés interessado, seja em denegrir os valores das civilizações orientais, seja em manipulá-los a serviço de organizações e doutrinas ocultistas que de oriental não têm nada. Por isto ela se recobriu, ora de uma tonalidade repugnante e odiosa aos olhos da nossa mentalidade ocidental igualitária e democrática, ora de um falso verniz sentimentalista e misticóide que pode ser muito atrativo para as alminhas desamparadas, mas que nada tem a ver com o espírito hindu, todo feito de rigor e austeridade.

Por isso, foi necessário, aqui e ali, completar a exposição com algumas comparações, distinções e justificações, que acredito estarem certas, mas que são de minha exclusiva responsabilidade, não comprometendo em nada as fontes que cito.

Acredito sempre que as comparações ajudam a fazer ver, por similaridade ou contraste, porém às vezes ao preço de nos afastar um pouco do assunto central. Por isto procurei puxá-las para as notas de pé de página.

Antes de encetar a leitura, é preciso, também e enfim, que o leitor tome em consideração o seguinte ponto:

As tradições religiosas mais próximas de nós, como a cristã e a islâmica, afirmam a igualdade radical das criaturas humanas perante Deus, e isto certamente influenciou as nossas atuais concepções de democracia e justiça social. Mas esse igualitarismo jamais negou que existisse, em alguns homens, uma superioridade espiritual. “Muitos são chamados, mas poucos os escolhidos” é uma sentença cristã que já diz o bastante. E no Islam vigora a máxima corânica de que todos os homens são iguais, “exceto na piedade”.

Ocorre, apenas, que, no mundo cristão e islâmico, a hierarquia da piedade não procura se refletir diretamente na escala exterior de poderio político e social. As duas hierarquias, a da grandeza perante Deus e a da grandeza perante os homens, seguem duas linhas, que ora coincidem, ora divergem, ora se aproximam, ora se afastam. No Cristianismo, isto faz parte do espírito da própria religião, pois “Meu Reino não é deste mundo” e “Dai a César o que é de César”. A Igreja pode interferir na vida política, e de fato o faz, mas isto não é para ela uma obrigação primeira: o Cristianismo é essencialmente um meio de salvação estendido à alma individual, e não uma “Lei”, no sentido mosaico, destinada à organização da sociedade. Já no Islam, o problema se coloca de outra maneira, porque, ao contrário do Cristianismo, a Lei islâmica é, desde logo, uma legislação social explícita. Para o cristão, não há inconveniente maior em viver num país cujo governo não seja cristão — como de fato a Igreja nasceu e cresceu sob o governo dos Césares. Mas, para o mussulmano, não basta que as almas sejam islâmicas: a sociedade e o governo têm de ser islâmicos, porque assim manda o Corão. A definição de tirano, no Islam, é: “aquele que permite o que Deus proíbe ou proíbe o que Deus permite”. Por isto, aparentemente, no mundo islâmico a hierarquia espiritual deveria coincidir com a hierarquia política e social, mas de fato isto não acontece, porque a Lei islâmica enfoca apenas os atos exteriores, manifestos, e não as intenções íntimas, que só Deus conhece. Daí que, pela natureza das coisas, santidade e poder ora coincidam, ora divirjam, como se vê, na História islâmica, pelo fato de que muitos homens santos foram governantes e outros foram enforcados pelos governantes.¹

Em suma: nem o Islam nem o Cristianismo procuram implantar na sociedade uma estrutura hierárquica onde os postos mais altos da vida política e social estejam sempre e necessariamente destinados aos tipos espirituais mais elevados. Mas isto não impediu que ocasionalmente — e até com certa frequência — os melhores estivessem nos mais altos postos.

A diferença entre essas tradições e a hindu, no caso, é que o hinduísmo é explícito na exigência de uma concordância perfeita e literal entre as duas hierarquias. Os *bráhmana*, a casta

¹ Sobre a concepção islâmica da sociedade e da política, v. Louis Gardet, “Islam et Democratie”, em *Révue Thomiste*, 1946, II.

mais espiritualizada, têm a seu encargo o comando da sociedade. Mas isto não impediu que, ocasionalmente, homens de elevada espiritualidade surgissem nas castas inferiores, nem que fossem venerados por todos. Nem que a concepção do *dharmā* (v. explicação no texto) constituísse um contrapeso igualitário aos excessos do rigorismo hierárquico.

Na inumerável variedade das formas de existência social possíveis ao homem, todas as soluções têm sua razão de ser e sua parcela inevitável de erro, que não compromete o valor do conjunto. No todo, os desequilíbrios se compensam mutuamente.

O que nunca aconteceu, em parte alguma, o que jamais se viu em qualquer organização social tradicional, foi algo que somente o século XX foi capaz de inventar: hierarquias sociais invertidas como as do comunismo e do nazismo, onde a espiritualidade é uma vergonha e a santidade um crime.

I

Um primeiro critério para a avaliação do nível espiritual de uma pessoa está em averiguar o objetivo principal que consciente ou inconscientemente comanda suas ações, sendo este objetivo definido nos termos de uma das *quatro metas fundamentais do homem* no Hinduísmo²:

1. o *prazer* (sexo, diversões, esportes, comida e bebida, consumo, belezas, força física);
2. o *sucesso* (riqueza, eficiência prática, poder, aprovação do grupo social);
3. o *dever* (contribuição à cultura, à história, aos valores ou ao progresso da coletividade e da humanidade);
4. a *libertação* ou realização espiritual, tal como é definida nos grandes tratados de mística hindu e universal.³

O que quer que digam os adeptos incondicionais do *cambalache*, a diferença de valor entre esses objetivos é clara. Dize-me o que almejas, e eu te direi quem és.

As quatro metas delinham respectivamente, na doutrina hindu, a psicologia das quatro castas: os *śūdra* ou casta inferior (serviçais, braçais); os *vāishya* (lavradores, artesãos, gente do comércio e indústria em geral); os *kshatriya* (nobres e guerreiros), e os *brāhmana* ou clérigos.⁴ Há ainda os *pārias* e a “não casta” denominada *hāmsa*. Ambos escapam da presente tipologia, os primeiros por baixo e a segunda por cima: os *pārias* porque sua psicologia é demasiado dispersa e aleatória para que se possa discernir nela qualquer objetivo predominante; e os membros do *hāmsa* porque, já tendo alcançado a libertação — ou União, como também a denomina a doutrina hindu —, não têm pontos de comparação suficientemente claros na psicologia das castas.

Aqui é preciso fazer duas observações. Primeira: que no Hinduísmo as quatro metas são consideradas igualmente legítimas e desejáveis, malgrado as diferenças de valor. Dentro dos limites da lei e da segurança pública, a busca do prazer ou do sucesso é tão decente quanto qualquer outra coisa. A religião apenas acrescenta que os três primeiros objetivos da lista são limi-

² V. Huston Smith, *The Religions of Man*, New York, Harper & Row, 1950 pp.16-25, e também Philippe Lavastine, “Tri-Varga (Les Trois Valeurs)”, em René Alleau et Marina Scirabine (éd.), *René Guénon et l'Actualité de la Pensée Traditionnelle*, Actes du Colloque International de Cerisy-La Salle, 1973, Milano, Arché, 1980, pp. 69-78

³ Compreendendo, portanto, os três objetivos: infinito ser, infinito conhecimento, infinita beatitude (Sat, Chit, Ananda); ou, em termos cristãos, a realização dos três atributos, v. René Guénon, *La Métaphysique Orientale*, Paris Éditions Traditionnelles, 1976 (1^a Éd., 1931).

⁴ No sentido amplo do termo francês *clere*, isto é, incluindo desde o simples “letrado” até os mestres espirituais, e sem a acepção restritivamente escolástica e latina que lhe deu Julien Bonda no seu famoso *La Trahison des Cleres* (1927).

tados. Com o tempo, o homem acaba por se cansar deles e descobre que, por trás de todo o seu esforço para atingi-los, o que ele verdadeiramente almejava era a libertação. As outras metas são símbolos: a libertação é a realidade que simbolizam. Os *brâhmana* são homens que sabem que procuram aquilo que os outros procuram sem saber. Por isto seu nome vem do *Brâhman*, a Suprema Realidade, o Infinito Metafísico. Mas, como a libertação é a meta final da espécie humana, ela não poderia deixar de ser, em última instância, o objetivo da espécie humana inteira: com o tempo, todos os homens serão *brâhmana*, mas na prática, dentro das condições de vida na Terra, só uns poucos podem sê-lo; os demais só o serão no outro mundo ⁵.

No contexto hindu, o fato de que um homem se dedique à busca de um ou de outro objetivo não é, em si, motivo de louvor nem de censura: é apenas o sinal de que ele pertence a uma casta e não a outra. A superioridade intrínseca de uma casta não pode pesar no julgamento dos atos individuais e voluntários, porque a casta é uma herança e um destino, anterior a todos os atos. O julgamento moral funda-se em quatro padrões ou critérios morais diferentes, um para cada casta ⁶. A meta do homem na vida define a lei pela qual será julgado e os limites da sua obrigação moral. Evidentemente, a regra para a busca do prazer não pode ser a mesma que rege o comércio, a guerra ou a vida espiritual.

Mas, se cada casta possui a sua fórmula própria de direitos e deveres, há uma lei que é igual para todos: a “retidão”, ou *Dharma* ⁷. O *Dharma* ordena fidelidade absoluta ao próprio destino, o que vale dizer: ao código da própria casta. O homem da casta inferior, se for fiel ao seu *Dharma*, tem o direito e o poder de enfrentar mesmo um da casta superior, em pé de igualdade. O *Dharma* é a lei Suprema porque todas as diferenças humanas, mesmo as diferenças de hierarquia baseadas numa Lei Sagrada, se anulam em face do Infinito. Fruto da Misericórdia dos Céus para com a relatividade humana, o *Dharma* compensa e abranda os rigores de um sistema social rigidamente estratificado.

A segunda observação é que as castas não são classes sociais, mas tipos espirituais. Elas só coincidem com camadas sócio-econômicas separadas e distintas no caso das sociedades tradicionais onde a Lei o estabeleça explicitamente. É o caso da sociedade hindu, como o foi, ao menos parcialmente, o da Cristandade medieval. A formação desse tipo de sociedade demanda algo como uma “especialização genética” que só se pode obter num meio cuja estabilidade e homogeneidade sejam garantidas ao longo dos séculos por um governo teocrático baseado numa Lei religiosa. Em todas as demais sociedades, tipos humanos das quatro castas encontram-se misturados em todas as classes sociais. ⁸ Hoje em dia, fora da Índia, só existe identidade de castas e classes sociais em algumas tribos indígenas.

Complementando esta observação, nunca é demais acrescentar que a distinção das castas segundo o seu grau espiritual é em si um critério próprio da mentalidade *brâhmana*, e que

⁵ Não se trata, absolutamente, de “reencarnação”, no sentido corrente da palavra. Cf. René Guénon, *L’Homme et son Dévenir selon le Védânta*, Paris, Éditions Traditionnelles, 5e. Éd., 1976 (1e. Éd., 1925) Chap. XVII (“L’évolution postume de l’être humain”).

⁶ Entre os pensadores europeus deste século, aquele que mais sofreu influência da doutrina hindu acerca do *Dharma* foi o espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), que inclusive lhe deu algumas aplicações no domínio estético e ético, interessantes para a compreensão deste ponto. Cf. *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, t. II, pp. 33 ss. e pp. 403 ss.. Ortega era um leitor atento dos clássicos hindus, e um exame da sua obra sob este aspecto revelaria facetas ainda mal compreendidas de uma obra que tem mais valor do que parece.

⁷ V. *Brihadaranyaka Upanishad*, I, IV, 14.

⁸ A rigor, seria mais certo dizer que a população mundial é hoje composta quase que exclusivamente de *váishyas* e *shudras*; segundo alguns, somente de *shudras*. As formidáveis misturas de povos e culturas, do dia para a noite e sem o menor cuidado de preparar para isto as almas dos indivíduos, acaba por criar um tipo desarraigado, descentrado e desorientado que, na melhor das hipóteses, consegue equilibrar-se ao nível da materialidade, sendo nisto um *shudra*. Mas, dentro desta população predominantemente *shudra*, há indivíduos que, guardadas as proporções, têm relativamente aos demais, uma estrutura que equivale analogicamente à de *kshatriya* ou de *brâhmana*. Esta definição deve ser levada em conta em tudo o que dissermos neste trabalho. Portanto, ao falarmos de *brâhmana*, fora de contexto particularmente hindu e tradicional, o que queremos designar é um indivíduo que, em relação a seu meio, e *mutatis mutandis*, desempenhe a função de *brâhmana*.

por isto só pode ser plenamente reconhecida e aplicada numa sociedade dirigida por brâmanes. Nas sociedades dominadas por outras castas — ou, dito de outro modo, nas sociedades onde a classe dominante não coincide com a casta superior —, o critério de diferenciação das camadas sociais obedece, na prática e na teoria, ao critério da classe dominante, seja ele ostensivo ou tácito. O capitalismo e o socialismo são igualmente *váishya* (o desprezo marxista pelo *Lumpenproletariat* reflete a consciência de superioridade do “proletariado organizado” em face do *shudra*; a capacidade de organização é um traço *váishya* característico, se bem que a noção atual de proletariado — e a coisa que ela designa — não correspondam plenamente a nenhuma das castas, misturando elementos *váishyas* e *shudras* a uma gota de mentalidade pária). Não é de estranhar que ambos esses regimes, portanto, aceitem sem discussão um critério puramente econômico-político de distinção das camadas sociais, e que a única divergência diga respeito a se os *váishyas* pobres devem servir aos *váishyas* ricos ou cortar-lhes o pescoço e repartir suas propriedades⁹. Como a meta dos *váishyas* é econômica, eles acreditam que economia é a coisa mais importante do mundo e que nela reside a explicação de todas as coisas. Neste sentido, os economistas liberais são tão marxistas quanto os comunistas.

II

Podemos agora tratar dos critérios de reconhecimento do objetivo predominante em cada pessoa, e em seguida definir um pouco mais a psicologia dos quatro tipos.

Reconhecer a meta por trás dos atos pode ser, conforme o caso, muito fácil ou muito difícil.

Há algo dos objetivos que se filtra necessariamente no comportamento de um homem, e que permite que os outros formem dele um consenso do tipo: “Ele só pensa em dinheiro”. É uma evidência do senso comum, e independe totalmente de que a pessoa em questão tenha jamais declarado expressamente seu amor ao dinheiro.

Mas o objetivo pode ser velado por cinco fatores:

Primeiro, o fingimento. Um homem pode ter um certo objetivo, mas, se acreditar que este é mal visto no ambiente que frequenta, fará todo o possível para dar a entender que sua meta na vida é totalmente outra. Isto acontece nos meios fortemente carregados de moralismo ou hipocrisia, mas todos os meios são um pouco assim; e, para complicar o caso, nem sempre se trata de preconceitos em favor dos objetivos superiores: são freqüentes os casos de pessoas que, sendo intelectuais ou místicas num meio grosseiro e vulgar, procuram fazer-se passar por tipos comuns de buscadores do prazer ou carreiristas mundanos. Acreditam que assim serão mais facilmente aceitos, sem reparar que o esforço de adaptação forçada poderá ser desastroso para a sua personalidade. Para complicar ainda mais, se a pressão do meio for muito forte, o comportamento fingido poderá ser introjetado, para dar verossimilhança ao disfarce, e acabar constituindo uma espécie de subcaráter, que lança raízes profundas e procura desalojar o caráter verdadeiro. Não é preciso realçar o papel que as dificuldades de harmonizar uma meta pessoal com os hábitos e preferências do meio podem desempenhar na etiologia das neuroses.

⁹ O surgimento, com Marcuse e outros, de uma “ideologia pós-marxista” que se faz porta-voz das reivindicações de *shudras* e *párias*, é o primeiro sinal do fim do domínio *váishya* no Ocidente. Com a “liberação sexual” e com o advento da ideologia de auto-afirmação narcisista (Cf. Christopher Lasch, *A Cultura do Narcisismo. A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*, trad. Ernani Pavanelli Moura, Rio, Imago, 1983), estamos em plena transição da revolução *shudra* à revolução dos *párias*, que porá fim ao presente ciclo, desde que, por sua própria natureza, o governo *shudra* não pode durar mais do que um tempo muito breve.

Em segundo lugar, uma pessoa pode estar em crise, e confusa, e hesitar entre dois objetivos, um que ela já conhece mas que parece ter esgotado seu interesse (embora não o suficiente para que ela possa abandoná-lo com total desapego), e um outro que atrai seu interesse mas que ela, a rigor, não conhece ainda ou não entende plenamente. Seu comportamento nesta fase pode ser incoerente. Se no caso anterior o observador tinha de discernir entre um objetivo falso e um verdadeiro, aqui ele tem de descobrir a dialética de dois objetivos verdadeiros em conflito, e prever de algum modo o desenlace.

Em terceiro lugar, a adoção de um objetivo superior nem sempre implica o total abandono dos objetivos inferiores, mas apenas um deslocamento, um rebaixamento da sua posição no quadro total dos interesses e da distribuição das forças. Esses encavalamentos tornam difícil o diagnóstico, que depende então de um senso das proporções e da harmonia da visão de conjunto.

Em quarto lugar, e como variante do caso anterior, pode ser que um objetivo se expresse materialmente através de meios de ação que seriam mais próprios de um outro objetivo. Um homem cuja meta verdadeira seja servir à coletividade pode tentar fazê-lo através da indústria, que é normalmente um meio de ganhar dinheiro; a psicologia *váishya* não explica tudo do comportamento de Henry Ford; assim como a busca do prazer aparente pode ocultar, no fundo, alguns objetivos espirituais, e por isto não se pode explicar um Henry Miller pela psicologia *shudra*. Os casos de líderes políticos que fazem discursos pelo bem da coletividade como simples meio de ganhar fama e dinheiro caem na categoria do fingimento e nada têm a ver com o que estamos falando.

Em quinto e mais importante lugar, está o fato de que, como diz o samba ¹⁰, “quem não conhece não pode reconhecer”: somente as pessoas identificadas com os objetivos mais altos podem diagnosticar com certeza os objetivos mais baixos de outras pessoas. Isto porque os objetivos mais altos envolvem motivações mais finas, mais abstratas, mais sutis, que pareceriam inverossímeis aos olhos de homens movidos por intuítos mais grosseiros. Excetuando-se os casos em que tais homens possuam uma certa qualidade especial, na verdade um objetivo superior latente, que as habilite a sentir quase que instintivamente um temor reverencial na presença de pessoas espiritualmente superiores (e esta belíssima qualidade humana é hoje sufocada sob a pressão do igualitarismo *cambalache* e das exigências de auto-afirmação narcisística), eles tendem a atribuir motivações inferiores às pessoas superiores. Fazem isto pela simples razão de que lhes é impossível supor que alguém se interesse real e sinceramente pelo que está para além da sua própria esfera de interesse. Veremos adiante que os quatro tipos não se definem somente por seus objetivos, mas por diferenças de percepção do real; o que para uns é a realidade mais concreta e palpável, para outros é um sonho distante, uma abstração inatingível ¹¹.

Uma conseqüência óbvia desses cinco obstáculos é que o estudioso da ciência dos tipos dependerá menos da “observação”, no sentido corrente, do que da amplitude e universalidade da sua própria perspectiva interior. Além de ser tipologicamente um *brâhmana* (ou pelo menos um *ksatriya* com forte propensão espiritual, capaz de reconhecer seu superior imediato), é bom que ele tenha, ao longo da vida, passado pela experiência da busca das três primeiras metas, e em seguida abandonado as inferiores pela superiores, guardado viva lembrança das crises de transição. Certa vez perguntaram a um grande *shêikh* (mestre espiritual) muçulmano (não recordo qual, mas provavelmente Ali Bin’Uthman Al-Hujwiri), quem seria o melhor dos *shêiks*. Ele

¹⁰ De Chico Buarque de Holanda.

¹¹ As explicações pejorativas — ou, como se diz hoje, “reducionistas” — das ações de grandes homens provêm de que aqueles que as emitem estão severamente limitados pela ótica da sua própria casta, que não lhes permite crer na realidade de motivações mais altas do que as suas. Essas explicações são puramente projetivas, mas quando seus autores têm talento literário logram fazê-las aceitar como teorias respeitáveis, com a cumplicidade do público invejoso, que encontra nelas alívio e proteção contra o vago sentimento de culpa inerente à inépcia espiritual. Nietzsche e E. M. Cioran são *shudras* que, impedidos de entrar no templo *brâhmana*, atiram pedras às vidraças, sob os aplausos do proletariado intelectual.

respondeu: “aquele que tiver cometido todos os pecados e depois encontrado o caminho do arrependimento; assim ele conhecerá melhor todas possibilidades de erro de seus discípulos”.

Se o diagnosticador não obedecer a essa condição — se ele for um homem que jamais se interessou pelos objetivos inferiores —, pode ser que ele simplesmente não consiga enxergar o que está abaixo dele. Comportamentos voltados a objetivos inferiores, embora ele esteja ciente da sua existência, hão de parecer-lhe demasiado grosseiro ou incongruentes para poderem ser verossímeis. Muitos homens espirituais são dotados de um “senso das formas” que lhes permite identificar um tipo certeira à primeira vista,¹² mas outros não têm esta capacidade ou não conseguem aplicá-la no momento desejado. A conquista de um alto grau espiritual não traz necessariamente um desenvolvimento extensivo e atualizado de todas as capacidades humanas (embora o faça em princípio e em potência); e temos o exemplo de um grande homem espiritual, René Guénon, que era e se confessava notavelmente destituído de intuição psicológica.

III

Se o diagnosticador tem as condições requeridas, e se, por outro lado, não possui ainda o dom do reconhecimento imediato e intuitivo das formas¹³, há algumas perguntas que poderão ajudar a direcionar o seu olhar e favorecer o despertar da intuição.

Um bom começo é perguntar se não se está diante de um dos quatro primeiros obstáculos mencionados. Em caso de dúvida, é preciso estar ciente de que aquilo que verdadeiramente importa não é o objetivo mais *constante*, no sentido quantitativo da coisa (porque um objetivo menor pode ocupar um homem por bastante tempo, por motivos contingentes), e sim o objetivo mais *importante*, aquele que pesa mais nas decisões de maior gravidade e nas grandes crises e transições da vida. Quando tudo parece perdido, que é que uma pessoa luta mais intensamente para conservar? Qual a perda que ela mais teme? Um homem confortavelmente instalado nas garantias e comodidades de uma vida burguesa pode se interessar por muitas coisas, superficialmente, mas, se toda essa segurança desabasse, com que é que ele haveria de estar verdadeiramente preocupado? Ortega y Gasset disse que as únicas idéias que valia a pena discutir eram “as idéias dos naufragos”, as idéias que não desaparecem do foco de atenção no momento de crise e desespero. E um grande *shéikh sufi* disse que, se um homem tivesse apenas alguns momentos para viver e se lembrasse de invocar a Deus, ele teria cumprido integralmente a finalidade da existência.¹⁴

Para não ser enganado por falsos objetivos superiores, o diagnosticador deve também ter em vista se, nas horas de transição, uma pessoa, *tendo os meios* e tendo até mesmo motivos externos razoáveis para buscar um objetivo inferior, renuncia a ele de bom grado por um objetivo superior.

A expressão superior “de bom grado” é a chave do diagnóstico. Toda renúncia é forçosamente dolorosa, e às vezes é difícil dizer se uma pessoa fez de boa ou má vontade. Para afastar a hipótese de fingimento (fingimento diante dos outros ou de si mesmo), é preciso ter em mente que na falsa renúncia existe um quê de amargura, de revolta, e não apenas a natural tristeza de uma perda. Então o novo objetivo tenderá a ser adotado com uma espécie de zelo rancoroso e

¹² Um grande espiritual que teve este sentido no mais alto grau foi Mohyieddin Ibn’Arabi (560 H./ 1165 A.D.).

¹³ Ao falarmos em “formas”, no caso, não nos referimos somente à forma corporal ou facial - seja no todo ou nos detalhes, como as linhas das mãos -, mas à forma global de existir, à “harmonia existencial” da pessoa.

¹⁴ Para quem conhece astrologia, um bom critério são os trânsitos graves de Saturno (ou sobre Saturno natal): Que é que, durante esse período, uma pessoa luta para conservar? Que é que ela *consegue* conservar ao fim desse trânsito? *Este* é o seu objetivo predominante. Parece-nos que trânsitos graves de Plutão podem esclarecer isto melhor ainda, mas é só uma hipótese.

artificial, para não dizer teatral. Na verdadeira renúncia, predomina, apesar da dor, um elemento de esperança e de viril afirmação do futuro. A renúncia sincera não procura destruir o passado, mas o supera e absorve na meta superior. Ela já tem em si algo de uma vitória, que torna o esforço um antegosto dos frutos. Ela é consciente de que Deus devolve em cêntuplo aquilo a que renunciamos por Ele.

É preciso também, e no mesmo sentido, afastar a hipótese de um equívoco na opção: um homem pode renunciar “a tudo” por uma falsidade, e mesmo quando desiludido persistir no erro, por orgulho. Importa menos saber *a quê* um homem renuncia, do que saber *pelo quê* ele renuncia. Renúncia não é masoquismo, e falsos motivos superiores, baseados com um auto-engano teimoso e orgulhoso, são indício seguro de regressão a um objetivo mais baixo. Um modo de tirar isto a limpo é ver se aquilo que a pessoa ganhou com sua renúncia não é espiritualmente inferior àquilo a que renunciou. A renúncia não é só um ato moral, mas um ato cognitivo, uma subida na escala dos graus de abstração, um acesso à universalidade. Como disse Frithjof Schoun, “não existe verdadeira humildade fora do senso das proporções e do senso do real. Não existe renúncia fora de uma escala real de valores.

Para dar um exemplo que tornará as coisas mais claras, muita gente, na sociedade moderna, tem renunciado a bens e posições para “seguir uma via espiritual”. Casos recentes e famosos são os de Roger Garaudy e Tage Lindblom. Ambos eram comunistas, ambos intelectuais famosos e ocupantes de cargos de liderança no Partido Comunista de seus países: Garaudy no da França, Lindblom no da Suécia. A notícia de suas conversões ao Islam foi um escândalo nos meios literários e políticos. Eles não tiveram modo de renunciar às posições e à popularidade, para seguir uma via religiosa. Na sua conversão, como se vê pelas obras que publicaram depois, houve uma influência muito forte da espiritualidade *sufi*.¹⁵ Ao lermos essas obras, notamos, porém que, de um lado, a mudança não acarretou nenhum empobrecimento intelectual, e sim um enriquecimento; de outro lado, vemos que ela não representou uma ruptura com todo o passado de ambos, mas sim uma “assunção”, ou, se quiserem, uma superação dialética, que integrou toda sua obra passada num nível superior de esforço que não nega uma vida, mas representa o seu coroamento e seu prêmio. Garaudy e Lindblom não renunciaram à realidade por um sonho: renunciaram a uma revolta parcial e subjetivista contra a sociedade moderna, pela afirmação positiva de valores que transcendem infinitamente essa sociedade. Sua conversão não é a negação da revolta anterior, mas a passagem a um nível de compreensão e de ação. Por isto seu passado político e intelectual não foi extinto, mas surgiu purificado e reiluminado por uma coerência levada até o fim.

Por outro lado, milhares de jovens e adultos estão abandonando sua família, seus estudos, seus deveres, para filiar-se às hostes dos Moon, Rajneesh, Idries Shah, Meninos de Deus, Scientology, Gurdjeff, etc. Que é que acontece? Acontece que essas pessoas passam por mudanças psicológicas tão profundas, que se tornam irreconhecíveis para seus parentes e antigos amigos. Não são apenas suas idéias e sentimentos que mudam: muda sua voz, muda seu olhar, muda sua expressão, muda a personalidade inteira. E, quando alguém critica sua nova opção, essas pessoas se mostram incapazes de discussão racional: o cérebro entra em paralisia, elas recusam pensar, repetem fórmulas aprendidas e refugiam-se dentro de seus pretensos “estados contemplativos”. A síndrome da “mutação da personalidade” alastrou-se tanto pelos Estados Unidos, que já é matéria de pesquisas neurológicas e psiquiátricas nas Universidades de Denver e Oregon. E criou-se um termo técnico para designar o deslocamento global de percepção da realidade, que é o sintoma mais característico: *informatic disease*, “doença informática”. Essas pessoas tornam-se como computadores nos quais se tivesse mudado o programa; elas são incapazes de registrar os dados do programa antigo. Seu passado não foi reinterpretado, nem superado: foi apagado. Elas não renunciaram à irrealidade, mas renunciaram à realidade como um

¹⁵ V. Tage Lindblom, *La Semilla y la Cizania*, trad. Espanhola, Madrid, Taurus, 1979.

todo para refugiar-se num sono hipnótico; renunciaram aos deveres da racionalidade pelos supostos prazeres de uma “libertação” imediatista e terrena; o que elas ganharam com a sua “renúncia” foi apenas uma forma mais pueril e grosseira de mundanismo, que por sua puerilidade mesma pode lhes dar a trágica ilusão de simplicidade primordial, quando em verdade se trata de uma queda no que há de mais artificial, no que há de mais vil. Caíram de *váishyas* a *shudras*, e de *shudras* a *párias*. Nada poderia estar mais longe da simplicidade primordial da *bâmsa*.

IV

Um outro ponto que deve ser levado em consideração é que os três primeiros objetivos não têm realidade em si mesmos — como o finito não tem realidade em face do infinito —, mas são apenas símbolos que ao mesmo tempo velam e revelam a realidade, que é o derradeiro objetivo. Um por um, eles vão caindo até que ela se mostre. Mas a revelação da realidade não revoga os símbolos, e sim os reabsorve no todo, reinstaurando em seguida sua existência e vigência, agora consciente do seu próprio caráter condicional e simbólico. Assim, o Homem Completo é representado como alguém que tem os olhos voltados para a Realidade Suprema, ao mesmo tempo que vive em plenitude as demais faixas ou metas da existência. O Homem Universal é representado no Hinduísmo como um corpo composto das quatro castas: sua cabeça é *brâhmana*, seu aparelho cárdio-respiratório e seus braços são *shatriya*; seu estômago e intestino são *váishya* e seu sexo e suas pernas são *shudra*.¹⁶

De todos os Profetas que existiram ao longo da história, o único de quem nos restou um relato detalhado de sua vida foi o fundador do Islam, Mohammed (Maomé). A história dele contém todos os detalhes sobre sua ação nos quatro domínios da existência, e é espantoso para o Ocidental (acostumado ao relato sumário, esquemático e cheio de lacunas que os Evangelhos dão da vida de Jesus Cristo), descobrir como fatos aparentemente insignificante da vida do Profeta são ciosamente conservados, passados de geração em geração, estudados pelos teólogos e místicos e erigidos, enfim, em normas legais de comportamento e em marcos indicativos das etapas, desafios e vicissitudes da via de realização interior do homem. Estudar a vida do profeta (como, resguardadas as diferenças quanto à riqueza de detalhes, a vida de Buda ou de Moisés) é ver como as quatro faixas da existência se distribuem hierarquicamente no Homem Universal, mantidas em pé pela vertical do *Dharma*, que é o Raio Divino que religa o Universo (pois o Homem Universal é o Universo) à Origem Primeira de todos os seres.

Assim, aqueles que tenham já alcançado entendimento espiritual suficiente para saber que a renúncia aos objetivos individuais e sociais pode abrir as portas a uma universalidade que abarca, transcende e revivifica esses objetivos, podem então compreender que cada um de nós tem as quatro castas dentro de si, e que a realização do *Dharma*, por mais sacrifícios que imponha, dará finalmente a cada uma delas o tipo e a dose de felicidade que lhe cabe, sendo assim a harmonia final do indivíduo humano também uma imagem da ordem social tradicional.

¹⁶ A descrição, na verdade, é mais complexa; fizemos um arranjo simplificado para os fins desta exposição, sem trair - esperamos - o espírito da doutrina hindu.

Assim como há uma hierarquia estática que se revela por um corte lateral de um dado momento da existência de uma sociedade tradicional como a Índia, existe ainda uma hierarquia temporal ou histórica. As quatro castas sucedem-se no poder em períodos que vão desde o mais longo até o fugaz governo dos *shudra* após um período *kshatriya* relativamente longo e um período *váishya* relativamente curto. (Os ciclos grandes, para toda a humanidade, refletem-se análoga e proporcionalmente em ciclos menores para povos e civilizações em particular.)

Assim também, em qualquer indivíduo, existem ciclos maiores e menores de dominação de cada uma destas metas — e, parcialmente de cada um dos modos de percepção da realidade. Isto quer dizer que cada um das modalidades de percepção (e de orientação da vontade) está sempre presente, só que ora de modo latente, simbólico e inconsciente, ora de modo explícito e consciente. As partes conscientes identificam-se com o ego, as inconscientes são vividas como fantasia ou fatalidade exterior que o homem não chega a compreender: para um homem predominantemente *váishya* sua parte *kshatriya* será vivida em sonhos de batalhas e feitos heróicos (alguns desses sonhos podem hoje vir de fora, pelo cinema ou pela TV). Para um *shudra*, sua parte *brâhmana*, que é totalmente inconsciente, só é vivida através do temor de espectro do morte (já que ele identifica com a morte a perspectiva da extinção dos seus prazeres) ou pela projeção inversa do *brâhmana* ao nível da imaginação *shudra*, na forma das bruxas e fantasmas que ele teme. Mas, de qualquer modo, oculta ou invertida, lá estará a imagem do *brâhmana*, sem a qual nem mesmo um *shudra* poderia existir como membro da humanidade, já que essa imagem é parte integrante da estrutura humana global.

Os ciclos de revelação e ocultação da meta superior — refletindo-se em ciclos de dominação deste ou daquele objetivo, no indivíduo, e desta ou daquela casta, na história — são simbolizados tradicionalmente pelas quatro fases da Lua. Como já expusemos com mais detalhe o simbolismo dessas fases como expressão dos “ciclos de consciência” no homem, dispensamos de repetir esta explicação aqui e remetemos o leitor ao trabalho em questão.¹⁷

¹⁷ V. “Influência Astral e Planos de Realidade”, em *Astros e Símbolos*, São Paulo, Nova Stella, 1985, Cap. III, Par.3. A título de simples curiosidade, cabe notar que a tipologia aqui descrita, embora seja de origem tradicional, bastante conhecida em todo o Oriente (e, ademais, embora constitua mera aplicação psicológica, sem maior alcance espiritual, de doutrinas metafísicas), já foi, no Ocidente, motivo de equivocados deslumbramentos. O caso foi o seguinte: o famoso poeta irlandês, William Butler Yeats (1865-1939), era leitor de Madame Blavatski e amador - um tanto confuso e supersticioso - de pesquisas “ocultistas”. Sua esposa, que era *médium*, disse ter “recebido dos espíritos” misteriosa mensagem cifrada, que expunha, sob a forma simbólica de um ciclo luni-solar de 28 dias o conjunto de todas as formas possíveis da personalidade humana. Yeats, impressionado, compôs com essas imagens o poema *A Vision* (1926): um impacto foi grande, pelo que pareceu aos críticos, ignorantes de todo esoterismo autêntico, uma obra mágica de insondável profundidade. Até um escritor de notórias simpatias marxistas, como Edmund Wilson, ficou embasbacado (Cf. *Axel's Castle*, New York, Scriber's, 1931, Cap. I, trad. Brasileira de José Paes, *O Castelo de Axel*, São Paulo, Cultrix, 2º ed., 1985).

O próprio Yeats não entendera absolutamente nada da “mensagem”. Atordoado, deu a revirar toda a literatura filosófica Ocidental, em busca de explicação. Foi de balde, mas depois de três anos, os espíritos puseram um fim aos seus tormentos... ordenando-lhe que parasse de estudar o assunto:

Até o fim da vida, Yeats não soube se sua *Vision* era verdade ou ilusão. Sentia-se meio sábio, meio impostor. O episódio teria sido levado a melhor termo se o poeta, ao invés de confiar-se cegamente a “ensinamentos espirituais” de origem mais que duvidosa, tivesse ido às fontes autênticas do esoterismo. A explicação completa do “ciclo da personalidade” poderia ser encontrada, por exemplo, nas obras de Mohyieddin Ibn'Arabi, agora amplamente traduzidas no Ocidente, mas então raríssimas. O “ciclo da personalidade” não é senão uma aplicação particular da processão dos Nomes Divinos - divididos, no simbolismo astrológico, pelas 28 casas lunares - que dá origem à manifestação cósmica e se repete, analogicamente, no microcosmo da alma humana (Cf. Titus Burckhardt, *Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Mohyid-din Ibn-Arabi*, Milano, Archè, 1978, Chap. III).

O caso revela, a par do gênio verbal de Yeats, capaz de elaborar boa poesia a partir de materiais ruins, a triste condição do intelectual europeu, à mercê de “influências psíquicas” que não pode compreender nem dominar, às quais atribui erroneamente uma origem “celeste” e às quais presta um culto supersticioso, feito de temor e suspeita, e sem verdadeira fê, terminando por sentir-se um misto de otário e vigarista.

A história dos artistas e intelectuais manipulados psicologicamente e feitos de palhaços por pseudo-mestres espirituais no século XX é um tremendo requisição contra uma época que se julga o apogeu da autoconsciência humana. Essa história tem

O que interessa ressaltar é que a visão tipológica, estática por definição, deve ser complementada por uma visão dinâmica e cíclica, para a boa compreensão dos períodos de transição e a visão correta da presença simultânea dos vários objetivos, cuja dosagem e proporção recíproca, num dado momento, permitirá o enquadramento exato da pessoa neste ou naquele tipo, sem prejuízo da visão de suas possibilidades de evolução ulterior.

Importa também que cada homem, mesmo pertencente, em linhas gerais, a um tipo superior, saiba distinguir, em cada momento de sua vida (a rigor, em cada ato), o objetivo predominante e, portanto a fase do “ciclo de consciência” em que se encontra. Em outros termos, um autoconhecimento suficiente exige que um *bráhmãna* efetivo ou virtual saiba reconhecer a presença e ação dos elementos de outros tipos na sua personalidade, para poder reintegrá-los no seu *Dharma* através dos ritos e das meditações adequadas.

VI

A harmonia da ordem social tradicional sendo obtida e mantida pelas regras das quatro castas — unificadas pelo *Dharma* —, do mesmo modo a harmonia da alma individual reside em dar a cada faixa a regra de direitos e deveres que lhe corresponde pela natureza das coisas. Cada objetivo tem de ser policiado por um critério diferente, definido por um tipo diferente de limite: cada faixa é assim resguardada dentro de um moldura que a separa harmonicamente

- a) de possibilidades que são inferiores à da casta considerada;
- b) de possibilidades “laterais” que demarcam, dentro da mesma casta, o território de um outro indivíduo;
- c) do território da casta superior, pois para penetrar nela seria preciso mudar de objetivo predominante (o que na sociedade sem castas formais se pode obter por uma profunda transformação espiritual, por exemplo, mediante uma iniciação, mas uma sociedade com castas formais só se obtém pela morte física).

O limite inferior do *shudra* é o *shandala* ou *pária*, ser fragmentário e difuso, que raia a animalidade. A busca do prazer imediato pelo *shudra* é legítima enquanto não implique a dissolução da forma psíquica humana, isto é, da consciência individual. Seu limite lateral é dado pela existência de outros *shudra*, cuja integridade ele corre o risco de violar, dado que a orientação naturalmente egoísta do prazer tende a provocar dor e sofrimento nos outros. O *shudra* tem algo de infantil, é sempre dependente, deixa as decisões difíceis para os outros e espera que estes o dirijam (o *pária* não consegue nem mesmo ser dirigido). Enquanto uma pessoa permanece assim, é preciso tomar conta dela para que não se destrua, caindo na desumanidade ou na loucura, e para que não destrua os outros ou seja destruída por eles. O limite superior do *shudra* é o seu interesse biológico, social e econômico, que fornece a baliza dos prazeres legítimos e ilegítimos. Quando um *shudra* começa a velar por seu próprio interesse, e agir racionalmente para “administrar o prazer”, está quase na fronteira de ser um *váishya*.

O limite inferior do *váishya* é o *shudra*, quando o *váishya* escapa do seu *Dharma*, deixando de agir racionalmente na defesa de seus interesses econômico-sociais, e se deixa levar pelo impulso do prazer imediato, ele se torna um *shudra* e perde sua independência, deixando de ser

episódios nada edificantes, como o de Fernando Pessoa com Aleister Crowley e o de Robert Graves nas mãos do “gozador cósmico”, Osmar Ali Shah. Este último caso é narrado em detalhes em Martin Seymour-Smith, *Robert Graves, His Life and Work*, Holt, Rinehart & Winston, 1982, pp. 555-558.

tomado a sério por seus pares. O interesse básico do *váishya* é ainda egoísta como o do *shudra*, mas não de um egoísmo individual como o deste último, e sim de um egoísmo grupal ou gremial, desde que o interesse econômico, ou político, requer a defesa mútua em sociedades ou agremiações.¹⁸ O limite superior desta casta é o interesse total da sociedade ou da cultura, para o qual ele é cego exceto quando esse interesse se identifica com o seu próprio. A casta nobre ou militar é quem vela para que a luta dos grupos *váishya* pelo seu próprio interesse não prejudique a sociedade como um todo. Numa sociedade sem castas formais, a intervenção *kshatriya* pode provir de um grande homem originado nas camadas inferiores, como no caso de Napoleão, cuja atuação na história não foi senão a de impor um freio aos excessos da Revolução *váishya*.¹⁹ O limite lateral desta casta é o interesse das demais agremiações ou grupos, que ela não deve ferir, sob pena de ser por elas destruída.

O limite inferior da casta nobre²⁰ é a escorregadia fronteira entre os ideais históricos, sociais e culturais, e o seu próprio interesse de grupo ou de classe. Frequentemente é difícil avaliar se a atuação de um herói na história representa efetivamente a afirmação de um valor mais alto e universal ou a simples afirmação de um poderio terreno. Muitas vezes ela é as duas coisas ao mesmo tempo. Mas o *kshatriya* obedece a uma regra intrínseca do seu *Dharma*, que o leva a sacrificar todo interesse material — mesmo recomendado pelo realismo mais elementar — em favor da pura afirmação de um valor ideal, ou de uma virtude, a qual, na religiosidade *kshatriya*, é dotada de um poder teúrgico e miraculoso que dá a vitória ao justo e ao nobre, mesmo sob condições práticas as mais adversas e mesmo quando ela age contra todas as regras do bom senso. Para a mentalidade *váishya* isto pode parecer loucura pura e simples, mas a prova de que funciona é que, no decorrer da história, os *kshatriya* dominaram por muito mais tempo do que os *váishya*, e em muitos mais lugares; a grandeza da realidade histórica é melhor do que a mesquinha imaginação *váishya* pode conceber.

O limite lateral do *kshatriya* é o valor dos outros *kshatriyas* que possam, pelas circunstâncias da variedade de situações humanas, vir a colocar-se numa posição oposta à sua. O combate é balizado por normas de cavalheirismo que podem exigir sacrifício pessoal, e que realçam o traço característico que define os conflitos dentro desta casta, que é a existência de motivações igualmente altruísticas, nobres e elevadas, de parte a parte. O conflito de posições — de razões de Estado ou de deveres morais imperiosos — entre pessoas igualmente boas e nobres é a essência mesma da tragédia enquanto gênero literário (e enquanto modalidade de vida humana).²¹

O limite superior da casta nobre é a fronteira entre ideais subjetivos e realidade objetiva, ou entre a vontade de um homem, por elevada que seja, e Vontade dos Céus, que pode se opor à realização terrestre dessa vontade humana, levando o herói à derrota material ao mesmo tempo que o absolve e o eleva aos Céus para o desfrute do seu prêmio na eternidade. A margem de subjetivismo é grande na casta *kshatriya*, e a religiosidade desta casta colocou mais ênfase nas

¹⁸ Este é o motivo pelo qual o *váishya* pode, hoje, passar por *kshatriya*: fazendo o interesse da sua classe passar por interesse da nação ou da humanidade. Sua conduta parece impessoal e altruísta, mas ela é apenas um egoísmo de grupo.

¹⁹ A literatura do século XIX expõe com frequência o choque entre o mesquinho interesse dos *váishya* e a emergência de um “grande homem”, de um *kshatriya*, frequentemente originado no próprio meio *váishya*. Essa literatura é não raro a história de “ilusões perdidas”, que narra a derrota do impulso heróico esmagado ou desviado pela influência amesquinhante do meio burguês; e, neste sentido, embora ela não esconda sua simpatia idealística pelo heroísmo, é no fundo uma literatura de propaganda da ideologia *váishya*, na medida em que celebra a vitória da mediocridade e da vileza sobre os ideais do herói. Na verdade, esta vitória era mais frequente na literatura do que na realidade, como se vê pelo próprio caso de Napoleão. A realidade é melhor do que a ficção. Cf., por exemplo, *Les Illusions Perdues*, de Balzac, *Le Rouge et le Noir*, de Stendhal e *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, bem como suas análises pelo crítico marxista Giogy Lukács, particularmente na adaptação que lhes deu Lucien Goldmann (Lukács, *Ensaio Sobre Literatura*, trad. Leandro Konder, Rio, Civilização Brasileira, 1965, Caps. III, IV e VI, e Lucien Goldmann, *Pour un Sociologie du Roman*, Paris, Gallimard Chap. I)

²⁰ Toda a psicologia do “homem nobre”, por oposição ao “homem vulgar”, que se encontra no livro de Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*, não é senão uma adaptação destes dados da tipologia tradicional. Cf. Ortega, *Obras Completas*, t.IV.

²¹ Em português, a mais bela tragédia é a *Castro*, de Antonio Ferreira (1528-1569), cuja leitura recomendamos vivamente aos interessados na psicologia do homem nobre.

virtudes do que no conhecimento, o que é próprio do seu caráter emocionalmente arrebatado, e por isto as ações da casta nobre devem ser balizadas pela intervenção da casta sacerdotal, a quem incumbe apreciar corretamente a Vontade dos Céus e dar o parâmetro de realidade que medirá a possibilidade e a exequibilidade do ideal *kshatriya*, além de cobri-lo com a *barakah* ou benção dos Céus que legitima suas ações. O *kshatriya* que seja capaz de, passando por cima de seu próprio idealismo, ponderar corretamente a realidade e o peso das leis eternas que regem o Cosmos, e que impõe matematicamente sua Regra sobre os melhores e sobre os piores, já deixou de ser apenas um guerreiro para tornar-se um sábio: está na fronteira do ser um *brâhmana*.²²

O limite inferior da casta *brâhmana* é dado pela fronteira entre a universalidade da doutrina (em outras palavras, da Verdade), e a particularidade da alma individual que a recebe, apreende, traduz e transmite. Embora a função *brâhmana* seja por natureza impessoal, ou melhor, supra-pessoal, sempre há um margem de distinção ditada pelo “estilo” de cada homem, margem na qual pode introduzir-se a confusão ou o erro. Um erro doutrinal de um *brâhmana* — ou um erro de aplicação da doutrina a uma dada circunstância em particular, — nem sempre pressupõe qualquer má intenção, que faria dele um herético, pode ser um erro casual, mas de graves conseqüências para a sociedade como um todo, dada a influência que o ensinamento dado por esta casta tem sobre os *kshatriya*, que a alastram para as demais castas. Neste caso o *brâhmana* só é salvo pela sua boa intenção subjetiva, mas a boa intenção considerada em si mesma, e independentemente da verdade objetiva, é um critério *kshatriya*, e por isto dizemos que o erro doutrinal por subjetividade é o limite inferior da casta *brâhmana*. O limite lateral é dado pela variedade de versões e exposições — concordantes no fundo, mas diferentes na forma — que na verdade universal pode ter nas várias tradições, ou até dentro da mesma tradição. Malgrado a universalidade do enfoque *brâhmana*, pode haver, em certos momentos da história, confrontos doutrinários impossíveis de resolver com os conceitos e demais ferramentas intelectuais à disposição da sociedade em questão; tais conflitos são obviamente desejados pela Providência divina, e freqüentemente sua solução só vem muitos séculos mais tarde, quando suas conseqüências sociais e materiais já se desenrolaram até o fim.²³

O limite superior da casta *brâhmana* é a própria Vontade de Deus, que pode, num determinado momento da história, romper os quadros de legitimidade de uma dada Tradição revelada e, através de um novo Profeta, instaurar uma nova Lei. Neste caso, a casta sacerdotal entrará em profunda crise, pois nenhuma formulação, nenhuma religião em particular, pode esgotar as possibilidades de Deus.

Aos estudiosos de astrologia não escapará o feitiço zodiacal desta exposição das doze leis que regem a vida das castas.

VII

O que o leitor pode estar-se perguntando, a esta altura, é se a tipologia espiritual que apresentamos pode sofrer alguma comparação com outras tipologias, mais conhecidas, como as de Hipócrates e Galeno, Kretschmer, Sheldon, Jung, etc.

²² Na tipologia das funções e hierarquias espirituais (que é um assunto completamente diverso), os profetas legisladores, como Moisés ou Maomé, sempre acumulam as funções guerreiras e sacerdotais, que, após a sua morte, se bifurcam em duas heranças distintas, como, no caso do profeta islâmico, as duas linhagens que prolongam no tempo as grandes figuras do seu sogro Abu-Bakr, chefe militar e político, e de seu genro ‘Alí, líder espiritual. Sobre as relações entre autoridade espiritual e poder temporal, v. René Guénon, *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Paris, Vêga, 1947 (1^a ed., 1929).

²³ Nossa época parece destinada a assistir à solução definitiva de todos os conflitos entre religiões e teologias diversas; não por coincidência, isto ocorre num tempo em que a religião já não é mais um poder social importante, cedendo terreno, de um lado, ao *establishment* universitário e, de outro, às seitas pseudo-espirituais. A obra de Frithjof Schoun é o testemunho mais eloqüente das possibilidades de conciliação religiosa oferecidas por esta época de caos. Cf. *De L’Unité Transcendente de Religions*, Paris, Le Seuil, 1979.

Esta questão é interessante e ajuda muito a compreender a natureza do assunto.

Todas as tipologias, se têm algo de verdade, devem possuir analogias estruturais umas com as outras. Sob a tela dessas analogias entremostam-se as grandes linhas daquilo que se pode chamar “as constantes do espírito humano”. As tipologias emergem de um “fundo comum” arquetípico, e o diversificam, cada qual segundo seu enfoque peculiar.

Hipócrates e Galeno distinguem os tipos segundo a distribuição dos “humores”, ou tonalidades vitais básicas; Kretschmer e Sheldon, segundo a predominância deste ou daquele tipo de tecido (adiposo, muscular, nervoso) no corpo humano; e Jung segundo a faculdade cognitiva dominante: intuição, sensação, etc. (Cruzando em seguida este critério com a da direção dominante da atenção, para dentro o para fora — introversão ou extroversão —, ele obteve uma galeria de oito tipos).²⁴

Não devemos deixar-nos enganar pela aparente dissimetria desses quadros. A diferença no número de tipos que cada um deles admite é dada unicamente pela diversidade de perspectiva, ou de plano, e não implica nenhuma contradição.

Dentro dos limites daquilo a que se propõem, todas essas tipologias são suficientemente verdadeiras. Também o são, *a fortiori*, as tipologias astrológicas correntes. E os símbolos astrológicos são, com efeito, a melhor pista para encontrarmos o fundo arquetípico comum a todas as tipologias conhecidas.

Esse fundo comum, para poder abranger em sua unidade aplicações tão diversas, em planos tão diferentes de realidade, tem necessariamente de ser de alcance universal, isto é, tem de ser de ordem metafísica. Tal doutrina metafísica encontra-se no ensinamento hindu sobre os três “movimentos do espírito”, ou *gunas*. A Substância Primordial, fundamento passivo de toda criação está sujeita a três tipos de “movimentos” que, rompendo seu equilíbrio originário, dão surgimento a toda a manifestação universal (em termos ocidentais: a toda a Criação). Os três movimentos ou *gunas* são: *tamas*, distanciamento do Princípio, força centrífuga, desdobramento das possibilidades até esgotar as últimas conseqüências; portanto: “queda” em direção ao Não-Ser, através de sucessivos planos de afastamento; *rajas*, força expansiva, que em cada plano de afastamento desdobra “lateralmente” — ou “horizontalmente” — todas as manifestações possíveis dentro de um mesmo patamar cósmico; e *sattwa*, força ascendente e unificante, centrípeta, que mantém a coesão da manifestação e remete todos os seres e todos os mundos (ou níveis) de volta ao Princípio, restabelecendo o equilíbrio originário de *Prakriti*.²⁵

Essa grandiosa concepção não se refere somente a *este* mundo, com suas determinações — portanto limitações — de espaço, tempo e número, mas a todos os mundos possíveis.

Quando, no curso descendente da manifestação, se chega ao nível de determinação, de particularização, que define *este* mundo, os *gunas* passam naturalmente a operar numa faixa “física” e não mais metafísica. “Cristalizam-se”, então, em forças materiais que os simbolizam e expressam neste nível cósmico. Estas forças são os chamados “elementos”. A palavra “elemento”, em cosmologia tradicional, tem um sentido totalmente diverso daquele com que se emprega em química moderna. Não designa, também, as substâncias materiais — água, terra, etc. — que os denomina simbolicamente. Designam as forças plasmadoras mais gerais do mundo material, forças que, num nível ainda mais baixo de particularização, se cristalizam por sua vez nos chamados “quatro estados da matéria” e somente em seguida nas quatro substâncias materiais denominadas terra, água, ar e fogo. A passagem de três para quatro explica-se pela dissimetria ou descontinuidade que necessariamente ocorre em cada transição de um plano cósmico a outro, pois sem tais dissimetrias esses planos não se distinguiriam em absolutamente

²⁴ Cf. Carl G. Jung, *Tipos Psicológicos*, trad. Álvaro Cabral, Rio, Zahar, 1967.

²⁵ Cf. René Guénon, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, Paris, Vêga, 1976 (1e. éd., 1921), Part. III, Chap. XI.

nada. Assim, o elemento “fogo” é uma cristalização do *guna sattwa*; e a substância material denominada “fogo” simboliza isto perfeitamente, pelo movimento ascendente das chamas; o elemento “ar” cristaliza o *guna rajás* (e a substância material “ar”, com seu amplo movimento expansivo horizontal, é um símbolo disto); o elemento “água” expressa o *guna tamás* (e a água material, com a gravidade e a violência das quedas d’água, é um símbolo de suficiente eloquência para expressar a força descendente). Essas três forças, por sua vez, agem sobre uma quarta força, de natureza passiva, que tem por única propriedade o estar em algum lugar e poder sofrer a ação delas; esta força passiva denomina-se “terra”.

Na tipologia de Hipócrates e Galeno, os quatro temperamentos não são outra coisa senão a expressão dos quatro elementos, particularizada ao nível da fisiologia humana. O elemento fogo tem sua expressão simbólica no humor *colérico*, o ar no temperamento *sangüíneo*, a água no *fleumático* e a terra no *melancólico*.

Do mesmo modo, em Jung, que aliás não esconde a inspiração astrológica do seu sistema, os quatro elementos têm suas contrapartidas simbólicas nas quatro faculdades cognitivas de base: o fogo corresponde à *intuição*, o ar ao *pensamento*, a água ao *sentimento* e a terra à *sensação*.

No sistema de Kretschmer e Sheldon as analogias não são menos evidentes, embora com simetria perfeita, já que a materialidade anatômica não poderia corresponder *pari passu* às funções do dinamismo psíquico e fisiológico. O tecido nervoso ocupa um lugar intermediário entre o fogo e o ar, o tecido adiposo entre o ar e a água, o tecido muscular entre a água e a terra; o elemento terra corresponderia ao tecido ósseo, mas as proporções do tecido ósseo em cada indivíduo não contam nessa tipologia.

Vemos assim que enfoques tipológicos diferentes, que encaram o ser humano segundo planos diversos, podem ter uma correspondência estrutural entre si, e que o “lugar geométrico” desta correspondência, por sua vez, se expressa no símbolo astrológico e alquímico dos quatro elementos. Os quatro elementos são, ao mesmo tempo, os quatro temperamentos de Hipócrates, as três estruturas somáticas de Kretschmer e Sheldon e os quatro tipos básicos de cognição no sistema junguiano. Eles são o “fundo comum” arquetípico e simbólico de que nenhuma tipologia jamais escapou nem poderá jamais escapar totalmente.

Assim também as quatro castas correspondem aos quatro elementos: os *Brâhmana* ao fogo, os *Kshatriya* ao ar, os *Váishya* à água e os *Shudra* à terra.²⁶

Retomando agora, por outro ângulo, a pergunta do leitor, podemos colocar a questão: se a quaternidade dos elementos é o fator comum, a igualdade de gênero entre a tipologia espiritual e as demais tipologias, em que é que consiste a diferença específica?

A diferença consiste em que:

- 1) Nas tipologias correntes os tipos estão todos colocados num mesmo plano, ao passo que a tipologia espiritual implica uma hierarquia qualitativa; as tipologias psicológicas e médicas são horizontais, e a tipologia espiritual é vertical.
- 2) As tipologias de Hipócrates, Galeno, Jung, etc., são a rigor, subjetivistas: importam-lhes apenas as diferenças entre estruturas individuais, sem medir o quanto essas diferenças podem facilitar ou obstruir a visão da realidade objetiva. É como classificar vários desenhos de uma vaca, segundo a cor, a tinta, o tipo de papel, a espessura do traço, etc., sem levar em conta se esses desenhos se parecem ou não com uma vaca de verdade. A tipologia espiritual, sem desprezar

²⁶ A aplicação da doutrina dos quatro elementos fora do âmbito especificamente astrológico e alquímico vai muito além do campo das tipologias. É conhecida, por exemplo, a aplicação estética que lhe deu Gaston Bachelard. Cf. *La Psychanalyse du Feu, La Terre et les Rêveries de la Volonté, L’Air et les Songes*, etc.

essas classificações, superpõe a todas elas ao estabelecer uma classificação segundo a maior ou menor exatidão e veracidade na representação da vaca.

A tipologia espiritual é vertical, hierárquica e objetiva: ela visa diretamente à maior ou menor adequação entre a psique individual e o ser universal.

É característico do que queremos dizer o fato de que, nas tipologias psicológicas e médicas, os caracteres que definem os vários tipos sejam mutuamente excludentes, ao passo que na tipologia espiritual os tipos inferiores estão incluídos, contidos nos superiores. Na tipologia de Hipócrates, por exemplo, um homem não poderia ser fleu-mático e colérico ao mesmo tempo; nem na de Kretschmer e Sheldon, viscerotônico e cerebrotônico; na tipologia de Jung, o desenvolvimento proeminente de uma função cognitiva só se pode fazer à custa da atrofia da função contrária: o intuitivo, por exemplo, padece de atrofia da sensação, o pensativo é anêmico dos sentimentos. Na tipologia espiritual, ao contrário, os objetivos superiores abarcam e transcendem os inferiores, sem excluí-los nem muito menos atrofiá-los. O *brâhmana* não tem como objetivo predominante a ação social, como o *kshatriya*, mas a ação de um *brâhmana* sobre a sociedade pode ser muito mais eficiente, profunda e ampla que a do *kshatriya*, graças à concentração intelectual e à adequação realística que ele obtém da sua postura “impessoal” e “objetiva”. É com este sentido que dizemos que a tipologia espiritual é hierárquica.

Mas além de ser hierárquica, ela é também objetiva, ou objetivista. A gradação vertical dos tipos expressa um claro progresso na visão da realidade. A visão do mundo dos tipos superiores reflete e expressa de maneira melhor, mais íntegra, abrangente e verdadeira a condição e o destino do homem e a realidade do ser. A escala tipológica vai do individual ao universal, vai da maior subjetividade à maior objetividade. O limite inferior é a total identificação do eu com o corpo, o aprisionamento da consciência dentro das fronteiras imediatas da percepção sensível.²⁷ O polo superior é a abertura para o absolutamente ilimitado, a identificação com a totalidade da realidade universal.

Mais ainda, essa hierarquia não é somente gnoseológica, ela é ontológica: ela não expressa somente modos piores e melhores de conhecer, porém graus menos reais e mais reais de plenitude da existência, de maior ou menor realidade do ser do homem. A seguirmos a regra aristotélica — “a alma é tudo quanto ela conhece” —, o homem que conhece mais o real é, em si mesmo, mais real; uma consciência ilusória é fonte de formas ilusórias de vida, e as formas ilusórias de vida não podem jamais expressar e realizar aquilo que o homem verdadeiramente é. O *brâhmana*, neste sentido, é mais real do que o *shudra*, e, como, no adágio escolástico, *para agir é preciso ser*, também são imensuravelmente mais reais os efeitos de suas ações sobre o mundo circundante.

Como disse Huston Smith, as diferenças mais importantes entre os homens são as diferenças de alcance da sua visão ontológica: da quantidade de “ser” que eles estão capacitados a perceber.²⁸

Fazendo uma transposição dos tipos hindus à terminologia religiosa ocidental, e observando que a fé religiosa é uma antecipação do conhecimento espiritual, Frithjof Shuon observou que, nesta perspectiva, o “crente” é superior ao “ateu”, na medida em que o primeiro,

²⁷ Pode-se admitir uma faixa ainda mais baixa, onde a consciência já não se reporta nem mesmo aos limites da corporalidade e se dissipa no atomismo dos estímulos aleatórios, que refletem variações mínimas e casuais de energia ambiente. Esta dissolução da consciência já é própria do *pária*. Ao considerarmos as multidões de pessoas que hoje em dia, sob o influxo de drogas ou de práticas pseudo-espirituais, vivem permanentemente nesse estado de dissolução, podemos entender que há mesmo um certo otimismo na opinião de que a população mundial é hoje constituída de *shudras*.

²⁸ Cf. Huston Smith, “Types of Spiritual Personality: an Ontological Perspective”, apresentado no congresso *Encuentro de Culturas* do Instituto de Estudios Tradicionales de Lima, Peru, em agosto de 1985. As Atas estão para ser editadas sob os cuidados de Seyyed Hossein Nasr.

se não percebe diretamente as dimensões espirituais da realidade, pelo menos tem amplitude suficiente para admitir sua existência, ao passo que o “ateu” padece de um estreitamento de consciência que o impede mesmo de admitir a possibilidade daquilo que escapa à sua percepção imediata.

Baseado nisto, Huston Smith decidiu a existência de quatro “tipos religiosos” que corresponderiam, no contexto propriamente religioso e ocidental, às quatro castas da sociedade hindu: o *ateu*, para quem não existe Deus; o *politeísta*, para quem existem muitos deuses; o *monoteísta*, para quem só existe um Deus; e o *místico*, para quem só Deus existe.

Quer empreguemos a linguagem das castas, quer a dos tipos religiosos propostos por Smith, a essência de toda esta questão encontra-se nos seguintes parágrafos de Frithjof Shuon:

A casta é o centro de gravidade da alma individual; o tipo pária puro carece de centro; vive, pois, na periferia e na inversão; se tende à transgressão, é porque esta lhe dá, em certo sentido, o centro que ele não tem, e assim o liberta ilusoriamente de sua natureza equívoca. O pária é uma subjetividade descentralizada, logo centrífuga e limitada; foge à lei e à norma porque ela o conduziria ao centro, que ele repele por sua própria natureza. Também o tipo shudra é “subjetivo”, mas esta subjetividade é opaca e homogênea, está ligada ao corpo, que é uma realidade objetiva; o shudra tem a qualidade — e o defeito — de ser ‘sólido’. Poderíamos expressar-nos também da seguinte maneira: o brâhmana é ‘objetivo’ e está centrado no ‘espírito’; o kshatriya tende ao ‘espírito’, porém de uma maneira ‘subjetiva’; o váishya é ‘objetivo’ no plano da ‘matéria’; e, quanto ao shudra, ele é ‘subjetivo’ neste mesmo plano. As três primeiras castas, — os ‘duas vezes nascidos’ do hinduísmo — distinguem-se, por conseguinte, dos shudras, tanto pelo ‘espírito’ quanto pela ‘objetividade’; só o shudra é ‘matéria’ e ‘subjetividade’ ao mesmo tempo. O váishya é materialista como o shudra, mas é um ‘materialismo’ de interesse geral; o kshatriya é ‘idealista’ como o brâhmana, mas é um idealismo mais ou menos mundano ou egocêntrico.

O inferior não somente não possui a mentalidade do superior, mas também nem sequer pode concebê-la exatamente; poucas coisas são tão penosas quanto as interpretações ‘psicológicas’ que atribuem ao homem superior intenções que em caso nenhum ele pode ter, e que não fazem senão refletir a pequenez de seus autores, como se pode comprovar à saciedade na ‘crítica histórica’ e ou na ‘ciência das religiões’: homens cuja alma é fragmentária e opaca querem informar-nos sobre a ‘psicologia’ da grandeza e do sagrado.²⁹

²⁹ Frithjof Schuon, *Castes et Races*, Milano, Archè, 1982 (trad. Castellana de Franceso Gutierrez y Esteve Sierra, palma e Mallorca, Olaneta, 1983, pp.13-14).