

boletim Evoliano

Número duplo 10 & 11, 2ª Série
2º & 3º Quadrimestres 2014

Uma única coisa deve importar ao Homem: permanecer de pé entre as ruínas

Os Protocolos dos Sábios de Sião:

Também neste número:

Ninguém como ele...

**Vilfredo Pareto,
anticonformista e
antidemocrático**

**Lugar histórico da
Doutrina do Despertar**

**Sobre os pressupostos
espirituais e estruturais
da unidade europeia**

**Notas para um treino
psíquico na montanha**



Entre
veracidade
e autenticidade

Neste número:



**VILFREDO PARETO,
ANTICONFORMISTA E ANTIDEMOCRÁTICO**



**LUGAR HISTÓRICO DA
DOCTRINA DO DESPERTAR**



**OS PROTOCOLOS DOS SÁBIOS DE SIÃO:
ENTRE VERACIDADE E AUTENTICIDADE**



**SOBRE OS PRESSUPOSTOS ESPIRITUAIS
E ESTRUTURAIS DA UNIDADE EUROPEIA**



**NOTAS PARA UM TREINO
PSÍQUICO NA MONTANHA**

Ninguém como ele...

Reivindicação de Julius Evola no 40º aniversário de falecimento

EDUARD ALCÁNTARA

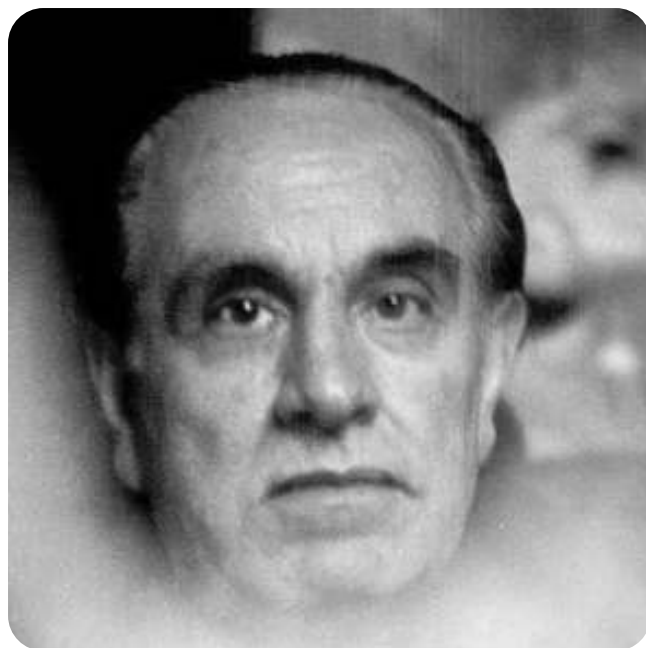
A 11 de Junho de 1974 falecia Julius Evola na sua residência romana de Corso Vittorio Emanuele. No 40º aniversário do dito óbito não podíamos permanecer em silêncio, pois o legado que nos deixou o mestre e grande intérprete da Tradição não tem comparação possível. Poderíamos comentar detalhes no mínimo incríveis do seu *post mortem* que seguramente nos fariam pensar que o de Evola não se tratou meramente das inestimáveis doutrinas que nos fez chegar mas que inclusivamente operou uma transformação interior que o tornou ontologicamente partícipe da Tradição Viva (Identificação com o Mundo Supra-sensível e Conhecimento do mesmo), mas o nosso propósito, nestas linhas, não é falar dos seus acontecimentos pessoais mas sim dos contributos irrenunciáveis da obra escrita que nos deixou. De facto, já noutra altura falámos das suas circunstâncias pessoais, tanto as do seu mencionado *post mortem*¹, como as de outras actividades que ocorreram na sua vida e que podemos colocar no mesmo plano metafísico dos acontecimentos que rodeiam a sua morte – quer prévios quer posteriores² – e finalizando pela sua acção exterior ao longo de boa parte da sua vida.³

Assim, pois, é do seu legado doutrinal que vamos tratar, pois consideramos que *ninguém como o mestre italiano* sistematizou de forma mais fidedigna aquilo em que consiste a Tradição, os seus princípios, os seus valores e os seus fundamentos perenes.

Ninguém como ele nos descreveu aquilo que na Tradição é eterno, à margem de circunstâncias temporais ou geográficas.

Ninguém como ele descreveu a morfologia do Mundo Tradicional.

Ninguém como ele nos fez ver o processo de queda que levou o homem desde a Tradição ao alienante mun-



do moderno.⁴

Ninguém como ele nos traçou épocas, culturas, instituições, organizações políticas, doutrinas, sagas e ciclos que fossem paradigmáticos daquilo que se deve entender como Mundo da Tradição.

Ninguém como ele limpou a Tradição de adesões ou de involuções que já estavam e/ou estão claramente demarcadas dela e que, por exemplo, podem concorrer para um tipo de religiosidade de natureza sacerdotal, clerical, lunar, fideísta, devocional, moralista, dogmática, passiva e embebida por aquilo que Evola catalogou como próprio da “luz do sul”.

Ninguém como ele viu que só através da “via heróica”, própria do guerreiro ou *shatriya*, foi e é possível – naquilo a que já Hesíodo denominou como Ciclos Heróicos – a Restauração da Ordem Tradicional perdida.

Ninguém como ele soube e nos fez ver que “a via heróica do guerreiro” não tem uma vertente unicamente externa mas que sobretudo trata da componente interna que consiste na transformação do ser num tipo de homem diferenciado em busca do seu Despertar

“Ninguém como Evola sustentou a certeza inerente à Tradição de que não existem fatalismos contra os quais um tipo de homem diferenciado não possa lutar para reverter a deletéria prostração a que nos conduziu o mundo moderno”

para a Transcendência.

Ninguém como ele nos demonstrou que é a “via da acção” própria de um tipo de Espiritualidade Solar e impregnada pela “Luz do Norte” aquela que pode conduzir o homem à sua Libertação.

Ninguém como ele acabou com espúrias interpretações promíscuas, cosmopolitas e igualitárias daquilo que é a Tradição e nos ensinou que foi uma Raça Primordial e não a humanidade de forma genérica e indiferenciada que *in illo tempore*, em e a partir de uma sede ártica-boreal, foi a única protagonista da Idade de Ouro consubstancial à Tradição Primordial e que desde dita sede Hiperbórea se ramificou em direcção a diferentes pontos do Planeta e que, igualmente, desse mesmo tronco racial surgiram posteriormente as raças indo-europeias que migradas por enclaves diversos, e não tendo nunca esquecido as suas origens mais remotas, protagonizaram diferentes Ciclos Heróicos e restauraram, em diversos períodos e civilizações, o Mundo perdido da Tradição e vivificaram essa Luz do Norte que apenas elas levavam na memória sagrada do sangue, pois só elas eram descendentes daquelas Raças Primordiais boreais que brandiram na Idade Áurea a Espiritualidade Solar.

Ninguém como Evola interpretou o sentido holístico da hierarquia (etim., “governo sacro”) e não a excluiu de nenhum âmbito, inclusivamente o racial, ainda que reconhecendo a enorme decadência actual que arrasta os povos descendentes do remoto setentrão; povos, que a apesar disso, possuem essa possibilidade – agora adormecida – de retorno à Idade Primordial.⁵

Ninguém como Evola sustentou a certeza inerente à Tradição de que não existem fatalismos contra os quais um tipo de homem diferenciado não possa lutar para reverter a deletéria prostração a que nos conduziu o mundo moderno, pois *ninguém como Evola* expôs, ao longo de diferentes momentos históricos pelos quais ele

mesmo passou, as tácticas mais adequadas para fazer frente ao edifício mastodôntico da modernidade e tentar derrubá-lo e desintegrá-lo: em certos momentos defendeu o combate frontal contra ele⁶ e noutros, posteriores, a labuta por debilitá-lo a partir de dentro...⁷ pois *ninguém como Evola* concebeu que nem as próprias Idades pelas quais, segundo os textos Sacros e Sapienciais, passa um ciclo humano ou *manvântara*, são compartimentos rígidos mas sim o fruto de dinâmicas cósmicas que influenciam aqui em baixo e que apesar de determinantes não devem considerar-se fatais e inamovíveis para um tipo humano irredutível e tenaz.⁸

Ninguém como Evola entendeu a essência da Tradição, que não é senão o actuar neste mundo para o sacralizar e não, pelo contrário, evadir-se metafisicamente dele, pois a entender-se deste último modo não falaríamos de Tradição mas meramente de “metafísica pura”.

Ninguém como Evola, pois, entendeu que a Tradição é metafísica aplicada no plano físico da existência.

Ninguém como ele ofereceu vias, ferramentas, técnicas e caminhos práticos de transformação interior para esse tipo humano diferenciado que ousa percorrer o árduo caminho Iniciático que aponta para esse Renascimento para o Mundo Superior que consagra o *ariya* (o renascido).⁹

Ninguém como Evola nos soube mostrar onde se encontram as incorruptas trincheiras da Frente da Tradição pois *ninguém como ele* as limpou tão bem das escórias da modernidade mais descaradamente materialista ou então das pseudo-espiritualidades¹⁰ que se esforçam por aturdir e confundir aqueles que sentem a chamada da Tradição e a luta, interna e externa, contra o Mundo Moderno.

Ninguém como ele nos colocou no caminho certo.

Ninguém como ele nos deu certeza e luz... a Luz do Norte!

1. “¡Que nos disculpe Evola!” (texto disponível em: <https://septentrionis.wordpress.com/2009/02/08/ique-nos-disculpe-evola>).

2. “El porqué de la parálisis de Julius Evola” (texto disponível em: <https://septentrionis.wordpress.com/2009/02/08/el-porque-de-la-paralisis-de-julius-evola>).

3. “Julius Evola: Homem de Acção” (texto publicado no Boletim Evoliano nº 2, 1ª série).

4. Tanto a morfologia do Mundo da Tradição como o processo involutivo que desembocou no mundo moderno foram magistralmente descritos pelo nosso autor em *Revolta contra o Mundo Moderno*.

5. Há não muito tempo comentámos num certo meio que “tal como Evola definiu o budismo das origens – o escrito no cânone pâli – como totalmente conforme ao modo mais genuíno de encarar a Transcendência que sempre foi próprio do homem indo-europeu Tradicional, deveríamos dizer o mesmo do *Tao Te Ching* de Lao Tse (que podemos fazer emanar do *I Ching*): encaixa, significativamente, totalmente com esse estilo próprio do mundo clássico que percebia a existência, actuava nela e entendia o metafísico com serenidade, calma anímica, autocontrolo, autodisciplina, severidade, austeridade e equilíbrio.

Dito isto, há que fazer notar que estas similitudes denotam uma mais do que provável origem comum boreal-solar que tem de ser entendida através dessas migrações que, a partir da subsele hiperbórea constituída por esse fiel reflexo que teria sido a terra nordatlântica, chegaram à fachada atlântica da Europa (recorde-se a raça solar dos Tuatha de Dannan), estenderam-se por ambas as margens do Mediterrâneo (megalitismo que testes recentes efectuados com carbono 14 demonstram que se desenvolveu do oeste para o leste – e não ao contrário – por serem mais antigos os megálitos situados mais a oeste), originando, por exemplo, a primigénia civilização solar egípcia e estendendo-se para a Ásia, chegando ao Tibete (revela-se um forte influxo destes povos de origem nordatlântico – ou talvez directamente boreal – no Tibete dos Bon e dos Dropa), a terras da actual China (aqui encaixaria o *I Ching*...) e até ao Japão (pense-se nos ainu). Note-se que no entanto não estamos a falar de povos indo-europeus, mas sim de povos com a mesma origem e extracção racial mas emigrados muito antes da formação da *Urheimat* indo-europeia situada na cultura de Ertebølle-Ellebeek (na península escandinava).

As tradições solares foram difundidas por uma mesma raça. Todas as obras desenvolvidas por Evola tratam de tradições difundidas por essa mesma raça e conformes ao solar. As tradições de carácter Solar que afloraram em diversas partes do planeta são as que esta raça levou consigo e esta raça não é senão a branca boreal e a sua descendente a indo-europeia, e não outra. É inerente a cada raça um tipo de espiritualidade ou um tipo de religiosidade: a solar à indo-europeia, a lunar à semita e pelágica, a totémica à mongolóide e a animista às negróides.

A questão da raça (ao contrário do Fado fatalista, do deus onnipresente semítico, da razão hegeliana universal, do materialismo dialéctico e histórico do próprio Hegel e do seu seguidor Marx, dos determinismos sociais ou culturais) não supõe um determinismo que atente contra o princípio Tradicional da liberdade do homem mas sim

uma condição *sine qua non* para se ser portador dessa semente divina que, mediante a Iniciação própria da via do herói, se pode aspirar a Despertar. Apenas a raça mencionada – devido à sua origem divina – pode alcançar essa Libertação. Se não queremos cair em igualitarismos não se podem colocar ao mesmo nível as raças de origem divina e as raças filhas da Terra, pois atribuir a estas – materializadas, escravas da vida meramente instintiva e impulsiva e, por isso e citando Evola, bestializadas – dita possibilidade Libertadora pode-nos provocar o lançar mão da redução ao absurdo e admitir, assim, dita possibilidade de Despertar para – e copiando teósofos reencarnacionistas – bovinos, répteis ou até insectos...

Não se pode admitir a dimensão hierárquica do mundo da tradição para tudo menos para as raças. O fixar-se apenas no aspecto externo – o físico – para, percebendo sensorialmente que todas as raças têm aspecto humano, as nivelar, não representa mais do que uma superficialidade – de tipo biólogo – que é imprópria de uma perspectiva Tradicional que sempre coloca a ênfase no nível Espiritual (nos feitos que potencialmente são possíveis espiritualmente e que apenas uma raça de origem divina – e que pouco tem em comum com as demais, além do seu aspecto antropomórfico – pode tornar realidade)."

O seguimento das migrações da raça boreal Primordial é um tema que pode ver muita luz após a leitura de capítulos como o II, III e IV da II Parte de *Revolta contra o Mundo Moderno*. É igualmente muito recomendável a este respeito a consulta do livro de escritos de Evola intitulado *O “Mistério Hiperbóreo”. Escritos sobre os Indo-europeus (1934-1970)* (editado pelas Ediciones Nueva República).

6. A luta aberta contra a modernidade e o Sistema que a tomou e toma como sua é ainda defendida por Evola no seu livro *Os Homens e as Ruínas* (1953).

7. Dinamitar o Mundo Moderno a partir de dentro e não enfrentando-o de forma frontal e suicida é, pelo contrário, a estratégia que, tendo em vista o agravamento da situação, o nosso mestre considera conveniente na sua obra *Cavalgar o Tigre* (1961). Um resumo desta obra pode ler-se no capítulo V das nossas *Reflexões contra a Modernidade* (Ediciones Camzo); capítulo que pode igualmente ser encontrado em: <https://septentrionis.wordpress.com/2009/07/28/cabalar-el-tigre>.

8. Para um aprofundamento no tema da oposição Tradicional à ideia de fatalismo pode-se consultar o capítulo III do nosso já citado livro *Reflexões contra a Modernidade*. Dito ensaio pode ler-se também em: <https://septentrionis.wordpress.com/2010/08/19/evola-frente-al-fatalismo>.

9. Evola descreve-nos técnicas Iniciáticas em diversas obras, mas fá-lo de uma maneira sistemática, juntamente com um bom número de colaboradores do *Gruppo di Ur*, em *Introdução à Magia como Ciência do Eu*.

10. Assim as denunciou de forma monotemática em *Rosto e Máscara do Espiritualismo Contemporâneo*.



Vilfredo Pareto:

anticonformista e antidemocrático

JULIUS EVOLA

Vilfredo Pareto é um autor com um sistema sociológico cuja validade pode ser alvo de objecções sob vários pontos de vista, no entanto é sempre lido e relido com prazer, dado o seu estilo claro e vivaz, pelo anticonformismo, o valoroso amor à verdade e pela impaciência com as ideologias, os mitos e as mentiras daquele mundo burguês e democrático pré-fascista, em cuja época concebeu as suas principais obras. Mundo esse que hoje ressuscitou de modo ainda mais virulento, razão pela qual muitas das suas considerações mantêm um carácter surpreendentemente actual.

Além da sua aversão congénita a todo o tipo de democracia, no campo da sociologia positiva Pareto deu um importante contributo ao princípio antidemocrático ao apresentar a lei da “circulação das elites”, cuja validade é cada vez mais notória. Pareto afirmou acertadamente que em qualquer tipo de sociedade a existência de uma elite, ou seja, de uma minoria que domina, é um factor constante. Assim, uma hierarquia, mais ou menos elaborada, representa um dado sociológico sempre presente, mesmo nos casos em que essa mesma hierarquia é negada. O que sucede é que as elites podem modificar-se, ou seja, grupos sociais diferentes, podem, “circulando”, substituir-se entre si e eventualmente extinguir uns aos outros, justamente na sua acção formativa enquanto elite. Pareto limitou-se a demonstrar o fenómeno estrutural sociológico de carácter geral da elite; ele não desenvolveu uma filosofia da história com o fim de descobrir que tipos de elite se sucederam no decurso das sucessivas épocas conhecidas da história humana. Do ponto de vista tradicional, é possível constatar um processo de regressão que nos dias de hoje terá alcançado o limite máximo.

Pareto não hesita em fazer frente aos mitos do que ele denomina “as religiões laicas do mundo burguês”, que



substituíram as verdades e os valores de outros tempos: Humanidade, Democracia, Progresso, Liberdade, Vontade do Povo, Igualdade, moralismo puritano, e por aí adiante: todas estas palavras escritas habitualmente com maiúscula tal como antes se escrevia tão-somente o nome de Deus e objecto de um novo culto e de um novo fanatismo. Poderá ser interessante recordar algumas passagens da sua principal obra: *Tratado de Sociologia Geral* (2ª ed.).

Comecemos com o igualitarismo. Objectivamente qualquer igualdade é um absurdo. Pareto (§ 1227) disse que se em algum momento os sentimentos de igualdade puderam alcançar alguma

força, isso deve-se ao facto de os mesmos nada terem a ver com a verdadeira igualdade, pois os mesmos referem-se “não a um valor abstracto, como acreditam alguns intelectuais ingénuos, mas sim a interesses directos de pessoas que querem escapar a desigualdades que lhes são contrárias e instituir novas que lhes sejam favoráveis, sendo esta a sua meta principal.” Por outras palavras, toda a ideologia igualitária é tão-somente um instrumento, usado hipocritamente para uma finalidade subversiva. Depois de análise semelhante efectuada por Tácito, também Vico havia notado como se defende e exalta a igualdade com o fim de destituir aqueles que se encontram num plano superior para logo depois se aliar a estes e finalmente pô-los num nível inferior, instituindo assim novas desigualdades com uma hierarquia ao revés. Referindo-se a Esparta, às antigas estirpes nórdicas e também à Inglaterra, Pareto recorda que como efectivamente “iguais” ou “pares” (em grego: *omoioi*) valeram de facto os membros de uma aristocracia muitíssimo restrita à qual se impunha a rigorosa observância de difíceis deveres de casta. Nada, portanto, que corresponda ao igualitarismo nivelador.

Além do mais, Pareto ataca a interpretação difamatória

“ Pareto afirmou que em qualquer tipo de sociedade a existência de uma elite, ou seja, de uma minoria que domina, é um factor constante. Assim, uma hierarquia, mais ou menos elaborada, representa um dado sociológico sempre presente, mesmo nos casos em que é negada”

do regime feudal, apresentado pela historiografia “progressista” como um regime de violência e de arbitrariedades. Ele escreve (§ 1154): “É uma coisa absurda representar-se a antiga feudalidade da Europa como uma coisa imposta exclusivamente através da força; pelo contrário, mantinha-se em parte por sentimentos de recíproco afecto, os quais existiam também em outros países, onde existia um regime feudal, como por exemplo o Japão (...) de modo geral, isso verifica-se em todas as ordens sociais, nas quais existe uma hierarquia; a qual, apenas quando está em vias de desaparecer e dar lugar a outra, deixa de ser espontânea e passa a ser imposta predominantemente pela força”. Pareto recorda justamente o papel do princípio da “fidelidade” nos sistemas tradicionais, concebido em termos tais que jurá-la equivalia a um sacramento, convertendo em “mártires aqueles que sacrificavam a própria vida para mantê-la e em malditos aqueles que a violavam.” A este respeito são feitas várias citações interessantes.

O realismo de Pareto resulta na seguinte passagem (§ 2183): “Todos os governos usam a força e todos asseguram ter fundamento na razão. Por exemplo, com ou sem sufrágio universal, é sempre uma oligarquia que governa e que sabe dar à ‘vontade do povo’ a expressão que deseja (...) desde os votos da maioria de uma assembleia eleita de variadas formas até ao plebiscito que levou ao império de Napoleão III e assim sucessivamente, para terminar com o sufrágio universal sabiamente conduzido, comprado e manipulado pelos nossos politiquinhos. Quem é este novo deus que tem por nome ‘sufrágio universal’? Não é mais definido, menos misterioso, menos fora da realidade das coisas que tantas outras divindades: nem sequer faltam, na sua teologia, como nas outras, contradições patentes.”

Em relação às novas hipocrisias, afirma Pareto (§ 1462): “No tempo dos bárbaros um povo fazia guerra a outro, saqueava as suas terras, apossava-se dos seus bens, sem tantos discursos; nos nossos tempos, continua a fazer-se o mesmo mas afirma-se actuar em nome de ‘interesses vitais’ e isto constituiria um enorme progresso”. De uma maneira não muito diferente lança-se mão dos ideais, dos valores morais, do “direito” com o intuito de mascarar os

verdadeiros fins. É citado o caso da Guerra dos Boxers na China, no início do século XX, que na realidade foi combatida pelos europeus para impor o comércio do ópio. Portanto, não há dúvida quanto ao modo como Pareto julgaria casos mais recentes e notórios: a etiqueta de “Cruzada na Europa” aplicada pelos norte-americanos (e mais exactamente por parte de Eisenhower) à sua intervenção na II Guerra Mundial, e a macabra farsa do processo de Nuremberga celebrado em nome da “humanidade” e da “civilização”. Quão melhor era a crua franqueza de quem se limitava a declarar: *Vae victis!*

Pareto indigna-se quando ouve falar da chamada “vontade popular” e põe em destaque a servil adulação demagógica do “povo”. Ele diz, por exemplo (§ 1713), que noutros tempos, até os reis podiam ser duramente atacados pela sua própria nobreza ou pelos papas, “enquanto que hoje ninguém tem valor suficiente para criticar o ‘povo’ e muito menos resistir-lhe abertamente; este facto não obsta a que o manipulem, o enganem e o explorem como já noutra época os sicofantas e os demagogos exploravam o *demos* em Atenas”. É óbvio que tudo isto tem ainda mais significado em relação ao mais recente e sacrossanto tabu da “classe operária”.

Pareto salienta também que a proclamada “liberdade de pensamento” dos “tempos do progresso” é de tal modo compreendida que apenas é reivindicada para si próprio ao mesmo tempo que é negada aos adversários. Isto acontece não apenas no plano social mas também no religioso: os ortodoxos e os tradicionalistas, em nome da tal liberdade, devem tolerar os hereges e os revolucionários, ao passo que estes últimos não pretendem reconhecer aos primeiros a liberdade de pensar como querem nem de defender a sua tradição: não lhes é reconhecido este direito pois são vistos como uns “obscurantistas” (§ 1852). E também de intolerância se pode falar no que se refere à própria “democracia livre”; observa-se que poucas sociedades são tão fanáticas como as que proclamam a liberdade (veja-se o caso dos Estados Unidos da América). Podíamos agregar o caso de acontecimentos mais recentes, nos quais a “liberdade” foi imposta a povos que não a queriam para nada. Torna-se supérfluo recordar todas as intrigas e inter-

venções armadas das potências comunistas para “libertar” outras nações. Como que num novo maniqueísmo, à democracia associa-se o humanitarismo e o pacifismo, tal como anjos da luz que se opõem às entidades ditas reaccionárias e que das suas insídias salvam e defendem a pobre humanidade (§ 1891).

A respeito das ideias humanitárias, Pareto salienta que o poder persuasivo que elas podem ter sobre as pessoas representa um sinal de debilidade dos impulsos tendentes à conservação do indivíduo, da sociedade e do Estado. “Os charlatães crêem que as suas declarações podem ser substituídas pelos sentimentos que mantêm o equilíbrio social e político” (§ 2741). Neste sentido, Pareto afirma sempre a necessidade de um Estado forte, de um Estado que actue no plano das realidades e não das ficções cujo subsolo verdadeiro nunca aparece. Em consequência, ele reconheceu o significado que teve o Estado prussiano e não pôde evitar a simpatia pelo fascismo.

Nesta linha, ele combateu o mito antialemão e o mito de uma falsificada “latinidade”. Contra os católicos sectários que queriam ver no catolicismo latino o princípio de toda a ordem e de toda a disciplina e no protestantismo a matriz de toda a anarquia (com tais antíteses se deleitaram, mais tarde, por exemplo Guido Manacorda e Francesco Orestano, no próprio período fascista), Pareto salientava (§ 1856) que, embora a Itália fosse católica, “os sentimentos de disciplina são muito menos poderosos do que na Prússia”; na Alemanha vigoravam impulsos muito mais concretos e eficazes, ou seja, “a fé monárquica, o espírito militar, a submissão à autoridade eram muito débeis em Itália”.

Justamente em relação à atitude que predominava na Alemanha, Pareto faz observações que hoje em dia em Itália se podem partilhar plenamente: “Pretende-se que no caso das forças revolucionárias ou tão-só populares chocarem com as forças da ordem, as primeiras tenham todos os direitos e as segundas apenas deveres, principalmente o dever de tudo suportar antes de fazer uso das armas: injúrias, golpes, pedradas – tudo é perdoado se vier do povo; enquanto que a força pública deve ter uma paciência inesgotável, e quando esbofeteadada numa face deve dar a outra, os soldados (aqui refere-se ao período em que o exército era usado para combater as desordens) devem ser uns santos ascetas; não se entende o motivo pelo qual se lhes coloca nas mãos um fúsil ou uma adaga em vez de um rosário do Santo Progresso”. A isto Pareto contrapunha a

visão prussiana, que todo o verdadeiro Estado deveria ter como própria, ou seja, que “reagir contra os insultos e os golpes não é uma mera prerrogativa mas sim algo que se impõe à força pública; um oficial desonra-se se se deixar tocar impunemente pelo mais leve dos golpes” (§ 2147).

Pareto também foi um anticonformista no domínio da moral sexual.

Ele escreveu uma pequena obra, que saiu primeiro em francês, *Le Virtuisme*, na qual estigmatizava o puritanismo sexófobo. Ele destacou que o moderno “virtuosismo” sexual não encontra equivalente em nenhuma grande civilização do passado. Roma antiga ignorou-o, pois colocou em primeiro plano a dignidade e o comedimento. Pareto relata dois exemplos referentes ao famoso Catão censor. Este estava presente nas *Floralia*, festa romana no decorrer da qual em determinado momento uma jovem tem que ser completamente despida. O director do espectáculo, ao dar-se conta da presença de Catão entre o público, hesitou em apresentar tal cena. Então Catão retirou-se, para não privar o público de tal diversão. Noutra ocasião Catão viu um seu jovem discípulo sair de um prostíbulo. Não lhe disse nada. Quando isso se repetiu mais do que uma vez, ele disse-lhe que nada havia de mal nessas visitas desde que ele não confundisse o prostíbulo com a sua casa.

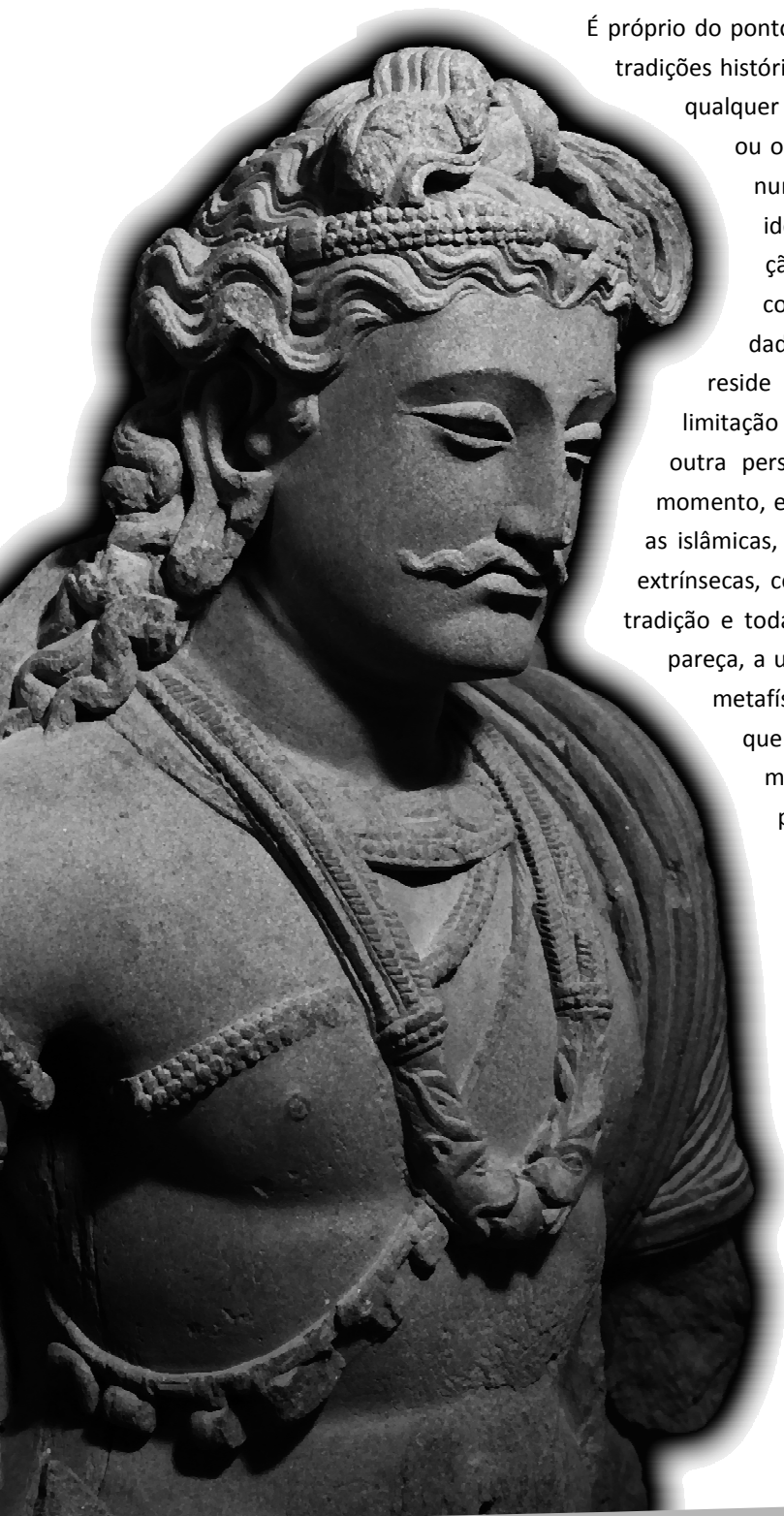
Eis uma reflexão espirituosa de Pareto (§ 1890): “Se se tem o desejo de proteger, porquê ocupar-se apenas da sedução das mulheres e descurar a dos homens? Porque não se inventa uma outra expressão, como a de «escravatura branca» que valha também para os «brancos»?”

E ainda: “Entre os dogmas da actual religião sexual (o «virtuosismo» burguês) encontra-se aquele que coloca a prostituição como um «mal absoluto», que não se discute (...) da mesma maneira que não se discute um dogma religioso; mas sob o aspecto experimental fica por saber se a prostituição é, ou não é, o ofício que melhor se adapta à índole de certas mulheres, mais do que qualquer outro ofício ao qual se poderiam dedicar, e se é, ou não é, dentro de certos limites, útil a toda a sociedade” (§ 1382). Ele salienta o carácter “honesto” da prostituição da mulher, a qual no fundo vende aquilo que lhe pertence, o seu corpo, em comparação com a prostituição que deve denunciar-se em tantos políticos de hoje em dia, que vendem indignamente os bens colectivos e de terceiros, traindo a confiança obtida através da sedução das massas...

— Capítulo XXX do livro *Ricognizioni: Uomini e Problemi*

Lugar histórico da Doutrina do Despertar

JULIUS EVOLA



É próprio do ponto de vista “tradicional” por nós seguido o não considerar as tradições históricas nem como algo “original” nem como algo arbitrário. Em qualquer tradição digna deste nome estão sempre presentes, de uma ou outra forma, elementos de um saber que, por estar radicado numa realidade supra-individual, é objectivo e essencialmente idêntico. Para além disso, cada tradição contém uma formulação particular e específica, que no entanto não deve ser compreendida como arbitrária. Ela corresponde à condicionalidade de um determinado clima histórico e espiritual. Nisto reside a razão de uma determinada formulação, adaptação ou limitação – e não noutra – do saber único. Não é como se a uma ou outra personalidade lhe tivesse vindo à mente, num determinado momento, enunciar, por exemplo, as teorias do *âtma* ou do *nirvâna*, ou as islâmicas, e assim sucessivamente, por arbítrio ou por circunstâncias extrínsecas, como tantos outros pontos de vista isolados. Toda a grande tradição e toda a grande doutrina obedecem, isso sim, ainda que não o pareça, a uma lógica profunda, a descobrir partindo de uma adequada metafísica da história. É portanto este o critério que seguiremos no que diz respeito ao budismo: pelo qual reputamos fundamentalmente errada toda a crítica que queira a todo custo reivindicar para o budismo, ou para qualquer outra grande tradição, uma “originalidade” e adopte o argumento de que, “de outra modo”, não haveria distinção. A distinção existe, como também existe a concordância, mas uma e outra determinadas – repitamo-lo – por factores objectivos, ainda que tais nem sempre sejam reflectidos de modo totalmente claro pelos expoentes individuais de uma determinada corrente histórica.

Posto isto como premissa, para captar o sentido específico da doutrina budista é necessário considerar o conjunto das tradições hindus pré-budistas e distinguir nelas duas fases fundamentais: a védica e a brâhmano-upanishádica.

Com respeito aos *Veda*, que constituem a base fundamental de toda a tradição aqui mencionada, não seria correcto falar nem de “religião”, nem de “filosofia”. Já o termo *Veda* – da raiz *vid*, que equivale à raiz helénica *ἰδ* (de

“Toda a grande tradição e toda a grande doutrina obedecem a uma lógica profunda, a descobrir partindo de uma adequada metafísica da história”

onde, por exemplo, *oĩḍa*) e significa “vejo”, “vi” – alude a uma doutrina baseada não sobre a fé ou sobre a “revelação”, mas sobre o conhecimento em sentido eminente, assimilado analogicamente precisamente a um ver. Os *Veda* foram “vistos”: foram vistos pelos *rshi*, pelos “videntes” dos tempos primordiais. Em toda a tradição o seu conteúdo nunca valeu como uma “fé”, mas sim como uma “ciência sagrada”.

É desde logo uma mentira ver nos *Veda* a expressão de uma “religião abertamente naturalista”, como fizeram não poucos orientalistas. Podem estar aqui presentes escórias, como noutras partes, sobretudo em relação a infiltrações exógenas, particularmente sensíveis por exemplo no *Atharva-Veda*. Mas aquilo que a parte essencial e mais antiga dos *Veda* reflecte, é o estado cósmico do espírito indo-ariano. Não se trata de teorias ou teologias, mas de hinos, nos quais se reflecte e sobressai uma consciência ainda ligada ao mundo e à realidade metafísica, de modo que os vários “deuses” dos *Veda*, mais que imagens religiosas, são projecções da experiência de significados e de forças percebidas directamente, seja no homem, seja na natureza, seja mais além da natureza, num ímpeto cósmico, heróico e “sacrificial”, numa contenda liberada e por assim dizer “triumfal”.¹ Por muito que a sua redacção seja bastante mais tardia, os temas fundamentais contidos em epopeias, como o *Mahābhārata*, devem ser reconduzidos a este mesmo estágio. Homens, heróis e figuras divinas encontram-se aqui lado a lado, de modo que, tal como disse Kerényi ao referir-se à fase olímpico-homérica da tradição ariano-helénica, poder-se-ia bem falar de um “ver os deuses e ser visto por eles”, de um “estar junto deles no estado originário da existência”.² O elemento olímpico reflecte-se sobretudo num grupo típico de divindades védicas. Em Dyaus (de *div*, resplandecer, raiz que se encontra também em Zeus e em Deus), senhor da luz urânica, princípio do esplendor, da força e da sabedoria; em Varuna, também ele símbolo de uma força celeste e régia, vinculada à ideia de *rta*, ou seja do *cosmos*, de uma ordem cósmica, de uma lei natural e sobrenatural, enquanto em Mithra se agrega a ideia de um deus das virtudes especificamente arianas, da verdade e da fidelidade. Temos também Sûrya,

o sol flamejante, ao qual, tal como ao voûs olímpico, nada se esconde, que destrói toda a enfermidade e, enquanto Savitar, é a força de luz que é exaltada no primeiro rito diário de todas as castas arianas como princípio de despertar e de animação intelectual; ou então Ushas, a aurora, aquela que, eternamente jovem, abre caminho ao sol, traz a vida, é “sinal de imortalidade”. Em Indra encarna-se finalmente o próprio ímpeto heróico e metafísico dos primeiros conquistadores hiperbóreos: Indra é “aquele sem o qual os homens não vencem”, é o “filho da força”, o deus-relâmpago da guerra, do valor, da vitória, o exterminador dos inimigos dos Arianos, dos negros Dasyu e, neles, também de toda a força tortuosa e titânica que “queira escalar o céu”, ao mesmo tempo que aparece como o estabilizador, como “aquele que deu solidez ao mundo”. E o mesmo espírito reflecte-se, em diferentes graus, em divindades védicas menores, até mesmo nas vinculadas às formas mais condicionadas de existência.

Para reavivar esta experiência cósmica, nos *Veda* encontra-se essencialmente a acção sacrificial. O rito sacrificial prolonga o humano no não-humano, galvaniza e confirma os encontros entre os dois mundos, de modo que o sacrificador, figura austera e majestosa como o *flamen diallis* romano, assume os traços de um deus na terra – *bhûdeva*, *bhû-sura*. Em matéria de doutrina do *post-mortem*, nos *Veda* é considerada essencialmente a mesma solução que foi característica do mais antigo espírito ariano-helénico: imagens de trevas ou de infernos estão quase totalmente ausentes nas partes mais antigas dos *Veda* e a crise da morte quase não é referida enquanto tal; no *Atharva-Veda* ela é inclusivamente concebida como o efeito de uma força inimiga e demoníaca, que pode ser combatida com ritos oportunos. Os mortos passam a uma existência de esplendor, que é um “retorno”, onde eles se unem novamente à sua forma primordial: “Tendo largado todo o defeito, volta a casa: une-te pleno de esplendor com a [tua] forma”³; e ainda: “Bebemos o soma [símbolo de um sagrado entusiasmo], tornamo-nos imortais, alcançamos a luz”.⁴ O rito simbólico védico de “apagar as pegadas”, para que o morto não volte para entre os vivos, mostra bem quão ausente estava neste período a ideia de



Representação de Indra

uma reencarnação, uma tal possibilidade valendo como não existente dada a alta tensão heróica, sacrificial e metafísica própria de um tal estágio. O rei dos defuntos, Yama, não tem de modo nenhum, nos *Veda*, o significado posterior de deus da morte e dos infernos, conserva isso sim os traços do seu equivalente irano-ariano, Yima, rei solar da idade primordial: filho do “Sol”, Yama é o primeiro dos mortais e aquele “que primeiramente encontrou a via [para o além]”⁵: de modo que, no seu conjunto, o além védico é, em boa medida, associado à ideia de uma espécie de reintegração do estado primordial.

Por volta do século X a.C. iniciaram-se novos desenvolvimentos, que encontram a sua expressão noutros textos, por um lado nos *Brâhmana*, por outro nos *Upanishad*. Ambos remontam à tradição dos *Veda*: e no entanto já se vislumbra um notável distanciamento de perspectivas. Dirigimo-nos pouco a pouco quer para a “filosofia”, quer para a “teologia”.

A especulação dos textos brâhmana apoiou-se sobretudo naquela parte dos *Veda* que se refere ao rito e à acção sacrificial. O rito em todas as civilizações tradicionais foi concebido não como uma cerimónia vazia ou uma acção, sentimental e formalista ao mesmo tempo, de louvor e de propiciação de um deus, mas sim como uma operação de efeitos reais, como uma obra de potência que pode quer

reavivar os contactos com o mundo transcendente, quer impor-se às forças supra-sensíveis e, com a mediação destas, determinar eventualmente efeitos também sobre as forças naturais. Como tal, o rito pressupõe tanto o conhecimento de certas leis secretas, como, e essencialmente, a posse de uma força não-humana. O termo *brahman* (em neutro, a não confundir com Brahã no masculino, que designará por sua vez a divindade teisticamente concebida) na sua origem significava justamente esta energia, força mágica, fluido e força de vida, sobre a qual se apoia o rito e que activa o rito.

Nos textos brâhmana este aspecto ritual da tradição védica hipertrofia-se e formaliza-se. O rito converte-se no centro de tudo e o objecto de uma ciência minuciosa, que pouco a pouco revelar-se-ia privada de qualquer conteúdo vivente. Oldenberg, referindo-se ao período no qual viveu o príncipe Siddhartha, fala a tal respeito de uma “sabedoria tonta que tudo sabe e tudo explica e domina, satisfeita, no meio das suas extravagantes criações”.⁶ O juízo é excessivo, mas possui a sua parte de verdade. No tempo do Buddha pode-se bem falar de uma casta de *theologi philosophantes*, que eram os responsáveis por administrar os vestígios da antiga tradição, em busca de qualquer meio para consolidar um prestígio, ao qual nem sempre correspondia a sua categoria humana e a sua raça – se não a raça física, que o sistema das castas tutelava bem, pelo menos a espiritual. Dissemos “teólogos”, posto que nestes meios o conceito de *brahman* a pouco e pouco generalizou-se e, por assim dizer, substancializou-se, de tal modo que finalmente o *brahman* deixou de significar aquela força misteriosa, que no fundo só tinha sentido em termos de experiência mágica e ritual, e passou a significar a alma do mundo, a força-substância suprema do universo, o substrato, em si indeterminado, de todo o ser e de todo o fenómeno. Tornou-se assim um conceito quase teológico.

Quanto aos *Upanishad*, neles toma forma sobretudo a doutrina do *âtma*, a qual reflecte ainda em grande medida o originário sentimento cósmico e solar da primeva consciência ariana, na medida em que coloca em relevo a realidade do Eu como princípio supra-individual, imutável e imortal da personalidade face à múltipla variedade dos fenómenos e das forças da natureza. O *âtma* define-se como o *neti neti* (“não é isto, não é isto”), quer dizer, com a ideia de que o mesmo não pertence à natureza e, de modo geral, ao mundo condicionado.

Lentamente produziu-se, na Índia, uma convergência

“ Nos textos brâhmana este aspecto ritual da tradição védica hipertrofia-se e formaliza-se. O rito converte-se no centro de tudo e o objecto de uma ciência minuciosa, que pouco a pouco revelar-se-ia privada de qualquer conteúdo vivente”

entre a corrente especulativa dos *Brâhmana* e a dos *Upanishad*, convergência esta que se concluiu com a identificação do *brahman* com o *âtâmâ*: o Eu no seu aspecto supra-individual e a força-substância do cosmos tornam-se numa única coisa. Aqui temos um ponto de viragem de grande importância para a história espiritual da civilização indo-ariana. A doutrina da identidade do *âtâmâ* com o *brahman* constitui, com efeito, um ápice metafísico mas, simultaneamente, um ponto que já oferecia a possibilidade de um processo de decadência e de descentramento espiritual. Foi precisamente o que aconteceu à medida que as sombras desciam sobre a luminosidade da originária experiência heróica e cósmica do homem védico, ganhando terreno influências exógenas.

Na sua origem a doutrina dos *Upanishad* era considerada como secreta, como um conhecimento para transmitir a poucos – a própria palavra “*Upanishad*” remete para esta ideia. Porém, na realidade, o momento filosófico e especulativo também aqui tornar-se-ia prevalecente. Disso derivam contínuas oscilações nos mais antigos *Upanishad* – na *Chândogya* e na *Brhadâranyaka-upanishad* – quanto ao plano de consciência que serve de ponto de referência para a doutrina. O *âtâmâ* é objecto de experiência imediata ou não? É ambas as coisas em conjunto. A sua identidade substancial com o Eu do indivíduo é afirmada, mas ao mesmo tempo vemos muitas vezes que não só a unidade do indivíduo com o *âtâmâ-brahman* é remetida para o pós-morte, como também se colocam condições para que isso na realidade sobrevenha e contempla-se o caso no qual o Eu ou, melhor dizendo, os elementos da pessoa não deixam o ciclo das existências finitas e mortais. Nos antigos *Upanishad*, no fundo, não se chega nunca a uma solução precisa do problema das relações efectivas existentes entre o Eu do qual cada um pode positivamente falar e o *âtâmâ-brahman*. O que não é um acaso: é uma circunstância que se deve a um estado já incerto de consciência, ao facto de que enquanto para os adeptos da “doutrina secreta” o Eu podia ser efectivamente o *âtâmâ*, para a consciência geral o *âtâmâ* estava a transformar-se num simples conceito especulativo, uma assunção quase teológica, pois o

nível espiritual originário estava a perder-se.

Para além disto, apresentou-se praticamente o perigo de confusões panteístas. Este perigo não existia na teoria, pois nos *Upanishad*, seguindo a concepção védica, o princípio supremo era concebido como a substância do mundo e de todos os seres, mas também como o que “por três quartos” os transcende, subsistindo como “o imortal no céu”.⁷ Contudo nesses mesmos *Upanishad* é também dado relevo à identidade do *âtâmâ-brahman* com elementos de todo o tipo do mundo naturalista, de modo que a possibilidade prática de um desvio panteísta propiciado pela assimilação do *âtâmâ* com o *brahman* foi real. Aqui há que ter também em conta o processo de gradual involução do homem, do qual se encontram indicações nos ensinamentos de todas as tradições, incluída a indo-ariana, na qual a teoria dos quatro *yuga* corresponde exactamente à teoria clássica acerca das quatro idades e sobre a regressão da humanidade até à última delas, a idade do ferro, equivalente à “idade obscura” – *kali-yuga* – dos indo-arianos.⁸ Se também em relação a este processo geral, no período das mencionadas especulações, a consciência originária cósmica e urânica das origens védicas tinha já padecido um certo obscurecimento, formular a teoria da identidade do *âtâmâ* com o *brahman* teria de significar para muitos um perigoso incentivo para a evasão, para uma confusa identificação do Eu com a espiritualidade do todo, ponto em que teria sido necessária uma reacção particularmente enérgica no sentido de uma concentração, de um desapego, de um despertar.

No seu conjunto, os germes da decadência que já se manifestavam no período pós-védico e que se acentuaram na época do Buddha (século VI a.C.) são os seguintes. Acima de tudo um ritualismo estereotipado. Segue-se o demónio da especulação: de tal modo que o que deveria ser “doutrina secreta” – *upanishad*, *rahasya* – em parte tornou-se filosofia, de tal modo que se chegou a uma tumultuosa multiplicidade de teorias divergentes de diferentes seitas e escolas, de que os textos budistas frequentemente nos dão um quadro sugestivo.⁹ Em terceiro lugar, a transformação “religiosa” de muitas divindades que,

como foi referido, no período védico correspondiam a estados de uma consciência cosmicamente transfigurada, ao passo que agora transformam-se em objecto de cultos populares.¹⁰ Já se falou do perigo panteísta. Além disso deve considerar-se o efeito de influências exógenas, não-arianas, às quais cremos poder atribuir uma parte não indiferente na formação e na difusão da teoria da reencarnação.

Desta teoria, como já se disse, no primevo período védico não se encontra nenhum vestígio, e isso porque ela é efectivamente incompatível com a visão olímpica e heróica do mundo, porque é a “verdade” própria de um tipo diferente, teluricamente e matriarcalmente orientado, de civilização. A reencarnação, de facto, apenas é concebível para quem se sinta “filho da terra” e não conheça uma realidade que transcenda a ordem naturalista, ligado às divindades feminino-maternas que, como no mundo paleo-mediterrânico, encontramos também nos vestígios da civilização hindu pré-ariana, dravídica e kosoliana. Morrendo, o indivíduo dissolver-se-á no tronco de que, como entidade efémera, brotou, reaparecendo num novo nascimento terreno, numa sequência fatal e indeterminada. Este é o sentido último da teoria da reencarnação, a qual começa a infiltrar-se já no período da especulação upanishadica, dando lugar num primeiro momento a formas mistas, que nos podem servir como indícios barométricos da mencionada mutação da consciência ariana originária. Enquanto que nos *Veda* para a vida após a morte é essencialmente concebida uma única solução, semelhante, como já se disse, à da mais antiga Hélade, nos textos brâhmana já se faz menção à teoria da dupla via: “[Só] aquele que conhece e pratica a acção ritual ressurge em vida e obtém vida imortal; os outros que não conhecem e não praticam a acção ritual renascerão sempre de novo, como alimento da morte”.¹¹ Nos *Upanishad*, no en-

tanto, tal como a relação entre o Eu real e o *âtâmâ* é oscilante, do mesmo modo o é a doutrina da vida após a morte. Fala-se da “barragem, superada a qual até a noite se transforma em dia, uma vez que este mundo do *brahman* é luz imutável”, barragem formada pelo *âtâmâ*, contra a qual nada pode, nem a decadência, nem a morte, nem a dor, nem as boas obras, nem as más obras.¹² Fala-se da “via dos deuses” – *deva-yâna* – a qual se for percorrida conduz após a morte ao incondicionado e “não se volta mais”. Mas ao mesmo tempo considera-se uma outra via, o *pitry-yâna*, ao longo da qual “se regressa”, sendo o ser individual após a morte gradualmente “sacrificado” a várias divindades, das quais se torna “alimento”, para finalmente reaparecer sobre a terra.¹³ Nos textos mais antigos não se concebe uma possibilidade de libertação para quem percorre esta segunda via: em vez disso fala-se da “lei causal”, do *karma*, que determinaria a existência posterior com base naquilo que se fez na anterior. Anuncia-se assim o que denominaremos como consciência *samsârica*, a qual constitui a pedra angular da visão budista da vida: o conhecimento secreto, confiado pelo sábio Yâjñayalkya ao rei Arthavâga, é que na morte os elementos individuais do homem dissolvem-se nos correspondentes elementos cósmicos, incluindo o *âtâmâ*, que volta a entrar no “éter”, e o que resta é apenas o *karma*, ou seja, a acção, a força já ligada à vida de um determinado ser, que chegará a determinar um novo ser.¹⁴

Em tudo isto deve ver-se, portanto, muito mais do que a excogitação de uma nova e arbitrária especulação metafísica: é sim o sinal de uma consciência, a qual já se habitua a considerar-se terrestre e, no máximo, panteísticamente cósmica, que já se coloca ao nível daquela parte do ser humano para a qual se pode verdadeiramente colocar a questão de um morrer e de um renascer e de um indefinido vagar através de várias formas de existência condi-

“Desta teoria [da reencarnação], como já se disse, no primevo período védico não se encontra nenhum vestígio, e isso porque ela é efectivamente incompatível com a visão olímpica e heróica do mundo (...) A reencarnação apenas é concebível para quem se sinta «filho da terra» e não conheça uma realidade que transcenda a ordem naturalista, ligado às divindades feminino-maternas que (...) encontramos também nos vestígios da civilização hindu pré-ariana, dravídica e kosoliana. Morrendo, o indivíduo dissolver-se-á no tronco de que, como entidade efémera, brotou, reaparecendo num novo nascimento terreno, numa sequência fatal e indeterminada. Este é o sentido último da teoria da reencarnação”

“ Nas origens védicas o tipo do brâmane ou do «sacrificador» diferia do tipo do «sacerdote» em sentido comum: figura simultaneamente viril e sacra, nele, como já se disse, viu-se uma espécie de encarnação do mundo supra-humano no mundo humano – um bhûdeva. Além disso, nas origens a distinção entre brahman – a casta «sacerdotal» – e o kshatram ou râjam – a casta guerreira ou real – era frequentemente inexistente”

cionada; dizemos “várias”, porque aos poucos os horizontes ampliaram-se e também se concebeu o ressurgir neste ou naquele mundo de deuses, segundo as próprias acções. No entanto, na época em que surge o budismo a teoria da reencarnação e a da transmigração eram já parte integrante das ideias adquiridas pela mentalidade vigente. Por vezes, e já nos *Upanishad*, diferentes concepções uniram-se de forma promíscua, pelo que de um lado concebe-se um *âtâmâ* que, não sendo um dado imediato da consciência, é suposto estar sempre e intangivelmente presente em cada um, e por outro um indeterminado vaguear do um homem em várias vidas.

É por esta via que, contra as correntes especulativas, se afirmaram gradualmente as correntes práticas e realistas. A estas pode-se reconduzir o *Sâmkhya*, que ao perigo panteísta opôs um rígido dualismo, com o qual a realidade do Eu ou *âtâmâ* – aqui denominado *purusha* – enquanto princípio sobrenatural intangível e impassível, se opõe a todas as formas, forças e fenómenos de ordem natural, psíquica e material. Mas mais importantes são, a este respeito, as correntes do Yoga, as quais, seja referindo-se ao próprio *Sâmkhya*, seja a tendências ascéticas já perfiladas contra o brahmanismo ritualístico e especulativo, reconheceram de forma mais ou menos explícita o novo estado das coisas, ou seja: que falando do “Eu” já não se podia compreender concretamente o *âtâmâ*, o princípio incondicionado; que este já não se apresentava como experiência directa, pelo que, à parte as especulações, o mesmo podia não só valer como um fim, como o limite de um processo de reintegração baseado na acção. Como dado real imediato são em vez disso indicadas a consciência e a existência “*samsârica*”, a consciência ligada à “corrente” – o termo *samsâra* (que no entanto aparece apenas num período relativamente tardio) significa justamente corrente – à corrente do devir.

É oportuno fazer uma outra consideração. No Ocidente a casta brâmane é geralmente entendida como uma casta “sacerdotal”. Isto é correcto apenas em certa medida. Nas

origens védicas o tipo do brâmane ou do “sacrificador” diferia do tipo do “sacerdote” em sentido comum: figura simultaneamente viril e sacra, nele, como já se disse, viu-se uma espécie de encarnação do mundo supra-humano no mundo humano – um *bhûdeva*. Além disso, nas origens a distinção entre *brahman* – a casta “sacerdotal” – e o *kshatram* ou *râjam* – a casta guerreira ou real – era frequentemente inexistente, o que corresponde ao que é testemunhado pelo estádio mais antigo de quase todas as civilizações tradicionais. Os dois tipos só se diferenciaram num período subsequente, o que constitui um outro aspecto do já mencionado processo involutivo. Além disso, muitos consideram que na Índia a doutrina do *âtâmâ* foi originariamente própria sobretudo da casta guerreira, enquanto a teoria do *brahman* tornado força cósmica indiferenciada teria sido formulada sobretudo pela casta sacerdotal. Entendemos que esta concepção é verdadeira. De qualquer forma, é um facto que em muitos textos vemos precisamente um rei ou *kshatriya* (membros da nobreza guerreira) competir em sabedoria e por vezes até mesmo instruir membros da casta brâmane e que, segundo a tradição, a sabedoria primordial teria sido transmitida, a partir de Ikshvâku, precisamente por via régia,¹⁵ aparecendo aqui também aquela “dinastia solar” – *sûrya-vamsha* – à qual já nos referimos a propósito da descendência do Buddha. É necessário conceber as coisas da seguinte forma: no mundo pós-védico, enquanto a casta guerreira permanece com uma visão mais realista e viril e dá destaque à doutrina do *âtâmâ* considerado como o princípio impassível e imortal da personalidade humana, a casta brâmane torna-se gradualmente “sacerdotal” no sentido pejorativo do termo e acaba por desenvolver a sua actividade predominantemente no plano dos ritualismos, das exegeses estereotipadas e das especulações. Simultaneamente por outra via o estilo do primeiro período védico é sufocado por uma proliferação tropical e caótica de mitos, de imagens religiosas populares, de formas semi-devocionais preocupadas com a realização deste ou daquele “renascimento” divino com

base nas concepções sobre a reencarnação e a transmigração que, como mencionado, já se tinham infiltrado na mentalidade hindu menos iluminada. Não é desprovido de interesse notar que – excluindo o Yoga – o sistema Sâmkhya, que foi identificado como tendo representado uma inquestionável reacção realista contra o “idealismo” especulativo, e até mesmo a chamada “doutrina dos vencedores”, o Jainismo (de *jina*, vencedor), a qual, embora não sem desvios extremistas, coloca em relevo a necessidade da acção ascética, foram apoiados predominantemente por membros da nobreza guerreira, do *kshatram*.

É necessário ter tudo isto presente para compreender o lugar histórico do budismo e a razão de ser das suas concepções mais características.

Do ponto de vista da história universal o budismo surge num período no qual para toda uma série de civilizações tradicionais se verificou uma crise, que foi resolvida, às vezes de forma positiva graças a oportunas reformas ou revisões, outras vezes de forma negativa, com o efeito, então, de dar lugar a ulteriores fases involutivas ou de decadência espiritual. Este período, chamado por alguns de “climatérico” das civilizações, ocorre aproximadamente entre o século VIII e o século V a.C.. É assim num tal período que na China se afirmam as doutrinas de Lao-tze e de Kung Fu-tzu (Confúcio), representando justamente um retorno a elementos de uma mais antiga tradição, no

primeiro caso no plano metafísico, e ético-social no outro. No mesmo período diz-se que apareceu “Zarathustra”, com o qual se operou um retorno semelhante na tradição irânica. E na Índia o budismo deveria ter precisamente uma função semelhante, tendo significado uma reacção e, ao mesmo tempo, um ressurgimento. Em oposição a isto, tal como já tivemos ocasião de destacar noutras obras, parece que de forma geral no Ocidente os processos de decadência prevaleceram.¹⁶ O período ora indicado é de facto o período no qual decai a antiga Hélade aristocrática e sacral; é o período no qual a religião de Ísis bem como certas formas populares e espúrias de mística tomam a primazia sobre a civilização solar e real egípcia; é o período em que, com o profetismo, em Israel se preparam os mais perigosos fermentos de corrosão e subversão espiritual para o mundo mediterrânico. A única contrapartida positiva no Ocidente parece ter sido Roma, que nasce efectivamente no mesmo período e que para um determinado ciclo foi uma criação de alcance universal animada em grande medida pelo espírito das origens.¹⁷

Passando agora ao budismo, o mesmo não deve conceber-se, como pretendem alguns que adoptam de forma indiscriminada o ponto de vista brâmane, como uma subversão antitradicional, semelhante, no seu plano, ao que o protestantismo representa face ao catolicismo;¹⁸ e ainda menos, como uma doutrina “nova”, produto de uma espe-



Lao-tze, Confúcio e Zoroastro

“A doutrina budista nunca pretendeu ser original, pois reivindicou um carácter universal, uma tradicionalidade num sentido superior (...) Fica claro que, no budismo, não se tratou de forma nenhuma da negação do princípio da autoridade espiritual, mas sim da legítima revolta contra uma casta que pretendia monopolizá-la sem que todos os seus representantes mantivessem sempre a dignidade e a qualificação”

culação isolada, a qual se conseguiu impor. O mesmo representou, pelo contrário, uma especial adaptação da tradição originária, adaptação que tem bem presente as condições da época em que se tornou necessária, e com base nisso limitando e dando uma diferente formulação a ensinamentos pré-existentes: tudo isto, com especial adesão ao espírito *kshatriya*, ou seja, ao espírito da casta guerreira. Já vimos que o Buddha não só nasce da mais antiga nobreza ariana, como além disso um texto informa-nos da especial aversão pela casta brâmane alimentada pela sua estirpe: “Os Shâkya – lê-se¹⁹ – não estimam os sacerdotes, não respeitam os sacerdotes, não honram os sacerdotes, não veneram os sacerdotes, não têm em conta os sacerdotes.” No príncipe Siddhartha mantém-se a mesma tendência, mas com o objectivo de uma restauração, de uma reafirmação da pura vontade do incondicionado, à qual nos tempos mais recentes a linha “real” tinha sido muitas vezes mais fiel que a casta sacerdotal já dividida.

Podem apontar-se, de resto, vários indícios de que a doutrina budista nunca pretendeu ser original, mas sim que reivindicou um carácter universal, uma tradicionalidade num sentido superior. O próprio Buddha diz, por exemplo: “Assim é: aqueles que, em tempos passados, foram santos, perfeitos despertados, também estes sublimes dirigiram justamente os seus discípulos para um tal fim, tal como aqui e agora por mim são justamente dirigidos os discípulos; e aqueles que em tempos futuros serão santos, perfeitos despertados, também estes sublimes dirigirão justamente assim os discípulos, como aqui e agora são por mim justamente dirigidos os discípulos”.²⁰ O mesmo é repetido a respeito da purificação do pensamento, da palavra e da acção,²¹ acerca do justo conhecimento da decadência e da morte, da sua origem, do seu fim e da via que conduz ao seu fim, o mesmo sobre a doutrina do “vazio”, *sunyata*.²² A doutrina e a “vida divina” anunciadas pelo príncipe Siddhartha são repetidamente denominadas de “não ligadas ao tempo” – *akâliko*.²³ Fala-se também de “antigos santos, perfeitos despertados”²⁴ e retoma-se o tema

tradicional referente a um lugar (aqui chamado “a Garganta do Profeta”) onde já antes teria desaparecido toda uma série de *paccekabuddha*, ou seja, seres que por si mesmos, de forma isolada, alcançaram a supra-humanidade e o mesmo despertar perfeito do Príncipe Siddhartha.²⁵ Acusa-se aqueles que são “sem fé, sem devoção, sem tradição”.²⁶ E repete-se: “Daquilo que para o mundo dos sábios não é, eu digo: ‘Não é’, e daquilo que para o mundo dos sábios é, eu digo: ‘É’”.²⁷ Referência interessante: a “extinção”, fim da ascese budista, é referida num texto como algo “que reconduz às origens”.²⁸ Ao que se junta o simbolismo de uma grande floresta, onde é descoberto “um antigo caminho, um caminho de homens de outros tempos.” Seguindo-o, o Buddha encontra uma cidade real; e ele pede que ela seja restaurada.²⁹ E o significado disto é noutro lugar proclamado pelo Buddha de forma explícita: “Eu vi a via antiga, a antiga via seguida por todos os Perfeitos de outro tempo; este é o caminho que eu sigo”.³⁰

Fica claro que, no budismo, não se tratou de forma nenhuma da negação do princípio da autoridade espiritual, mas sim da legítima revolta contra uma casta que pretendia monopolizá-la sem que todos os seus representantes mantivessem sempre a dignidade e a qualificação. Os brâmanes, contra os quais o príncipe Siddhartha se vira, são aqueles que dizem saber, mas que nada sabem,³¹ que já há várias gerações perderam a capacidade de visão necessária para poder dizer: “Somente isto é verdade, tudo o resto é estultícia”,³² de modo que eles se assemelham a “uma fila de cegos, em que o primeiro não vê, o do meio não vê, e o último não vê”.³³ Aos homens das origens, aos *brâhmana* que recordavam as antigas regras, que guardavam as portas dos sentidos e tinham controlo pleno sobre a sua força, que eram ascetas, ricos apenas em sabedoria, invulneráveis e invencíveis, tornados fortes pela verdade – *dhmma* – são contrapostos os seus epígonos mundanos, agarrados ao ritualismo ou entregues a uma vã penitência, que abandonaram as antigas leis.³⁴ Entre eles, não “há ninguém que tenha visto Brahmâ cara a cara”, pelo que “estes *brâhmana*,

versados na ciência do triplo *Veda*, são capazes de indicar a via para um estado de união com o que eles nem conhecem, nem nunca viram – o que não se dá”.³⁵ O Buddha opõe-se a quem sabe “apenas por ter ouvido dizer”, a quem conhece “a verdade apenas por a ter ouvido e, tendo-a assim ouvido tradicionalmente, tal como um cofre passado de mão em mão, transmite a doutrina”, cuja integridade no entanto, em tais condições, é impossível garantir.³⁶ É por isso feita uma distinção entre os ascetas e os brâmanes, que “apenas pela própria crença professam ter alcançado a mais elevada perfeição do conhecimento do mundo: estes são os pensadores e os argumentadores”, e outros ascetas e brâmanes que, “em coisas nunca antes escutadas, reconhecendo justamente em si mesmos a verdade, professam ter alcançado a mais elevada perfeição do conhecimento do mundo.” É a estes últimos que o príncipe Siddhartha diz pertencer e é este o tipo que ele indica como exemplo aos seus discípulos:³⁷ “apenas sabendo ele diz saber, apenas vendo ele diz ver”.³⁸ O budismo, a este respeito, não nega o conceito de *brâhmana*, incorpora até muitas vezes a denominação e chama *brahmacarya* à vida ascética: pretende apenas indicar as qualidades reais com base nas quais a dignidade do verdadeiro *brâhmana* pode ser confirmada.³⁹

Aqui, no essencial, para efeitos de uma reintegração, o tipo do verdadeiro *brâhmana* é identificado com o do asceta, tipos que anteriormente tinham sido distintos, particularmente quando o ensinamento tradicional do Ashrama, segundo o qual um homem da casta brâmane devia passar o último período da sua existência vivendo a vida ascética e desapegada do *vânâprashta* e do *yati*, tinha praticamente, salvo raras excepções, desaparecido. Compreendendo este ponto, podemos também compreender a verdadeira atitude do Buddha em relação ao problema das castas. Também na anterior tradição a realização ascética havia sido concebida como superior a todas as castas e livre de vínculos a cada uma delas. É este o ponto de vista do Buddha, expresso pela comparação com o fogo: assim como quem deseja fogo não pergunta de que espécie é a madeira que o produz, da mesma forma de qualquer casta pode emanar o



tipo do asceta e do Eu “despertado”.⁴⁰ Tal como a todo o espírito tradicional, também ao príncipe Siddhartha as castas aparecem não só como algo de natural, mas até como algo transcendentemente justificado, já que ele, seguindo os *Upanishad*, compreende que o nascer numa casta ou noutra e, em geral, a desigualdade não é um acaso, mas sim o efeito de uma determinada actividade precedente. Ele de forma alguma pensou em subverter o sistema de castas no plano étnico e político-social: de facto prescreve-se não negligenciar nenhuma das obrigações inerentes ao próprio estado,⁴¹ e nunca se disse, por exemplo, que um servo – *shûdra* – ou um *vaishya* não deva obedecer e sujeitar-se às castas superiores. O problema diz respeito apenas ao ápice espiritual da hierarquia ariana, em relação ao qual as próprias condições históricas impunham uma discriminação, uma reforma e uma renovação: era necessário que as “listas” fossem revistas, sendo as dignidades tradicionais consideradas reais apenas “conforme os casos”.⁴² Para esta renovação, tal como já foi dito, o ponto decisivo foi a identificação do tipo do verdadeiro brâmane com o do asceta e, portanto, o relevo dado ao que é evidenciado de facto pela acção individual. É assim que é proclamado o princípio: “Não é por causa da casta que se é pária, não é pela casta que se é brâhmana; é pelas acções que se é pária, é pelas acções que se é

brâhmana”.⁴³ Face à “chama que é alimentada pela virtude e acendida pelo exercício”, assim como face à libertação, as quatro castas são iguais.⁴⁴ E ainda: tal como não se deve esperar que uma margem do rio se desloque em direcção à outra como resposta às invocações, preces e celebrações de um homem, o mesmo se deve pensar no que diz respeito aos *brâhmana* que, embora instruídos no triplo *Veda*, “omitem a prática daquelas qualidades, que na verdade fazem de um homem um *brâhmana*, e pelo contrário assumem as qualidades, que fazem de um homem um não-*brâhmana*, quando invocam Indra, Soma, Varuna e os outros deuses”.⁴⁵ Estes, caso não tenham destruído o desejo nos cinco ramos da personalidade, não devem esperar unir-se a Brahâmá depois da morte, do mesmo modo que um homem com os braços atados atrás das costas não

“Assim pode-se afirmar, tendo em conta tudo isto, que a finalidade efectiva do budismo correspondeu a uma separação de essências, baseada precisamente na doutrina do despertar: separação que só poderia reforçar as bases espirituais que na origem unicamente tinham justificado a hierarquia ariana”

pode ter esperança em chegar à outra margem do rio nadando.⁴⁶ Para se unir a Brah്മā é necessário desenvolver em si qualidades semelhantes às de Brah്മā.⁴⁷ Isto, no entanto, não impede que nos textos seja considerado o ideal de um *brâhmana*, no qual a pureza da linhagem se combina com qualidades, que o tornam semelhante a um deus ou a um ser divino⁴⁸ e os textos chegam mesmo a condenar os brâmanes da época não só pelo abandono dos costumes antigos e pelo seu interesse em ouro e riquezas, mas, no fundo, por terem desrespeitado as leis da endogamia de casta, visto serem acusados de juntar-se a mulheres não brâmanes, a todo o momento, por mero desejo, “como os cães”.⁴⁹ O princípio geral de qualquer hierarquia justa é confirmado pelas seguintes palavras: “Pois se, ao servir alguém, a pessoa se torna pior e não melhor devido ao serviço, então eu digo que ela não deve servir. E se, ao servir alguém, a pessoa se torna melhor e não pior devido ao serviço, então eu digo que ela deve servir.”⁵⁰

Isto demonstra que não se tratou de modo nenhum de uma subversão democrática sob pretextos espirituais, mas sim de condições que se impunham para uma rectificação e purificação da hierarquia existente. O príncipe Siddhartha tinha tão pouca simpatia pelas massas, que num dos textos mais antigos se fala do “vil vulgo” como um monte de refugio, contra o qual ocorre o milagroso florescimento do Despertado.⁵¹ Para além da antiga divisão em castas o budismo afirma uma mais clara e essencial, a qual, no fundo, *mutatis mutandis*, retoma a que na origem existia entre os Arianos, os “nascidos duas vezes” – *dvija* – no seu conjunto, e os outros seres: de um lado encontram-se os ariya e os “nobres filhos guiados pela convicção”, abertos à doutrina do despertar; do outro “os homens comuns, sem compreensão pelo que é sagrado, estranhos à doutrina sagrada, sem acesso à doutrina sagrada; sem compreensão pelo que é nobre, estranhos à doutrina dos nobres, sem acesso à doutrina dos nobres.”⁵² Se, por um lado, assim como os rios “quando alcançam o oceano perdem os seus nomes e passam a contar apenas como oceano, da mesma forma os integrantes das quatro castas, quando assumem a lei do Buddha, perdem as suas características” – por

outro lado, vão constituir uma falange bem definida, a dos “filhos do filho dos Shākya”.⁵³ Assim pode-se afirmar, tendo em conta tudo isto, que a finalidade efectiva do budismo correspondeu a uma separação de essências, baseada precisamente na doutrina do despertar: separação que só poderia reforçar as bases espirituais que na origem unicamente tinham justificado a hierarquia ariana. E isto é provado pelo facto de o estabelecimento e difusão do budismo não ter causado, ao longo dos séculos, qualquer dissolução do regime de castas – no Ceilão este regime subsistiu inalterado ao lado do budismo, e no Japão o budismo vive em harmonia com uma concepção hierárquica, tradicional, aristocrática e guerreira. Só em certas divagações “espiritualistas” ocidentais o budismo – considerado nas suas formas tardias, populares e já alteradas – tem sido apresentado como uma doutrina da compaixão universal que encoraja o humanismo e o igualitarismo democrático.

O único ponto que se deve encarar *cum grano salis* nos textos é a afirmação de que nos indivíduos de todas as castas existem, de igual modo, todas as possibilidades, quer positivas quer negativas.⁵⁴ Mas a teoria budista dos *samkhâra*, ou seja, das predisposições pré-natais, é suficiente para rectificar este ponto. Os limites de casta, de raça e de tradição num sistema hierárquico fazem com que, no indivíduo existam predisposições hereditárias para o seu desenvolvimento num determinado sentido, algo que além disso confere a este desenvolvimento um carácter orgânico e harmonioso ao contrário dos casos em que se procura chegar ao mesmo ponto com uma espécie de violência, partindo de uma base natural não favorável. Das quatro vias, consideradas em alguns textos budistas,⁵⁵ em três delas ou o caminho é difícil, ou é difícil a realização do conhecimento, ou ambos são difíceis; a quarta via oferece um caminho e uma obtenção do conhecimento mais realizáveis, pelo que esta via é denominada “a via eleita”, sendo exactamente esta a via que corresponde às vantagens de um bom nascimento. Isto, em circunstâncias normais. Mas, repetimos, o budismo nasce em condições já não normais de uma determinada civilização tradicional: por

isso foi necessário salientar o ponto de vista da acção, da realização pessoal; e é por isto, também, que se teve em pouca consideração o suporte oferecido pela tradição no sentido mais restrito, formalista, do termo. Tal como o próprio príncipe Siddhartha declarou ter conquistado o conhecimento com as próprias forças, sem um mestre que o tenha iluminado, também na doutrina originária do despertar cada indivíduo depende essencialmente das próprias possibilidades, do seu próprio esforço, tal como um soldado perdido depende acima de tudo de si mesmo para alcançar o exército em marcha.⁵⁶

Assim o budismo numa morfologia das tradições poder-se-ia legitimamente associar à raça que nós, noutro lugar e referindo-nos não à definição corrente deste termo, mas sim ao ensinamento de Hesíodo acerca das “quatro idades”, denominámos de “heróica”.⁵⁷ trata-se de uma linhagem na qual a espiritualidade própria do estado primordial já não é algo de natural e garantido, tendo-se tornado um dever, o objecto de uma reconquista, o limite de uma reintegração levada a cabo com as próprias forças, segundo um estilo de virilidade, a própria tradição oferecendo então, só por si, uma base insuficiente.

Com isto se finaliza a individualização do lugar histórico do budismo, condição indispensável para compreender o sentido e a razão de ser dos seus principais ensinamentos.

Antes de passarmos à parte doutrinária e ascética, devemos voltar ao ponto já mencionado no início, dizendo que o budismo pertence ao ciclo ao qual o homem moderno também está vinculado.

Se já a época na qual viveu o príncipe Siddhartha esteve marcada por um certo obscurecimento da consciência espiritual e da visão do mundo do antigo homem indiano, o curso posterior da história – e particularmente da ocidental – determinou formas progressivamente mais graves de involução, de materialização do Eu, de perda de toda a relação directa com a realidade metafísica e, no geral, supra-sensível. Com o mundo “moderno” chegou-se a um ponto, para além do qual dificilmente se pode continuar num sentido descendente. O objecto do conhecimen-

to directo para o homem moderno é exclusivamente o mundo material, com a contrapartida da esfera puramente psicológica da sua subjectividade. À parte encontram-se as suas especulações filosóficas e a sua religião, sendo as primeiras, criações puramente cerebrais, e a segunda, baseada essencialmente na fé, no moralismo e no sentimentalismo.

Não é de forma alguma um acaso o facto de a religião ocidental, ao contrário das grandes tradições de tempos mais antigos, se ter concentrado na fé, buscando com base nela salvar o que ainda podia ser salvo. Trata-se de uma espécie de solução de desespero:⁵⁸ ao homem que tinha perdido todo o contacto directo com o mundo metafísico, a única forma possível de *religio*, ou seja, de reconexão, é providenciada pela crença, pela fé. Assim se compreende também outro ponto, o do verdadeiro significado do protestantismo face ao catolicismo. O protestantismo apareceu num período no qual o humanismo e o naturalismo faziam prever uma fase de involução do homem europeu mais avançada do que a da época na qual tinha surgido o cristianismo em geral, ao mesmo tempo que se tornava visível a decadência e a corrupção dos representantes da tradição católica, à qual tinha sido confiada uma função de suporte e mediação. Tendo em conta esta mais profunda fractura, houve a exasperação do princípio da pura fé contra todo o dogma, organização hierárquica e a desconfiança face às obras (incluído nestas o próprio ascetismo monástico católico) que constituem precisamente a característica do protestantismo.

A crise que as próprias religiões baseadas no “crer” hoje atravessam no Ocidente é conhecida por todos, de modo que não é necessário salientar o carácter totalmente laico, materialista e *samsárico* da mentalidade predominante dos nossos contemporâneos. Podemos, então, perguntar-nos em que medida, sob estas circunstâncias, um sistema baseado rigorosamente no conhecimento, livre quer de elementos fideístas quer de elementos intelectuais e orientado verdadeiramente para o incondicionado pode ainda oferecer possibilidades. É evidente que esta via

“ Não é um acaso o facto de a religião ocidental, ao contrário das grandes tradições de tempos mais antigos, se ter concentrado na fé, buscando com base nela salvar o que ainda podia ser salvo (...) ao homem que tinha perdido todo o contacto directo com o mundo metafísico, a única forma possível de *religio*, ou seja, de reconexão, é providenciada pela crença, pela fé. Assim se compreende o verdadeiro significado do protestantismo face ao catolicismo”

“O budismo originário é recomendável como poucas outras doutrinas, pois o mesmo foi formulado tendo em vista uma condição do homem, a qual, ainda que distante do materialismo ocidental e do respectivo eclipse de todo o conhecimento tradicional vivente, continha de um certo modo os seus sintomas e potencialidades”

apenas pode ser adequada para uma pequena minoria, dotada de uma força interior pouco comum. O budismo originário, a este respeito, é recomendável como poucas outras doutrinas, pois o mesmo foi formulado tendo em vista uma condição do homem, a qual, ainda que distante do materialismo ocidental e do respectivo eclipse de todo o conhecimento tradicional vivente, continha de um certo modo os seus sintomas e potencialidades. E não se deve descurar o facto mencionado anteriormente, isto é, que o budismo corresponde a uma adaptação prática e realista de temas tradicionais, adaptação essa marcada sobretudo pelo espírito dos *kshatriya*, da casta guerreira: isto, porque a linha de desenvolvimento do homem ocidental, apesar de tudo, teve um carácter mais guerreiro que sacerdotal, enquanto que, precisamente a sua tendência para a clareza, para o realismo, para o conhecimento exacto, para a acção, aplicada ao plano material, originou as realizações mais típicas da sua civilização.

Outros sistemas de metafísica e de ascese podem parecer mais atraentes que o budismo e deixar uma maior margem à ânsia de um espírito que esteja a tentar penetrar os mistérios do mundo e do ser. No entanto, estes apresentam em igual medida o perigo, que o homem de hoje possa ser conduzido a divagações e ilusões, precisamente porque se trata de sistemas que, se forem verdadei-

ramente tradicionais, como por exemplo o do Vedânta, para serem compreendidos e realizados, pressupõem um grau de espiritualidade que já há muito tempo está ausente na vastíssima maioria dos homens. O budismo, por outro lado, formula um problema total sem deixar vias de saída. Tal como alguém muito justamente disse, o budismo não é leite para bebés – *no milk for babies* – nem providencia guloseimas metafísicas para os apaixonados por especulações intelectualistas.⁵⁹ O budismo diz: “Homem, eis aquilo em que te tornaste e eis aquilo em que a tua experiência se tornou. Conhece-a. Há uma via que conduz mais além. Esta é a sua direcção, estas são as suas etapas, estes são os meios para a percorrer. Resta-te descobrir a tua verdadeira vocação e medir as tuas forças”. “Não persuadir, não dissuadir; conhecendo a persuasão, conhecendo a dissuasão, nem persuadir, nem dissuadir, apenas expor a realidade” – já se viu que este é o preceito fundamental dos Despertados.

Assim, enquanto se esclareceu o lugar histórico do budismo, também se explicou a última das razões adoptadas para justificar a nossa escolha do budismo como base para a exposição de um sistema completo e viril de ascese formulado tendo em conta o ciclo, ao qual também o homem contemporâneo pertence.

— Capítulo III do livro *A Doutrina do Despertar*

1. Em certa medida, neste ponto podemos-nos referir ao que K. Kerényi escreveu (*La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Zanichelli, Bolonha, 1940, cap. II) sobre o “sentido da festividade” e sobre o rito.

2. Cfr. K. Kerényi, *La religione antica*, cit., cap. IV e V.

3. *Rg-Veda*, X, xiv, 2.

4. *Rg-Veda*, VIII, xlviii, 3.

5. *Rg-Veda*, X, xiv, 2.

6. H. Oldenberg, *Buddha*, cit., p. 21.

7. *Rg-Veda*, X, xc; *Chândogya-upanishad*, III, xii, 6.

8. Cfr. “A Doutrina das Quatro Idades”, *Boletim Evoliano*, nº 2 (1ª série) (N.T.).

9. Cfr. *Dīgha-nikāyo*, I, I, 29 ss.; *Atthakavagga*, XII, XIII.

10. É essencialmente destes deuses que devemos pensar quando os vemos assumir, nos textos budistas, um papel realmente modesto e subordinado, chegando mesmo a transformar-se por vezes quase em discípulos que recebem do Buddha a revelação da doutrina. Trata-se aqui

da degradação dos deuses.

11. *Cathapâtha-brâhmana*, X, IV, 3, 10.

12. *Chândogya-upanishad*, VIII, iv, 1-2.

13. *Chândogya-upanishad*, iii-x; *Brhadâranyaka-upanishad*, VI, ii, 9-16.

14. *Brhadâranyaka-upanishad*, III, ii, 13.

15. Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, IV, 1-2.

16. Cfr. J. Evola, *Revolta Contra o Mundo Moderno*, Dom Quixote, Lisboa, 1989; *L’arco e la Clava*, cit.; *Gli Uomini e le Rovine* (1953), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1990 (N.T.).

17. Sobre este significado de Roma como um “renascimento” de um legado primordial cfr. a nossa obra *Revolta Contra o Mundo Moderno*.

18. Foi este o ponto de vista sustentado originalmente por R. Guénon (*L’homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, 1925, p. 111 ss.), ao qual não podemos aderir. Mais correctos são os pontos de vista de A.C. Coomaraswamy (*Hinduism and Buddhism*, Nova Iorque, 1941), embora no

Continua na página 43 →



Os Protocolos dos Sábios de Sião

Entre veracidade e autenticidade

Julius Evola*

A importância do documento, que *Vita Italiana* agora reimprime, dificilmente pode ser exagerada. Ele tem, como poucos, o valor de um “estimulante” espiritual revelando horizontes insuspeitados e chamando a atenção para problemas fundamentais de acção e de conhecimento, que sobretudo nestas horas decisivas da história ocidental não podem ser negligenciados ou adiados sem prejudicar seriamente a frente daqueles que lutam em nome do espírito, da tradição e da verdadeira civilização.

São dois os aspectos que, nos *Protocolos*, exigem uma atenção particular. O primeiro diz directamente respeito à questão judaica. O segundo tem um alcance mais geral e leva-nos a tratar o problema das verdadeiras forças que actuam na história. Para que o leitor entenda perfeitamente ambos os aspectos, consideramos apropriado apresentar algumas considerações, indispensáveis para uma boa orientação nesta matéria.

Com este propósito, é necessário examinar em primeiro lugar o famoso problema da “autenticidade” do documento, problema sobre o qual se quis tendenciosamente focar toda a atenção e medir o alcance e a validade do texto. Algo realmente pueril. Pode-se certamente negar a existência de uma qualquer direcção secreta dos acontecimentos históricos. Mas não se pode admitir, mesmo como mera hipótese, que possa existir algo desse tipo, sem reconhecer que, então, se impõe um tipo de pesquisa muito diferente daquela que se baseia em “documentos” no sentido mais vulgar do termo. Aqui está precisamente – como justamente observou Guénon – o ponto decisivo, que limita o alcance da questão da “autenticidade”: o facto é que *nenhuma organização verdadeiramente e seriamente secreta, qualquer que seja a sua natureza, deixa atrás de si “documentos” escritos*. Apenas um procedimento “indutivo” pode portanto precisar o alcance de “textos” como os *Protocolos*. Isto significa que o problema da sua “autenticidade” é secundário face ao muito mais sério e essencial problema da sua “veracidade”. Giovanni Preziosi já há 16 anos atrás, quando os publicou pela primeira vez, chamou a atenção para este ponto. A conclusão séria e positiva da controvérsia, que deste então se desenvolveu, é a seguinte: *mesmo que se aceite que os Protocolos não são “autênticos” no sentido mais restrito, é como se o fossem*, por duas razões capitais e decisivas:

- 1) Porque os factos demonstram a sua veracidade;
- 2) Porque a sua correspondência com as ideias-base do

judaísmo tradicional e moderno é incontestável.

Já que o processo de Berna provocado pelos *Protocolos* foi tão falado, vamos aqui dizer algo a seu respeito, para que o leitor saiba com o que contar e não se deixe influenciar por informações tendenciosas. O processo de Berna não passou de uma manobra do Judaísmo internacional, que tentou servir-se da justiça suíça (ou, melhor dizendo, de um juiz suíço marxista) para obter uma espécie de ratificação oficial jurídica da não-autenticidade deste documento, verdadeira pedra no sapato de Israel. Que se tratava de uma manobra, torna-se claro pela simples impossibilidade de levantar a questão, em Berna, da autenticidade dos *Protocolos*. Basicamente, o tribunal de Berna admitiu a queixa apresentada por algumas comunidades israelitas contra um tal Silvio Schnell, que numa reunião nacionalista tinha distribuído algumas cópias da edição alemã dos *Protocolos*, com base no art.º 14º da Lei do Cantão de Berna, sobre

“Nenhuma organização verdadeiramente secreta deixa atrás de si «documentos» escritos. Apenas um procedimento «indutivo» pode precisar o alcance de «textos» como os *Protocolos*. Isto significa que o problema da sua «autenticidade» é secundário face ao muito mais sério e essencial problema da sua «veracidade».

literatura subversiva e imoral. Partindo desta base, de um ponto de vista estritamente jurídico, o tribunal de Berna não se deveria ter interessado pelo problema da autenticidade, ou outro, dos *Protocolos*, mas deveria simplesmente ter decidido se os *Protocolos*, independentemente da sua verdade ou falsidade, eram ou não repreensíveis de acordo com a já mencionada lei, como sendo susceptíveis de incitar uma parte da população suíça contra outra. Foi o Judaísmo que procurou desviar o processo, centrando a atenção no problema da autenticidade do documento, para alcançar a conclusão desejada. E são significativas, a este respeito, as seguintes palavras do Grão Rabino de Estocolmo: “Este não é um processo contra Schnell e os seus companheiros, mas sim de todos os Israelitas do mundo contra todos os seus detractores. Dezasseis milhões de Israelitas têm os olhos fixados em Berna”.

“ A polémica anti-semita já trouxe à luz toda uma série de «fontes» ou antecedentes dos *Protocolos*, os quais retiram a sua inspiração geral de uma única corrente de ideias e reflectem, frequentemente de forma «romantizada», a confusa sensação de uma verdade. Esta verdade é que toda a orientação do mundo moderno responde a um plano estabelecido e realizado por alguma organização misteriosa”

Depois de um longo procedimento, o processo, na primeira instância, acaba com a condenação de Schnell, da qual os Judeus retiram, regozijantes, a conclusão de que os *Protocolos* estavam acabados. Na segunda instância (Novembro de 1937) o tribunal de Berna revogou a sentença anterior, absolveu Schnell da acusação, condenou as comunidades judaicas queixosas em custas e declarou-se incompetente para julgar a questão da autenticidade.

Mas a questão da autenticidade já tinha sido colocada no primeiro processo. Com que resultados? Mais uma vez, negativos. A frente judaica tinha procurado alcançar os seus fins essencialmente através de dois meios: com falsos testemunhos e com a tese do “plágio”.

Aqui não podemos entrar em detalhes, por isso limitámo-nos aos seguintes comentários:¹

Uma tal senhora Kolb, já condenada por fraude e falsificação enquanto princesa Radziwill, declarou, num depoimento habilmente concertado com o de uma sua amiga e o de um tal conde Du Chayla – personagem mais do que suspeito, paranóico, aventureiro e traidor, perdoado da pena de morte – que os *Protocolos* foram compilados em Paris por volta de 1905 por três agentes da polícia secreta russa, com a intenção de fomentar uma campanha anti-semita. No entanto, demonstrou-se que este texto já em 1895 estava na posse de um tal Stephanoff, em 1902 na de Nilus e que já em 1903 tinha sido publicado integralmente no jornal russo *Znamya* – ou seja, *dois anos antes da sua suposta compilação em Paris!* E não só: demonstrou-se que nenhum dos três russos mencionados – Rachkovsky, Manuilov e Golovinski – se encontravam em Paris na altura em que, segundo a senhora Kolb, teriam “inventado” os *Protocolos*.

O segundo ponto diz respeito à questão do “plágio”, na qual se introduziu um sério equívoco. O problema do valor dos *Protocolos*, de facto, é bastante diferente do de uma obra literária, em que é decisivo o exame da sua originalidade e do direito de alguém se considerar o seu autor. Aqui a questão é totalmente diferente. Ora, já em 1921 o *Times* tinha levantado a questão do plágio, assinalando

que o texto reproduz ideias e frases de um panfleto de um tal Joly (ele próprio meio judeu, revolucionário e maçom), publicado em 1865, acerca dos métodos a usar numa política maquiavélica de domínio. Esta correspondência – ou “plágio” – é real, e nem sequer se limita à obra de Joly, estendendo-se a muitas outras obras então existentes. Mas o que é que isto nos diz? Para decidir a questão, se os *Protocolos* correspondem ou não a um programa formulado por uma organização oculta para o domínio universal, é indiferente que o autor a tenha criado de início ao fim, ou que, no decurso da sua compilação, se tenha servido também de ideias e de elementos de outras obras, cometendo assim, do ponto de vista literário, um “plágio”. A polémica anti-semita já trouxe à luz toda uma série de “fontes” ou antecedentes dos *Protocolos*, os quais retiram a sua inspiração geral de uma única corrente de ideias e reflectem, frequentemente de forma “romantizada”, a confusa sensação de uma verdade. Esta verdade é que toda a orientação do mundo moderno responde a um plano estabelecido e realizado por alguma organização misteriosa.

Deste modo, do problema da “autenticidade” voltamos ao da “veracidade”. No que diz respeito à “autenticidade”, o resultado do processo de Berna é *negativo*: a acusação não conseguiu demonstrar que os *Protocolos* são falsos. Mas, juridicamente, a defesa não é obrigada a demonstrar a autenticidade de um documento contestado; cabe à acusação demonstrar a sua falsidade. E porque apesar de todos os esforços do Judaísmo – apesar dos testemunhos concertados, da tese do “plágio”, dos documentos tendenciosos fornecidos pelos Soviéticos, das manobras que conseguiram, na primeira instância, fazer com que nem um único documento da defesa fosse aceite, apesar de uma perícia extremamente unilateral de Loosli, notório filo-semita, e por aí em diante – não conseguiram provar a falsidade, o campo está livre, e a questão da “autenticidade” está liquidada, ou seja, está subordinada a uma prova dupla de carácter superior, que é, repitamo-lo: 1) a prova pelos factos; 2) a prova através da essência do espírito judaico.

Tendo assim feito estas clarificações, é agora possível avançar para o conteúdo dos *Protocolos*.

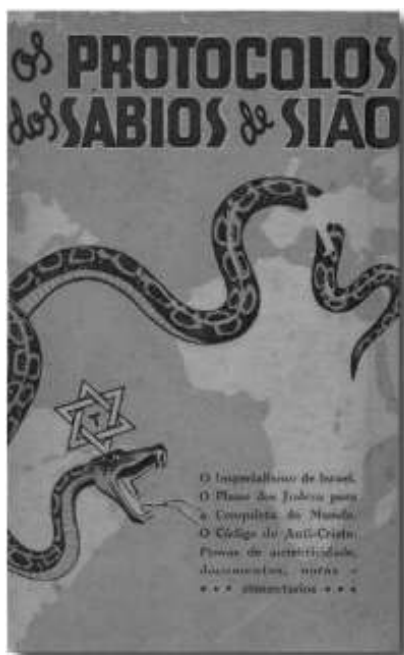
Eles contêm o plano de uma guerra oculta que tem como objectivo, acima de tudo, a destruição completa de tudo aquilo que nos povos não-judeus é tradição, casta, aristocracia, hierarquia, bem como todos os valores éticos, religiosos, supramateriais. Tendo este objectivo em vista, uma organização oculta internacional, presidida por chefes reais claramente conscientes dos seus fins e dos meios a seguir para os alcançar, teria desde há muito desenvolvido, e continuaria a desenvolver, uma acção unitária invisível, que constitui a fonte das principais formas de perversão da civilização e sociedade ocidentais: liberalismo, individualismo, igualitarismo, livre pensamento, iluminismo anti-religioso, e os seus vários apêndices que conduzem até à revolta das massas e ao próprio comunismo. É importante notar que a absoluta falsidade de todas estas ideologias é expressamente reconhecida: elas teriam sido criadas e propagadas unicamente como instrumentos de destruição e, no que diz respeito ao comunismo, chega-

se a declarar: “Que nós tenhamos conseguido levá-los a esta louca cegueira, não prova com flagrante clareza a que ponto os seus espíritos estão pouco desenvolvidos em comparação connosco? Esta circunstância é a principal garantia do nosso sucesso” (XV, pág. 117).² Mas não se fala apenas de ideologias políticas a incutir sem permitir que se perceba o seu verdadeiro significado e a sua finalidade; fala-se também de uma “ciência” criada igualmente com o propósito de uma acção geral desmoralizadora e são feitas referências significativas à superstição cientificista do “progresso”, ao darwinismo, à sociologia marxista e historicista, e por aí em diante, e, a este respeito, diz-se: “Os cristãos³ perderam o hábito de pensar fora dos nossos conselhos científicos” (pág. 66); enquanto ao mesmo tempo, também aqui, se reconhece a falsidade de todas estas teorias (I, II, III, XIII). Em terceiro lugar, uma acção especificamente cultural: dominar os principais centros do ensino oficial, controlar, através do monopólio da grande imprensa, a opinião pública, difundir nos chamados países avançados uma literatura desequilibrada e equívoca (XIV), pro-

vocar assim, como contraparte do derrotismo social, um derrotismo ético, a ser aumentado por um ataque aos valores religiosos e aos seus representantes, a ser levado a cabo não frontal e abertamente, mas fomentando a crítica, a desconfiança, o descrédito acerca do clero (XVI, IV). A “economização” da vida é indicada como um dos mais importantes meios de destruição, donde, também, a necessidade de ter uma multidão de “economistas”, instrumentos conscientes ou inconscientes dos chefes secretos. Destruídos os valores espirituais, que foram a base da autoridade antiga e substituídos por cálculos matemáticos e necessidades materiais, os povos devem ser empurrados para uma luta universal na qual pensarão estar a prosseguir os seus próprios interesses e não se darão conta do inimigo comum (IV); finalmente, encorajar as ideias dos vários grupos e, em vez de os atacar, utilizá-los para a realização do plano geral, pelo que se reconhece a conveniência de defender as mais diversas concepções, desde a aristocrática ou ditatorial até à anarquista ou socialista, desde que os efeitos contribuam para o objectivo comum (V,

XII). Também a necessidade de destruir a vida familiar e a sua influência espiritualmente educadora é considerada (X); bem como a necessidade de embrutecer as massas com o desporto e com distrações de todo o género e de fomentar o seu lado passional e irracional, até ao ponto de perderem toda a sua capacidade de discernimento (XIII).

Esta é a primeira fase da guerra oculta: o seu objectivo é a criação de um proletariado enorme, é a redução dos povos a uma massa informe de seres sem tradição e sem força interior. Depois, uma acção ulterior, baseada no poder do ouro. Os Chefes secretos controlarão o ouro do mundo e, através dele, todos os povos já desenraizados, bem como os seus dirigentes aparentes e mais ou menos demagógicos. Enquanto por um lado a destruição prosseguirá através de venenos ideológicos, revoltas, revoluções e conflitos de todo o género, os senhores do ouro fomentarão crises internas gerais até levar a humanidade a um estado tal de prostração, de desespero, de desconfiança completa em relação a qualquer ideal ou regime, ao ponto de se tornar um objecto passivo nas mãos dos dominado-



Capa de uma edição brasileira dos *Protocolos*

“O facto é que o conteúdo dos *Protocolos*, na sua primeira parte, relativa às fases e às vias da destruição, corresponde de maneira impressionante àquilo que já aconteceu e continua a acontecer na história recente (...) A própria história oferece assim uma prova da veracidade dos *Protocolos*, de tal modo que todas as acusações dos seus adversários se tornam impotentes”

res invisíveis, que então se manifestarão e se imporão como os chefes absolutos do mundo. No topo estará o Rei de Israel e a antiga promessa do *Regnum* do “povo eleito” será realizada.

Esta é a essência dos *Protocolos*. O problema a eles relativo tem vários aspectos.

O Judeu Disraeli escreveu uma vez estas palavras significativas: “O mundo é governado por pessoas muito diferentes daquilo que é imaginado por quem não está por trás dos bastidores”. A importância dos *Protocolos* consiste, acima de tudo, em fazer nascer esta suspeita, em fazer pressentir que a história tem uma “terceira dimensão”, que uma “inteligência” se pode esconder por trás dos acontecimentos e dos dirigentes aparentes e que muitas supostas causas são apenas os efeitos de uma acção subterrânea. É particularmente importante aquilo que os *Protocolos* dizem acerca de uma mentalidade pseudo-científica, criada unicamente tendo em vista os fins do plano pré-estabelecido: o chamado método “científico” ou “positivo” de analisar a história pode cair exactamente no âmbito desta descrição e assumir o objectivo de desviar sistematicamente a atenção do plano no qual as verdadeiras causas actuam. Nada é mais significativo do que esta passagem dos *Protocolos* (XV, pág. 118): “O espírito puramente animal dos cristãos não é capaz da análise e da informação e ainda menos de prever onde podem conduzir certas maneiras de apresentar as questões. É nesta diferença de aptidão para pensar, entre os cristãos e nós, que se pode ver claramente o sinal da nossa eleição e a marca da nossa humanidade. O espírito dos cristãos é instintivo, animal. Eles vêem mas não prevêem e não inventam senão coisas materiais. Por aí se vê claramente que a natureza, ela própria, nos destinou para dirigir e governar o mundo.” E acrescenta-se (XV, pág. 121): “Os povos, em relação aos segredos da nossa política, são eternas crianças, como crianças são os seus governos.”

Ora, que a história recente nos mostra as fases de uma obra sistemática e progressiva de destruição espiritual, política e cultural não é um acaso, e os *Protocolos*, a este

respeito, oferecem-nos, pelo menos, aquilo a que um cientista chamaria uma “hipótese de trabalho”, ou seja, uma ideia-base, cuja verdade é confirmada através da sua capacidade de organizar, numa investigação indutiva, um conjunto de factos aparentemente dispersos e espontâneos, revelando a sua lógica e direcção única. Este é o segundo ponto que deve ficar claro.

O facto é que o conteúdo dos *Protocolos*, na sua primeira parte, relativa às fases e às vias da destruição, corresponde de maneira impressionante àquilo que já aconteceu e continua a acontecer na história recente: quase como se os chefes dos vários governos, os dirigentes aparentes dos vários movimentos e todos aqueles que fizeram, no último século, a “história”, mais não fossem que os executores inconscientes de um plano pré-estabelecido, anunciado com muita antecedência, quer por este texto, quer por outros, como já referimos. Hugo Wast (*Oro*, Buenos Aires, 1935, p. 20) escreveu por isso o seguinte: “Os *Protocolos* podem ser falsos; mas são levados a cabo maravilhosamente”, e Henry Ford, no jornal *World* (17 de Fevereiro de 1921) acrescentou: “A única apreciação que posso fazer a propósito dos *Protocolos*, é que eles coincidem perfeitamente com tudo o que tem acontecido. Existem há dezasseis anos (Ford refere-se à primeira edição de Nilus, mas a polémica anti-semita estabeleceu que eles remontam a pelo menos vinte anos antes e que o documento original era conhecido pelo próprio Bismarck), até agora sempre corresponderam à situação mundial e ainda hoje indicam o seu rumo”. A própria história oferece assim uma prova da veracidade dos *Protocolos*, de tal modo que todas as acusações dos seus adversários se tornam impotentes e a dificuldade em “acreditar” e em analisar o problema por parte dos “espíritos positivos” é sinal não tanto de superficialidade, mas sim de irresponsabilidade, não tanto de “objectividade”, como de preconceito.

Com o capitalismo, a mentalidade do Gueto espalha-se às civilizações arianas, criando assim também os pressupostos para a revolta das massas operárias. Mas eis que

são igualmente os Judeus – Marx, Lassalle, Kautsky, Trotsky – a dar às massas, através de uma contrafacção materialista do mito messiânico, as armas ideológicas mais poderosas, subordinando o movimento a uma finalidade precisa: destruir os últimos vestígios de uma ordem autêntica e de uma civilização diferenciada. Uma tática oculta conduz, com o mesmo fim, os conflitos internacionais mais decisivos, a finança judaica arma prudentemente o militarismo, enquanto por outro lado a ideologia judaico-maçónica do liberalismo e da democracia prepara coligações oportunas. Rebenta a conflagração mundial de 1914-1918, cujo verdadeiro sentido, segundo as declarações oficiais de um Congresso internacional maçónico realizado em Paris durante o Verão de 1917, é a guerra santa da democracia, “o coroar da obra da Revolução Francesa” (sic), tendo em vista não esta ou aquela reivindicação territorial, mas a destruição dos grandes impérios europeus e a constituição da Sociedade das Nações como Superestado democrático-maçónico onipotente. O capitalismo judaico americano financia a revolução russa (à qual a própria maçonaria inglesa não foi estranha), e no momento em que, com o colapso da Rússia, um primeiro objectivo parece atingido, a América intervém directamente sem nenhuma razão séria, e os Impérios Centrais seguem o destino da Rússia.

No pós-guerra a chama revolucionária surge por todo o lado, quer nas nações vencidas quer nas vitoriosas, e o poder do Judaísmo dá um enorme salto em frente, quer através do endividamento universal, quer através de uma ditadura secreta no Estado soviético, quer através do controlo da opinião pública mundial e da influência cultural em geral. Falhados os objectivos mais directos da revolta, entra-se numa nova fase. A 3ª Internacional muda abruptamente de tática e alia-se à 2ª Internacional, com as frentes populares e com as grandes democracias capitalistas, revelando assim as fileiras comuns da guerra secreta. Depois do fracasso das sanções, os acontecimentos precipitam-se, os Soviéticos provocam a revolução em Espanha, Moscovo alia-se resolutamente à França judaico-maçónica e assume, em cooperação com a política secreta antifascista da Inglaterra, um papel dirigente na Sociedade das Nações. Alianças decisivas são assim preparadas.⁴ Este é de facto o prelúdio para as fases finais do plano dos *Protocolos*. Na realidade, adoptar como base as ideias essenciais deste escrito “apócrifo” significa também possuir um seguro fio condutor para desvendar o significado unitário mais profundo de todas as mais importantes perturbações dos

tempos recentes. Foi por este motivo que Adolf Hitler reconheceu este escrito, sem hesitar, como o mais poderoso meio de despertar o povo alemão.

Podemos agora avançar para outras considerações, relativamente à prova da veracidade dos *Protocolos* não só como *sigillum veri*, mas acima de tudo como testemunho de uma acção especificamente judaica. Na verdade, mesmo admitindo uma causalidade superior como pano de fundo da subversão ocidental, seria sempre necessário demonstrar que o Judeu é o seu único e autêntico responsável. Por outras palavras, mesmo admitindo a possível existência dos “Sábios”, temos de averiguar se eles são realmente “Sábios de Sião”: de modo a afastar a suspeita de uma interpretação tendenciosa, que procura um álibi para culpar o Judeu por toda a subversão e assim justificar uma campanha anti-semita extremista.

Esta é certamente uma questão legítima, mas apenas

“Mesmo admitindo uma causalidade superior como pano de fundo da subversão ocidental, seria sempre necessário demonstrar que o Judeu é o seu único e autêntico responsável. Por outras palavras, mesmo admitindo a possível existência dos «Sábios», temos de averiguar se eles são realmente «Sábios de Sião»”

na medida em que a podemos colocar em relação a uma organização que é, por hipótese, oculta. Já na maçonaria os dignitários dos mais elevados graus ignoram quem são exactamente os seus chamados “superiores desconhecidos”, a quem devem obediência, e que poderiam até estar ao seu lado sem que se dessem conta disso. Não se pode por isso esperar que, para lidar com os problemas que decorrem dos *Protocolos* no contexto da questão judaica, comecemos por “apresentar” os bilhetes de identidade devidamente autenticados dos “Sábios”. Isto não impede, no entanto, de chegar a um “processo indiciário” bastante preciso.

Comecemos por dizer que pessoalmente não podemos seguir, aqui, um certo anti-semitismo fanático que, à custa de ver por todo o lado o Judeu como *deus ex machina*, acaba por cair ele próprio vítima de uma espécie de arma-

“ Os Judeus encontraram um terreno já minado por processos de decomposição e de involução (...) eles utilizaram este terreno, e, por assim dizer, enxertaram-lhe a sua própria acção, acelerando o ritmo destes processos. O seu papel de executores da subversão mundial não pode assim ser absoluto. Os «Sábios de Sião» constituem realmente um mistério muito mais profundo do que supõe a maior parte dos anti-semitas”

dilha. De facto, tal como Guénon colocou em relevo, um dos meios de defesa usado pelas forças ocultas consiste, frequentemente, em desviar tendenciosamente toda a atenção dos seus adversários para aqueles que apenas em parte são a causa real de certas perturbações: tornando-os assim uma espécie de bodes expiatórios, sobre os quais se descarregam todas as reacções, ficando assim livres para continuar o seu jogo. Isto vale, em certa medida, também para a questão judaica. A constatação do papel deletério que o Judeu teve na história da civilização não deve comprometer uma investigação mais profunda, apta a fazer-nos pressentir forças, de que o próprio Judaísmo pode ter sido, em parte, apenas o instrumento. Além disso, os *Protocolos* referem-se frequentemente de forma imprecisa ao Judaísmo e à Maçonaria, podendo ler-se expressões como “conspiração judaico-maçónica”, “a nossa divisa maçónica”, etc., e no rodapé da sua primeira edição podia ler-se: “Assinado pelos representantes de Sião do 33º grau”. Uma vez que a tese, segundo a qual a Maçonaria seria exclusivamente uma criação e um instrumento judaico é, por vários motivos, insustentável,⁵ torna-se necessário fazer referência a uma muito mais vasta rede de forças ocultas corruptoras, que até nos inclinamos a pensar que não se esgotam em elementos puramente humanos. As principais ideologias aconselhadas pelos *Protocolos* como instrumentos de destruição, e que de facto tiveram esse efeito historicamente – liberalismo, individualismo, cientismo, racionalismo, etc. – são apenas os últimos elos de uma cadeia de causas, inconcebíveis sem antecedentes, tais como por exemplo o humanismo, a Reforma, o cartesianismo: fenómenos que no entanto ninguém pensará seriamente atribuir a uma conspiração judaica, tal como Nilus, em apêndice, parece acreditar, na medida em que faz remontar a conspiração judaica nada menos que ao ano de 929 a.C..⁶ É necessário, pelo contrário, restringir a acção destrutiva positiva da internacional judaica a um período muito mais recente e pensar que os Judeus encontraram um terreno já minado por processos de decomposição e de involução, cujas origens remontam a tempos bastante remotos e que

se ligam a uma cadeia muito complexa de causas:⁷ eles utilizaram este terreno, e, por assim dizer, enxertaram-lhe a sua própria acção, acelerando o ritmo destes processos. O seu papel de executores da subversão mundial não pode assim ser absoluto. Os “Sábios de Sião” constituem realmente um mistério muito mais profundo do que supõe a maior parte dos anti-semitas, e também, por outro lado, aqueles que pelo contrário reduzem tudo à internacional maçónica ou algo do género.

Em nossa opinião, esta ressalva impõe-se. Mas, no domínio que ela deixa livre, aquele processo “indiciário”, a que já nos referimos, e que constitui a segunda base da veracidade dos *Protocolos*, tem certamente a sua razão de ser e conduz a resultados bem precisos.

Aqui, devemos distinguir dois aspectos, um prático, o outro doutrinal. Acerca do primeiro, devemos realmente acreditar que tantos acontecimentos, resultantes em outras tantas vitórias do Judaísmo, foram fortuitos, e que fortuita seja a presença infalível de Judeus, ou meio-Judeus ou de agentes do Judaísmo em convivência com a maçonaria judaizada em todas as sedes da subversão social, política e cultural moderna? Devemos ignorar o facto de que Israel não só permaneceu unido, apesar da dispersão, mas que os expoentes do Judaísmo, repetindo quase literalmente as palavras dos *Protocolos*, reconheceram que tal dispersão tem um carácter providencial, uma vez que facilita o domínio universal prometido a Israel? E, não nos deixemos enganar, a este respeito existe também uma unidade que é bastante diferente da unidade abstracta e ideal. Israel, célula inassimilável em todas as nações, povo entre cada povo, e em alguns casos até mesmo Estado dentro do Estado (por exemplo na Checoslováquia), tem o seu próprio parlamento supranacional, com delegados legítimos eleitos pelos Judeus de cada país, que se reúne regularmente e toma as suas decisões, sem ser, naturalmente, obrigado a apresentar um relatório completo e público ao *goy* que requeira tal “documento”. Por outro lado, existe um domínio no qual as suposições e as induções dão lugar à mais crua estatística: é um facto que, onde quer que o

OS PLANOS
DA
AUTOCRACIA JUDAICA
PROTÓCOLOS DOS SABES DE SION
E
COMENTÁRIOS
PRIMEIRA
D. A. GOMES DE - DOUTORADO
PRIMEIRO PRÊMIO DE AGRICULTURA
PRIMEIRO E D. J.
PRIMEIRO PRÊMIO DE AGRICULTURA

Livraria Portuguesa
25, Rua da Mouraria, 25, Lisboa, Portugal
LIVRO Nº 1078, 11
PÁG. 12

Mas este aspecto prático da acção judaica liga-se, no fundo, ao problema teórico. Para enquadrar correctamente o problema judaico e compreender o verdadeiro perigo do Judaísmo, é necessário partir da premissa de que na base do Judaísmo não está tanto a raça (no sentido estritamente biológico), como a Lei. A Lei é o Antigo Testamento, a Tora, mas também, e sobretudo, os seus desenvolvimentos posteriores, a Mishná e essencialmente o Talmude. Já se disse muito justamente que, tal como Adão foi moldado por Jeová, o Judeu foi moldado pela Lei: e a Lei, que na sua influência milenar ao longo das gerações despertou instintos especiais, uma forma especial de sentir, de reagir, de se comportar, transmite-se pelo sangue, de tal modo que continua a actuar até mesmo sem consciência directa e intencional do indivíduo. É por isso que a unidade de Israel persiste apesar da dispersão: em função de uma essência, de um incoercível modo de ser. E em conjunto com tal unidade subsiste e actua sempre, fatalmente, quer de forma atávica e inconsciente, quer de uma forma premeditada e sinuosa, o seu princípio, a Lei judaica, o espírito talmúdico.

cias lógicas em termos de um plano de acção significa – exactamente – chegar mais ou menos àquilo que de essencial se encontra nos *Protocolos*. E este ponto é tão essencial que o *Judaísmo internacional, ao mesmo tempo que empenhou todas as suas forças para demonstrar que os Protocolos são “falsos”, evitou sempre e com o maior cuidado o problema de analisar, até que ponto, este documento, quer seja falso ou verdadeiro, corresponde ao espírito judaico*. E é precisamente esta questão que gostaríamos de analisar agora. A essência da Lei judaica é a distinção radical entre Judeu e não-Judeu mais ou menos nos mesmos termos que a distinção entre um homem autêntico e uma besta, entre eleitos e escravos; é a promessa de que o Reino universal de Israel, mais cedo ou mais tarde, chegará, e que todos os povos terão de submeter-se ao ceptro de Judá; é o dever, para o Judeu, de não reconhecer em nenhuma lei, que não seja a sua lei, senão violência e injustiça e acusar um tormento, uma indignidade, onde quer que o seu poder não seja absoluto; é a declaração de uma moral dupla, que

28

“A essência da Lei judaica é a distinção radical entre Judeu e não-Judeu mais ou menos nos mesmos termos que a distinção entre um homem autêntico e uma besta (...) é a declaração de uma moral dupla (...) chega-se assim à seguinte consequência: mesmo que os Protocolos sejam inventados, o autor escreveu aquilo que Judeus fiéis à sua tradição e à vontade profunda de Israel teriam pensado e escrito”

a si próprio, tenaz, obstinado, orgulhoso e vil ao mesmo tempo, ao longo dos séculos. Ainda hoje, anualmente, na festa do Rosh Hashaná, todas as comunidades judaicas evocam a promessa: “Levantem as mãos e aclamem, em júbilo, Deus, pois Jeová, o todo-poderoso, o terrível, submeterá todas as nações e colocá-las-á aos vossos pés”.⁸

O leitor encontrará, num apêndice, documentação precisa, baseada em citações de textos e de declarações de representantes, inclusive contemporâneos, do Judaísmo, desta “tradição” de Israel.

Assim, a convergência teórica entre a essência dos *Protocolos* e a essência do Judaísmo é incontestável, e chega-se à seguinte consequência: *mesmo que os Protocolos sejam inventados, o autor escreveu aquilo que Judeus fiéis à sua tradição e à vontade profunda de Israel teriam pensado e escrito.*

Não se julgue, pois, que se trata aqui de exumações retrospectivas e que a Lei é apenas um mito religioso enterrado num passado remoto e “superado”. Judeus fiéis à sua tradição são muito mais numerosos do que frequentemente se pensa ou nos levam a pensar. Mas é necessário reconhecer que a influência do Judaísmo não se limita a eles: a acção de uma lei, respeitada ininterruptamente durante séculos, não desaparece de um dia para o outro, mas, de uma forma ou de outra, manifesta-se onde quer que se encontre a substância judaica. De acordo com o que se disse acima sobre a essência da Lei, que considera injusto e violento qualquer ordenamento que não tenha no seu vértice o “povo eleito”, é inevitável que o Judeu seja propenso, consciente ou inconscientemente, a toda a agitação, a toda a subversão, a um trabalho incessante de corrosão. Isto é assim hoje em dia e sempre assim será. Já no período clássico a linhagem judaica era significativamente assimilada à linhagem “tifónica”,⁹ ou seja, a forças obscuras desagregadoras, inimigas do deus solar, geradoras dos chamados “filhos da revolta impotente”. O próprio Theodor Herzl, fundador do Sionismo, reconheceu que os Judeus, por um lado, constituíram o corpo de oficiais não-comissionados de todos os partidos revolucionários, e por

outro, em diversas circunstâncias, empunharam o terrível poder do ouro. E a oposição entre as duas internacionais, a revolucionária e a financeira, é apenas aparente, ela corresponde apenas à diversidade dos dois objectivos estratégicos – e o caso do milionário judeu Schiff, que se gabou publicamente de ter financiado e contribuído para o sucesso da revolução bolchevique é revelador e vale por muitos outros – escondidos nos bastidores da história ocidental. Também a este respeito o apêndice oferece ao leitor um material precioso, ao qual se pode adicionar tudo quanto *Vita Italiana* trouxe, desde então, metodicamente à luz do dia.

Aqui vale a pena chamar a atenção também para a obra destrutora que o Judaísmo, bem em conformidade com as disposições dos *Protocolos*, efectuou no campo especificamente cultural, protegido pelos tabus da Ciência, da Arte, do Pensamento. Freud, cuja teoria procura reduzir a vida interior a instintos e forças inconscientes, ou a convenções e repressões, é Judeu; é-o também Einstein, que colocou na moda o “relativismo”; é-o Lombroso, que estabeleceu aberrantes equivalências entre génio, delinquência e loucura; tal como o é Stirner, o pai do anarquismo integral e o são Debussy (um meio-Judeu), Schönberg e Mahler, principais expoentes de uma música decadente. Tzara, criador do dadaísmo, limite extremo da desagregação da chamada arte de vanguarda, é Judeu, e também o são Reinach e muitíssimos expoentes da chamada escola sociológica, que se caracteriza por adoptar uma interpretação degradante das antigas religiões. Mais uma vez é um Judeu, Nordau, que procura reduzir a essência da civilização a convenções e mentiras. A “mentalidade primitiva” é em grande medida uma descoberta do Judeu Lévy-Bruhl, tal como é ao Judeu Bergson que devemos uma das formas mais típicas do irracionalismo e da exaltação da “vida” e do “devir” às custas de qualquer superior princípio intelectual. Ludwig, com as suas biografias que são outras tantas deformações tendenciosas, é Judeu. Judeus são Wassermann, Döblin e, juntamente com eles, toda uma multidão de romancistas, em cujas obras sempre se encontra uma



Os judeus Freud, Lombroso, Einstein, Tzara e Ludwig (da esquerda para a direita). Devemos acreditar que tudo não passa de uma simples “coincidência”?

crítica dissimulada, corrosiva, contra os principais valores sociais. E por aí adiante. Seremos tão ingênuos ao ponto de considerar, novamente, que tudo isto não passa de um “acaso”? De todas estas personalidades, que quando criticadas imediatamente gritam contra o “bárbaro” e o “fanático racista”, emana uma mesma influência, que se propaga nos respectivos domínios com resultados destrutivos. Aviltar, fazer oscilar todos os pontos firmes, tornar problemáticas todas as certezas, sensualizar, colocar tendenciosamente em relevo aquilo que há de inferior no homem, propagar uma espécie de pânico, de modo a propiciar a entrega a forças obscuras e assim abrir o caminho a uma acção oculta do tipo daquela que é indicada nos *Protocolos*: eis a verdadeira essência do Judaísmo cultural.

A este respeito não consideramos que exista verdadeiramente um plano em sentido estrito, e na realidade nem sequer uma intenção precisa da parte destes autores individuais: é a “raça”, é um instinto que, aqui, actua – tal como queimar faz parte da natureza do fogo. Isto não impede, que toda esta actuação difusa e inconsciente vá perfeitamente ao encontro da acção oculta, sagaz e unitária das forças obscuras da subversão mundial. Já no que diz respeito à Internacional judaica, para se reconhecer a sua existência, não é necessário admitir que *todos* os Judeus são dirigidos por uma verdadeira organização e que *toda* a sua actuação obedece conscientemente a um plano. A ligação ocorre em grande medida automaticamente, em função da sua essência. Quando isto se torna claro, um outro aspecto da veracidade dos *Protocolos* fica definitivamente confirmado.

Aquilo que é discutível, no entanto, é a verdadeira natureza dos fins últimos desta acção incontestável. *A parte problemática dos Protocolos é a que se refere à reconstrução, não à destruição.* Quando Nilus compara, apocalipticamente, o ideal último dos *Protocolos* à vinda do Anticristo (ideia fixa da alma eslava), limita-se a fantasiar. A verda-

de é que tal ideal, no fundo, não é nem mais nem menos que o ideal imperial, e talvez até numa forma superior: uma autoridade absoluta e inviolável de direito divino, um regime de castas, um governo de homens que possuem um conhecimento transcendente e desprezam todo o mito racionalista, liberal e humanitário; defesa do artesanato, luta contra o luxo. O ouro, esgotada a sua missão, será superado, tal como o será a demagogia, os “imortais princípios” e todas as ilusões e sugestões usadas e propagadas como meios. Promessa de paz e de liberdade, de respeito pela propriedade e pela pessoa, para todos aqueles que reconheçam a Lei dos “Sábios de Sião”. O Soberano, escolhido por Deus, ocupar-se-á com a destruição de toda a ideia ditada pelo instinto e pela animalidade: personificação, quase, do destino, ele será inacessível à paixão e dominador de si e do mundo, indomável no seu poder, a ponto de não ter necessidade de uma guarda armada à sua volta (III, XXII, XXIII, XXIV).

O alcance dos *Protocolos* seria prejudicado se não se separasse esta parte do resto, uma vez que se tal fosse o seu verdadeiro fim, tudo, no fundo, se poderia justificar. Mas tudo isto, em nossa opinião, é uma fantasia. Procuramos, pelo contrário, analisar o processo que conduziu à associação paradoxal entre estas revivescências de ideias tradicionais, ligadas ao ideal do *Regnum*, e os temas da subversão antitradicional; trata-se aqui de um desvio, culminando numa verdadeira “inversão”, que certos elementos podem sofrer quando o seu espírito originário se retrai e, entregues a si próprios, passam a estar sob a acção de influências de tipo completamente diferente. E procuramos individualizar as fases sucessivas de semelhante inversão e perversão.¹⁰ A parte positiva, verificável no documento em questão, é a outra, é tudo aquilo que deixa pressentir a existência, no conjunto dos processos destrutores do mundo moderno, de algo que não é “acaso”, algo semelhante a um plano, bem como a presença de poderes

ocultos. Já nos pronunciámos acerca do papel do Judeu em tudo isto, e pensamos ser abusivo supor que tudo aquilo que ele fez, o tenha feito tendo em vista o ideal do Império espiritual, tal como os *Protocolos* o descrevem. E mesmo que assim fosse, para nós, que não somos Judeus, o resultado seria o mesmo, pois contestamos o direito de Israel se considerar o “povo eleito” e de reivindicar um Império, que teria como pressuposto a submissão de todas as outras raças. E não estamos de modo algum dispostos a pronunciar absolvições. Conhecemos a grandeza da nossa antiga Europa imperial, aristocrática e espiritual e sabemos que essa grandeza foi destruída. Lutamos contra as forças que causaram esta destruição e sabemos o papel que nela desempenharam e desempenham os Judeus, ainda hoje infalivelmente presentes em todos os mais virulentos centros da Internacional revolucionária. Isto é suficiente, e não é necessário que nos coloquemos questões adicionais. Devemos no entanto reconhecer que a maior parte das posições do anti-semitismo não estão à altura da verdadeira tarefa: pois se com a ideia da raça, da nação, da contra-revolução, do antibolchevismo, do anticapitalismo e por aí adiante, é possível atingir este ou aquele sector da frente judaica e da frente subversiva mais vasta à qual aquela está ligada, no entanto não atingiremos o seu centro. Os mitos políticos da maioria valem muito pouco, o seu ânimo é curto, a sua validade é frequentemente afectada pelos males que pretendem curar. *É o retorno integral à ideia espiritual do império que se impõe*, é a vontade precisa,

dura, absoluta, de uma reconstrução verdadeiramente “tradicional”, em todos os domínios e, portanto, acima de tudo, no domínio do espírito, do qual tudo o resto depende. Nos *Protocolos* (V) existe uma alusão verdadeiramente significativa: reconhece-se que apenas um governante que retire a sua autoridade de um “direito divino” pode realmente aspirar ao império universal, e logo de seguida acrescenta-se que apenas quando no campo inimigo aparecer algo de semelhante, se estará em condições de combater os “Sábios de Sião”; e então o conflito entre ele e eles “será sem piedade e tal como o mundo nunca presenciou” (pág. 73).

Os *Protocolos* aqui dizem: “os homens de génio chegariam tarde”. Estamos convencidos do contrário. Esta é a hora em que por todo o lado surgem forças ao resgate, porque agora o destino ao qual a Europa parecia condenada se tornou claro. Tudo depende de que estas forças tenham plena consciência das suas tarefas e dos princípios que devem inflexivelmente presidir à sua acção; que tenham a coragem de um radicalismo acima de tudo espiritual e rejeitem todo o tipo de compromisso, toda a concessão; que elas elaborem as condições para a formação de uma frente da Internacional tradicional e prossigam neste rumo até que o conflito “tal como o mundo nunca presenciou” as encontre agrupadas num só bloco robusto, inquebrantável e irresistível.

— Roma, Setembro de 1937

* O presente texto corresponde à introdução escrita por Evola para uma edição italiana dos *Protocolos*, publicada em 1938 por Giovanni Preziosi. O título é da nossa responsabilidade (N.T.)

1. Sobre os pormenores do processo de Berna, cfr. o artigo publicado a este respeito no número de Outubro de 1937 de *Vita Italiana* e sobretudo a obra de S. Vasz, *Das Berner Fehlurteil über die Protokolle* (Erfurt, 1935).

2. Todas as citações dos *Protocolos* foram extraídas da edição portuguesa de 1976 (N.T.)

3. Conforme se refere numa “nota explicativa” à edição portuguesa, “usa-se a palavra «cristãos» para designar – embora um pouco impropriamente – os *goyim* (plural de *goy*) com que os judeus designam todos os indivíduos estranhos à sua raça, quer esses indivíduos professem ou não o Cristianismo” (N.T.)

4. O leitor irá encontrar uma excelente reconstrução da “guerra oculta” num livro da autoria de Malinski e de Poncins que se chama, precisamente, *La guerre occulte* (Paris, 1936), e no artigo “Israel prepara a guerra?” publicado em *Vita Italiana* (Julho de 1937).

5. Cfr. o artigo “Sobre as relações entre a Maçonaria e o Judaísmo”, publicado em *Vita Italiana* (Junho de 1937). A judaização da maçonaria ocorreu essencialmente no século XVIII.

6. Também aqui Nilus parece traduzir a sua sensação de uma verdade

confusamente sentida. As várias etapas da marcha da serpente destrutora, por ele indicadas, são em grande medida verdadeiras, mas é aconselhável examiná-las num contexto muito mais amplo e objectivo: queda da antiga Grécia dórico-sacra e advento da Grécia “humanista”, degeneração do Império romano; degeneração absolutista do Sacro Império Romano (Carlos V) e Reforma; preparação da Revolução Francesa (iluminismo, racionalismo, absolutismo); acção antitradicional na Inglaterra mercantilizada; ataque à Áustria e acção secreta na Alemanha; previsão do bolchevismo, ponto de chegada da “serpente”.

7. Cfr. as obras: R. Guénon, *A Crise do Mundo Moderno* (edição portuguesa da Vega); J. Evola, *Revolta contra o Mundo Moderno* (edição portuguesa da D. Quixote).

8. Para a documentação, com base em citações dos textos e de declarações de representantes oficiais também contemporâneos do Judaísmo, remete-se para o que foi publicado na rubrica “Fatti e Commenti” de *Vita Italiana*, números de Maio e Junho; e depois para as seguintes excelentes obras: E. de Vries de Heekelingen, *Israel, son passé, son avenir* (Paris, 1937); U. Fleischhauer, *Die echten Protokolle der Weisen von Zion* (Erfurt, 1935); E. Jouin, *La Judéo-Maçonnerie et l'Eglise Catholique* (Paris, 1921).

9. Refere-se a Tifão, figura da mitologia grega (N.T.)

10. “Transformações do *Regnum*”, in *Vita Italiana* (Novembro de 1937).

Sobre os pressupostos espirituais e estruturais da unidade europeia

JULIUS EVOLA

Por força das coisas, a exigência de uma unidade europeia torna-se hoje premente no nosso continente. Até agora foram sobretudo os factores negativos a alimentá-la: deseja-se a união por motivos defensivos, não tanto por um movimento originado por algo de positivo e pré-existente, quanto por quase não se ter outra escolha face à pressão ameaçadora de blocos e interesses não europeus. Esta circunstância faz com que não se veja de forma muito clara a forma interna de uma verdadeira unidade europeia. Ainda hoje, parece que não se vai muito além do projecto de uma coligação ou federação, que como tal terá sempre

um carácter extrínseco, agregativo ao invés de orgânico, e portanto também contingente. Uma unidade que fosse verdadeiramente orgânica só poderia ser concebida na base da força formadora a partir do interior e do alto própria de uma ideia, de uma cultura e tradição comuns. Querendo enfrentar o problema europeu nestes termos, torna-se claro para qualquer um quão desafiadora a situação é, quantos factores problemáticos nos impedem de nos acomodarmos num fácil optimismo.

Não falta quem tenha dado atenção a estes aspectos do problema europeu. A este respeito, uma obra significativa é a obra de U. Varange¹ que se intitula *Imperium* (Westropa Press, Londres, 1948, 2 vol.). A partir dela pode-se proceder a uma ulterior análise das dificuldades agora assinaladas.

Varange não pretende defender a tese da unidade europeia em termos puramente políticos e para isso ele parte de uma filosofia geral da história e da civilização referindo-



Francis Parker Yockey (1960)

se a Oswald Spengler. Sabe-se qual é a concepção spengleriana: não existe um desenvolvimento linear da civilização no singular, a história fragmenta-se em ciclos distintos mas ao mesmo tempo paralelos de civilizações, as quais constituem, cada uma delas, um organismo que tem as suas fases de juventude, de desenvolvimento, de senilidade e de decadência, tal como todos os organismos. Em especial, Spengler distingue em todos os ciclos um período de “cultura” (*Kultur*) de um período de “civilização” (*Zivilisation*).² O primeiro encontra-se nas origens, está sob o signo da qualidade e conhece forma, diferenciação, articulação nacional e tradição

viva; já a “civilização” é a fase outonal e crepuscular na qual se operam as destruições do materialismo e do racionalismo e se caminha para o mecanicismo e a grandeza sem forma, para o reino da quantidade pura. Segundo Spengler, tais fenómenos verificam-se fatalmente no ciclo de toda a civilização. São biologicamente condicionados.

Até aqui Varange segue Spengler, e segue-o também ao considerar o mundo europeu segundo o critério que o vê como um destes organismos dotados de vida própria, que desenvolvem uma ideia própria e seguem o próprio destino. Além disso, segue-o no constatar que a fase cíclica em que actualmente a Europa e o Ocidente se encontram é já a fase de “civilização”. Mas, diferentemente de Spengler, o qual, pelo menos num primeiro momento, havia lançado a nova fórmula da “decadência do Ocidente”, ele procura transformar o negativo em positivo, encarar com serenidade uma sorte desfavorável e fala de forças novas que obedecem a um imperativo de renascimento, a va-

“A exigência de uma unidade europeia torna-se hoje premente no nosso continente (...) mas parece que não se vai muito além do projecto de uma coligação ou federação (...) Uma unidade que fosse verdadeiramente orgânica só poderia ser concebida na base da força formadora a partir do interior e do alto própria de uma ideia, de uma cultura e tradição comuns”

lores irredutíveis ao materialismo e ao racionalismo. O desenvolvimento cíclico, para além das ruínas do mundo de ontem e da civilização do século XIX, empurraria a Europa para uma nova era da “política absoluta”, da supranacionalidade e da Autoridade, e portanto, também do *Imperium*. Seguir este imperativo biológico na época da “civilização”, ou perecer, seria a alternativa para a Europa.

Seguindo uma tal ordem de ideias, pertenceriam ao passado não apenas uma concepção cientificista e materialista do universo, mas também liberalismo, democracia, comunismo e ONU, Estados pluralistas e particularismo nacionalista. O imperativo histórico seria realizar a Europa como uma unidade de nação-cultura-raça-Estado, sob um ressurgente princípio de autoridade e discriminações novas, exactas, biológicas, entre amigo e inimigo, mundo próprio e mundo estranho e “bárbaro”.

Valerá a pena assinalar, porque é útil para os nossos fins, aquilo a que Varange chama “patologia da civilização”. A realização da lei interna e natural de uma civilização enquanto organismo pode ser obstaculizada por processos de distorção (*culture-distortion*), quando elementos estranhos, no seu interior, desviam as suas energias para fins e acções que não possuem relação com as suas exigências reais e vitais e que fazem o jogo de forças externas. Isto encontra aplicação directa no campo das guerras, sendo que a verdadeira alternativa não é, segundo Varange, entre guerra e paz, mas sim entre guerras úteis e necessárias a uma civilização e guerras que alteram e desagregam essa mesma civilização. É este último o caso quando não se desce ao campo de batalha contra um inimigo real, que ameaça biologicamente o organismo material e espiritual da própria cultura – caso em que só é concebível uma “guerra total” – mas quando uma guerra similar estoura dentro de uma civilização, como aconteceu justamente no Ocidente com as duas últimas conflagrações. Nestas, os chefes das nações preferiram a ruína da Europa e a fatal sujeição das suas pátrias a povos estrangeiros e “bárbaros” do Oriente e do Ocidente em vez de cooperarem por uma Europa nova que tendesse a superar o mundo do século

XIX e a reorganizar-se sob novos símbolos de autoridade e socialidade. O efeito fatal e hoje bem visível não foi a vitória de algumas nações europeias sobre outras, mas sim a vitória da anti-Europa, da Ásia e da América, sobre a Europa em geral.

Esta acusação atinge especificamente a Inglaterra, mas é estendida por Varange à própria América, considerando ele que toda a política intervencionista americana se desenvolveu por efeito de uma “distorção de civilização”, dirigindo-se para fins sem nenhum nexo orgânico com as necessidades vitais nacionais.

Tal como estão as coisas, os ritmos aceleram-se e para o Ocidente está em causa reconhecer ou não o imperativo biológico correspondente à fase actual do seu ciclo: o imperativo de superar o seu fraccionamento estatal e fazer surgir a unidade da nação-Estado europeia, formando um bloco contra a anti-Europa.

A tarefa, num primeiro momento, será interna e espiritual. A Europa deve livrar-se dos traidores, dos parasitas, dos “distorcedores”. É necessário que a cultura europeia se desintoxique dos resíduos das concepções materialistas, economicistas, igualitárias e racionalistas do século XIX. Num segundo momento, a unidade renovada da Europa como civilização ou cultura deverá encontrar expressão numa unidade política correspondente, a ser perseguida mesmo que o preço a pagar sejam guerras civis e lutas contra as potências que querem manter a Europa sob o seu controlo. Federações, uniões aduaneiras e outras medidas económicas não podem constituir soluções; é a partir de um imperativo interno que deve surgir a unidade, imperativo que tem de ser realizado mesmo quando pareça economicamente desvantajoso, sendo que o critério económico não pode continuar a valer como última instância na nova era. Num terceiro momento, poder-se-á apresentar o problema do espaço necessário para a superpopulação da nação europeia, problema para o qual Varange considera que a melhor solução é uma desembocadura para o Oriente, onde, sob a máscara comunista, se recolhe e organiza a potência de raças secular e biologicamente hostis à

civilização ocidental.

Para os nossos fins, isto poderá bastar, no que a Varange diz respeito. Vejamos agora o que se deve pensar a este propósito.

O símbolo fundamental invocado por Varange é o símbolo do *Imperium* e de um novo princípio de autoridade. Todavia não pensamos que ele entenda claramente tudo o que um tal símbolo implica, se assumido tal como deve ser assumido; ele não vê a discrepância entre este e tudo o que pertence à fase terminal de “civilização” de uma civilização, no nosso caso a europeia.²

Para nós, Varange merece ser seguido quando acusa a insuficiência de toda a solução federalista e simplesmente económica do problema europeu. Como já o dissemos, uma unidade verdadeira apenas pode ser de tipo *orgânico*, e para esta o esquema é já bem conhecido; é aquele que já se realizou, por exemplo, na ecúmene medieval. Ela retoma quer a unidade quer a multiplicidade e concretiza-se num sistema de participações hierárquicas. Permite superar e deixar para trás o nacionalismo, como absolutização cismática do particular, para passar (ou retornar), deste, ao conceito natural de nacionalidade. Dentro de todo o espaço nacional deveria pois – politicamente – ocorrer um processo de integração que coordenasse as forças numa estrutura hierárquica e estabilizasse uma ordem fundada sobre um princípio central de autoridade e de soberania. O mesmo deveria repetir-se depois no espaço supranacional, no espaço europeu em geral: no qual teríamos as nações como unidades parciais orgânicas gravitando em torno de um *unum quod non est pars* (para usar a expressão de Dante), ou seja, sobre um princípio de autoridade hierarquicamente superior a cada uma delas. Um tal princípio, para o ser, deve necessariamente transcender o âmbito político em sentido restrito, fundar-se e legitimar-se numa ideia, numa tradição, num poder também espiritual. Então ter-se-ia o *Imperium*, a unidade orgânica e viril europeia verdadeiramente livre de todas as ideologias niveladoras, liberais, democráticas, chauvinistas, colectivistas, de tal modo que então se apresentaria com um destaque preciso, quer do “Oriente” quer do “Ocidente”, ou seja, dos dois blocos que, como os braços de uma mesma tenaz, se fecham sobre nós.

Assim, o pressuposto para um eventual desenvolvimento neste sentido não é a dissolução das nações numa única nação, numa espécie de substância social europeia homogénea, mas sim a integração hierárquica de cada na-

ção. A unidade verdadeira, não promíscua mas orgânica, realiza-se não através das bases, mas através dos vértices. Quebrada a húbri nacionalista, que é sempre acompanhada de um momento demagógico, colectivista e cismático, constituídas hierarquicamente as nações individuais, existirá uma unificação virtual susceptível de ser continuada para além das nações, deixando todavia a estas a sua individualidade natural e a sua forma.

Deste modo tudo estaria em ordem. O problema, porém, é que o quadro natural para uma realização deste género é o de um mundo que se encontre na fase de cultura, e não de “civilização”, para continuar a usar a terminologia spengleriana. Escritores como Varange misturam coisas pertencentes a planos distintos, caindo num equívoco em que, no seu tempo, caiu o próprio Mussolini. Mussolini, provavelmente sem conhecer a principal obra de Spengler, leu a sua obra *Jahre der Entscheidung* e ficou

“ A unidade verdadeira, não promíscua mas orgânica, realiza-se não através das bases, mas através dos vértices. Quebrada a húbri nacionalista (...) existirá uma unificação virtual susceptível de ser continuada para além das nações, deixando todavia a estas a sua individualidade natural e a sua forma”

marcado pela prognose de um novo cesarismo ou bonapartismo: por isso quis que o livro fosse traduzido também para o italiano. Nisto ele não se dava conta, porém, do lugar que segundo Spengler toca a formações desse tipo no desenvolvimento cíclico da civilização: é quando o mundo da tradição desaba, quando já não existe *Kultur* mas apenas *Zivilisation*, quando os valores qualitativos estão decaídos e o elemento informe “massa” toma o controlo, é só então, na fase outonal ou crepuscular de um ciclo, que também as nações desaparecem e se produzem os grandes agregados supranacionais, sob o signo de um pseudo-cesarismo, de um poder centralizado pessoal, em si mesmo informe, privado de um crisma superior. Tudo isto, em relação ao *Imperium* no sentido tradicional e genuíno, não passa de uma imagem distorcida e invertida; não se trata de império, mas quando muito de “imperialismo” e, na visão spengleriana, representa um último espasmo, ao qual

se segue o fim – o fim de uma civilização, à qual se poderá seguir uma nova, diferente, sem nenhuma ligação com a precedente.

Ora, quando Varange fala da época nova da “política absoluta” e dos blocos que, absorvidas as nações de uma mesma civilização num único organismo, deverão ter como critério decisivo o critério da distinção absoluta e existencial entre inimigo e amigo (perspectiva retomada de Carl Schmitt, que em tais termos havia definido a essência das unidades puramente políticas modernas) e do puro imperativo biológico, está-se exactamente no plano da “civilização” e dos processos colectivistas “totalitários”, que merecem ser julgados mais como subnacionais do que como realmente supranacionais e cuja realização mais próxima e coerente se pode encontrar actualmente na linha do estalinismo. É claro que se uma unidade da Europa só se puder vir a realizar deste modo, por sua virtude o Ocidente poderá talvez resistir e reafirmar-se materialmente e biologicamente contra potências imperialistas extra-europeias, mas ao mesmo tempo este terá abdocado interiormente, estará terminado enquanto Europa e tradição europeia; ter-se-á tornado um fac-símile dos seus adversários no plano das lutas em função de uma vontade bruta de existência e de potência, aguardando que os factores gerais de desintegração próprios da civilização técnico-mecânica se façam ulteriormente sentir. É mais ou menos este o prognóstico feito também por Burnham ao considerar os resultados possíveis daquilo a que ele chama a *managerial revolution* em curso.

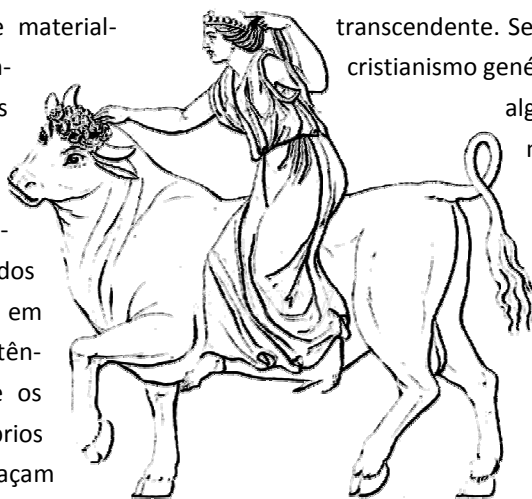
Que outras perspectivas permanecem abertas? Não é fácil dizer. Quanto às nações, cada uma poderá manter a sua própria individualidade e a dignidade de um “todo parcial” orgânico, ou subordinar-se a uma ordem superior, mas apenas nas duas circunstâncias já indicadas: de um modo extrínseco e não empenhado, que se define em termos de utilidade material e de necessidade externa, ou então quando lhe reconhecer directamente uma autoridade verdadeiramente superior, não simplesmente política e não passível de ser tomada por alguma nação em particular para fins de “hegemonismo”. Onde encontrar um ponto de referência para tal? Fala-se de bom grado de tradição europeia, de civilização europeia, da Europa como organis-

mo autónomo, mas infelizmente, ao considerar hoje as coisas em termos de valores absolutos, vê-se que em tudo isto pouco mais temos do que *slogans* e que se fica contente com simples frases.

No plano mais elevado, a alma para um bloco europeu supranacional deveria ser religiosa: religiosa não em abstracto mas sim com referência a uma autoridade espiritual precisa e positiva. Ora, mesmo dispensando os processos generalizados de secularização e de laicização actuates na Europa, não existe hoje no nosso continente nada de semelhante. O catolicismo é a fé de apenas algumas nações europeias – e de resto viu-se como num período incomparavelmente mais propício do que o nosso (o período pós-napoleónico), a Santa Aliança, com a qual se perfilou precisamente a ideia de uma solidariedade tradicional e viril das nações europeias, apenas o foi de nome, tendo-lhe faltado um verdadeiro crisma religioso, uma ideia universal e transcendente. Se além disso falássemos apenas de um cristianismo genérico, isso seria demasiado pouco, seria

algo demasiado incorpóreo e uniforme, não exclusivamente europeu, não monopolizável pela civilização europeia. Além disso, não podem deixar de surgir dúvidas acerca da compatibilidade do puro cristianismo com uma “metafísica do Império”: ensina-o o conflito medieval entre os dois poderes, se entendido nos seus verdadeiros termos.

Deixemos então este plano e passemos ao plano da cultura. Pode-se hoje falar de uma cultura europeia diferenciada – melhor: de um espírito que se mantém *único* nas suas expressões variadas e sintónicas como cultura das nações europeias individuais? Novamente, seria ousado responder pela afirmativa, e a razão foi mostrada por C. Steding num livro notável que tratava justamente d’*O Império e a doença da cultura europeia*. Esta razão reside naquilo que o autor chama a *neutralização* da cultura actual: cultura que já não é congenial a uma comum ideia política; cultura “privada”, transitiva e por isso cosmopolita, desviada, antiarquitectónica, subjectivista, neutra portanto, e totalmente anónima nos seus aspectos cientificistas e positivistas. Colocar tudo isto a cargo de uma “patologia da civilização”, de uma acção externa e transitória de “distorção” levada a cabo por elementos estranhos, como pretende Varange, não apenas no caso da



“ Se nós podemos justamente julgar como bárbaros e antieuropeus aspectos quer da civilização norte-americana, quer russo-bolchevique, não devemos perder de vista tudo aquilo que numa e na outra representa o desenvolvimento extremo de tendências e de males que primeiramente se manifestaram na Europa. Nisto está também a razão para a tão escassa imunidade desta face àquelas”

Europa, mas até mesmo no caso da América, significa pensar de maneira bastante simplista. Em geral, onde se pode encontrar hoje, na fase da “civilização”, uma base cultural suficientemente diferenciada que possa seriamente opor-nos ao “estranho”, ao “bárbaro”, e onde a poderíamos encontrar no caso dos precedentes espaços imperiais? Muito longe se deveria ir, para se chegar a tal base, com um trabalho de desintoxicação e de reintegração, porque se nós podemos justamente julgar como bárbaros e antieuropeus aspectos quer da civilização norte-americana, quer russo-bolchevique, não devemos perder de vista tudo aquilo que numa e na outra representa o desenvolvimento extremo de tendências e de males que primeiramente se manifestaram na Europa. Nisto está também a razão para a tão escassa imunidade desta face àquelas.

Finalmente, na situação a que hoje estamos reduzidos, também quanto à “tradição” se cai em equívocos. Já há muito tempo que o Ocidente não sabe o que é a “tradição” no sentido mais elevado, espírito antitradicional e espírito ocidental tendo-se tornado quase a mesma coisa desde os tempos do Renascimento. A “tradição”, num sentido integral, é uma categoria que pertence às épocas a que um Vico chamaria “idades heróicas”: onde uma única força formadora, de origens metafísicas, se manifestava nos costumes tal como no culto, no direito, no mito, nas criações artísticas, em suma em todo o domínio particular da existência. Onde se pode, hoje, constatar uma sobrevivência da tradição neste sentido? E em particular como tradição europeia, tradição grande, unânime, e não provinciana e folclórica? Tendências para uma unidade político-cultural absoluta manifestaram-se apenas no sentido do “totalitarismo” nivelador. Em concreto, hoje em dia, a “tradição europeia” enquanto cultura tem como conteúdo apenas as interpretações particulares e mais ou menos divergentes de intelectuais e letrados da moda: disto, os “Congressos Volta”³ de ontem, e as várias iniciativas do mesmo tipo de hoje, deram-nos suficientes e pouco edificantes exemplos.

Desta e de outras considerações do mesmo género chega-se a uma única, fundamental, conclusão: uma unida-

de supranacional, de traços positivos e orgânicos, não é concebível num período de “civilização”. Num tal período é concebível, no máximo, a fusão das nações num bloco de poder mais ou menos informe, no qual o princípio político é a última instância e subordina a si todo o factor moral e espiritual: ou como mundo “telúrico” da “revolução mundial” (Keyserling), ou como mundo da “política absoluta” ao serviço de um imperativo biológico (Varange), ou de novos complexos totalitários nas mãos dos *managers* (Burnham), segundo aquilo que já muitos pressentiram. Unidade em função da “tradição” é algo de muito diferente.

Deveríamos então concluir negativamente o nosso balanço e contentarmo-nos com uma ideia mais modesta, federalista, “social” ou societária? Não necessariamente, porque uma vez constatada a antítese basta orientar-se consequentemente. Se é absurdo perseguir o nosso ideal mais alto nos quadros de uma “civilização”, porque este ficaria distorcido e quase invertido, resta reconhecer na superação daquilo que tem justamente carácter de “civilização” o pressuposto para qualquer iniciativa verdadeiramente reconstrutiva. “Civilização” equivale mais ou menos a “mundo moderno”, e, sem nos iludirmos, devemos reconhecer que do “mundo moderno”, com o seu materialismo, o seu economicismo, o seu racionalismo e os outros factores involutivos e dissolventes, justamente o Ocidente – e digamos a Europa – é eminentemente o responsável. Primeiramente, deverá ocorrer uma renovação que incida no plano espiritual despertando novas formas de espiritualidade e de interesse, e assim também um novo estilo interno, uma nova orientação fundamental homogênea do espírito. A este respeito, é necessário dar-se conta de que não se trata, como pretende Varange, de superar apenas a visão da vida do século XIX nos seus vários aspectos, porque essa visão é ela própria o efeito de causas mais remotas. Depois, acerca da interpretação biologista da civilização, própria de Spengler, devem ser feitas reservas precisas, sobretudo quanto a não acreditarmos, tal como o autor que temos considerado, na quase fatalidade do re-

“ Se é absurdo perseguir o nosso ideal mais alto nos quadros de uma «civilização», porque este ficaria distorcido e quase invertido, resta reconhecer na superação daquilo que tem justamente carácter de «civilização» o pressuposto para qualquer iniciativa verdadeiramente reconstrutiva”

nascimento anunciado por vários sintomas. Portanto, não nos devemos sequer apoiar desmedidamente nas ideias dos movimentos revolucionários e renovadores de ontem, pelo facto de neles estarem presentes tendências diferentes, às vezes até mesmo contrastantes, as quais teriam podido definir-se positivamente apenas se as circunstâncias tivessem tornado possível o seu completo desenvolvimento, destroçado pela derrota militar.

De qualquer modo, politicamente, a crise do princípio de autoridade parece-nos constituir a maior dificuldade – dizemos, ou melhor, repetimos, autoridade em sentido verdadeiro, aquela apta a determinar não apenas obediência, mas também adesão natural e reconhecimento directo: porque apenas uma tal autoridade pode conduzir, dentro de uma nação, à superação do individualismo e do “socialismo” e, numa área europeia, à redução da húbriis nacionalista, dos “sagrados orgulhos” e do encerramento no princípio das soberanias estatais particulares de um modo diferente daquele que decorre da necessidade ou de interesses conjunturais. Se há algo de especificamente próprio à tradição ariano-ocidental é a espontânea união de homens livres orgulhosos de servir um verdadeiro líder. Para uma unidade europeia autêntica apenas conseguimos conceber algo que repita em grande escala uma tal situação a seu modo “heróica”, e não um mero “parlamento” ou um fac-símile de uma sociedade por acções.

Daqui fica bastante claro o erro de quem admite uma espécie de agnosticismo político para a ideia europeia, reduzindo-a então a um tipo de denominador comum informe: é preciso um centro de cristalização, e a forma do todo não pode deixar de se reflectir na das partes. Sobre um fundo que não seja de “civilização”, mas de tradição, tal forma apenas pode ser a forma orgânico-hierárquica. Quanto mais nas áreas espaciais singulares, ou seja, nacionais, se proceder a uma integração neste sentido mais se aproximará a unidade supranacional.

O facto de múltiplos factores externos já deixarem perceber que para a Europa a formação de um bloco é uma questão de vida ou de morte deve, por sua vez, conduzir-nos ao reconhecimento, já assinalado, do duplo problema interno a ser resolvido para dar a uma eventual hoste europeia uma sólida base: por um lado, há o problema da superação gradual e efectiva daquilo que se relaciona com uma época de “civilização”; por outro, há o problema de uma espécie de “metafísica” que possa justificar quer uma ideia nacional, quer uma ideia supranacional e europeia, de pura autoridade.

O duplo problema pode reconduzir-se a um duplo imperativo. Está por se ver que homens estão hoje de pé entre tantas ruínas para entender e assumir este imperativo.

— Publicado em *Europa Nazione*, Janeiro de 1951

1. Ulick Varange era o pseudónimo do autor norte-americano Francis Parker Yockey (1917-1960).

2. Evola utiliza os termos italianos “civiltà” e “civilizzazione” para designar aquilo a que Spengler chama “Kultur” e “Zivilisation”, respectivamente. Em todos os outros textos publicados neste Boletim, Evola nunca utiliza a palavra “civilizzazione”, mas sempre “civiltà”, que sempre traduzimos como “civilização”. Ao longo do presente texto, Evola utiliza numerosas vezes a palavra *civilizzazione*, sempre entre aspas, para se referir àquilo a que Spengler chama “Zivilisation” (e que Evola considera coincidir, em grande medida, com aquilo que ele designa com a expressão “mundo moderno”), e utiliza também a palavra *civiltà*, sempre sem aspas, para designar, parece-nos, não aquilo a que Spengler especificamente chama “Kultur” mas simplesmente aquilo a que chamaríamos civilização em sentido amplo, entendida como “complexo dos aspectos culturais espon-

tâneos e organizativos relativos a uma colectividade numa dada época”. Ora, parece-nos que em português a palavra “civilização” recobre as palavras italianas “civiltà” e “civilizzazione”, pelo que, em nome de uma certa coerência com as traduções anteriormente publicadas neste Boletim, optamos por traduzir, ao longo do texto, ambas as palavras como *civilização*, sendo que sempre que a palavra surge entre aspas isso significa que no original italiano aparecia o termo *civilizzazione* (também entre aspas) como referência ao termo spengleriano “Zivilisation”; sempre que a palavra surge sem aspas, isso significa que no original italiano aparecia o termo *civiltà* (também sem aspas).

3. Evola refere-se a uma conferência internacional organizada em 1932 pela Fundação Volta da Real Academia de Itália, subordinada ao tema da Europa.

Notas para um treino psíquico na montanha

JULIUS EVOLA

Entre tantas coisas estranhas que Alexandra David-Néel refere sobre a sua estadia de treze anos nos planaltos tibetanos, nos picos dos Himalaias e nas estepes da Mongólia,¹ destaca-se uma em particular.

Ela viajou por muitos dias através de uma vasta região de deserto e montanhas com a sua caravana, quando, à distância, viu um pequeno ponto negro a mover-se. Inicialmente pensou tratar-se de um animal – coisa já de si

singular, tendo em conta a natureza do lugar – mas logo reconheceu que se tratava de um homem. Pensou-se que seria um viajante perdido, sobrevivente de alguma caravana destruída e chamaram-no aos gritos. O homem aproximava-se, mas sem dar sinal de resposta, como se não se houvesse apercebido das vozes e nem mesmo da presença da caravana de Néel. Viu-se que ele se aproximava quase a correr, com grandes passadas rítmicas e elásticas (Néel comparou a impressão que teve com o efeito cinematográfico de câmara-lenta), seguindo uma linha absolutamente recta, com a cabeça erguida e o olhar fixo em frente. Passou junto aos homens da caravana sem notar a sua presença e afastou-se com o mesmo passo. Alguém da caravana decidiu segui-lo a cavalo, até que viu o homem escalar uma encosta íngreme, seguindo sempre na mesma direcção e mantendo o mesmo ritmo, até desaparecer entre as falésias.

David-Néel relata que entre as muitas possibilidades cultivadas por uma civilização que – como a tibetana – desde há milhares de anos está focada no estudo da dimensão “psíquica” em vez da dimensão física das pessoas e das coisas, está a de induzir estados mentais especiais durante os quais é possível “destruir o cansaço” e viajar durante dias e noites ininterruptamente e com pouco ou

nenhum alimento.

David-Néel também relata que estas possibilidades são desenvolvidas essencialmente no Tibete através de práticas especiais que visam sobretudo a obtenção do domínio sobre a respiração e a mente, a qual deve adquirir a capacidade de desenvolver uma concentração absoluta (símbolos e fórmulas são às vezes empregues para ajudar a mente a permanecer focada durante uma marcha forçada).

Após determinar-se o objectivo a ser alcançado e a direcção geral em relação ao ponto de partida, o indivíduo entra num estado mental extraordinário, que não pode ser caracterizado como mediúnico ou de transe, já que em vez de ser subconsciente é supraconsciente, é um estado activo em vez de passivo – mas que com o transe poderá talvez ter



Alexandra David-Néel (ao centro), numa das suas viagens

em comum algum traço exterior. A partir desse momento, toda a sua força interna é polarizada para o objectivo, como a agulha de um íman; de certa forma, o sujeito separa-se dos outros seres e do mundo exterior, exceptuando-se tudo o que se relacione directamente com a marcha a realizar. Alcança um ritmo infatigável e veloz que se mantém inalterável nas planícies e nas encostas. Algo mais emerge, nomeadamente um supranormal, instintivo e directo sentido de orientação. Assim, sem pausas, estes estranhos seres correm elasticamente, quase fora do tempo, até ao ponto pré-estabelecido, durante dias e noites de marcha. A caravana de David-Néel encontrou justamente um de tais viajantes no meio de uma zona distante vários dias a cavalo de qualquer centro habitado. Ela veio a saber, directa e indirectamente, de outros casos semelhantes. A seriedade universalmente reconhecida a esta escritora e investigadora do Tibete faz-nos pensar, por outro lado, mais do que numa invenção

“É preciso reconhecer entre o «Eu» e o corpo um terceiro elemento de natureza intermediária – nem somente psíquico nem somente natural – a que podemos chamar *força* ou *princípio vital* (...) tal elemento foi sempre reconhecido pelas antigas tradições, as quais, deste ponto de vista, possuíam um conceito sobre a natureza do homem muito mais completo do que o moderno cientificismo «positivista»”

ou num devaneio, na conhecida frase shakespeariana, segundo a qual existem entre o céu e a terra muitos mais mistérios do que julga a nossa vã filosofia.

Se quisemos apresentar aqui tal testemunho, não foi para convidar ninguém a tornar-se um *yogi* tibetano e a entregar-se a uma ordem de práticas de desenvolvimento psíquico sobrenatural que, por outra parte, em pouquíssimos casos são adaptáveis à mentalidade e à constituição física de um ocidental moderno; mas tão-pouco o fizemos por simples curiosidade.

De facto, existem, sobretudo no que se refere às escaladas na montanha, possibilidades de treino interno que, sem apresentarem um carácter tão extraordinário, podem fazer melhorar bastante as potencialidades dos que as seguem em relação àqueles que as ignoram, pois não são inacessíveis. Deve-se igualmente ter em conta que entre os que se dedicam seriamente à prática do montanhismo, há os que já começaram a desenvolver parcialmente e de maneira inconsciente tais possibilidades, ainda que sem seguirem método algum; elas são o resultado indirecto de um treino puramente físico e de circunstâncias especiais. Cremos que podem ser interessantes algumas notas a este respeito. Devemos começar por constatar o carácter, por assim dizer, mecânico que – salvo no caso de excepções, nas quais é quase sempre discernível uma certa elevação espiritual – os treinos “desportivos” apresentam em geral. Temos aqui uma relação do “Eu” com o corpo, a qual se assemelha um pouco com a relação que um homem pode ter com outro ser, com um animal, que ele deseja domar e tornar apto àquilo que ele quiser. Não há nenhuma relação verdadeiramente directa entre um e outro. O “Eu” ordena ao corpo, através dos nervos e dos músculos, certos movimentos ou esforços: produzem-se reacções (fadiga, dor, etc.) – com a repetição procura-se eliminar estas reacções e criar no corpo, pouco a pouco, hábitos, automatismos, disposições que antes não se possuíam. Alcançado este ponto, o corpo deixa de resistir e de sofrer, obedece do mesmo modo que no caso dos movimentos comuns, sem se fazer notar,

tal como um animal domado obedece. O “treino” foi alcançado.

Para entrar na ordem das diversas possibilidades acima mencionadas, é preciso reconhecer entre o “Eu” e o corpo um terceiro elemento de natureza intermediária – nem somente psíquico nem somente natural – a que podemos chamar *força* ou *princípio vital*. De um modo ou outro, um tal elemento foi sempre reconhecido pelas antigas tradições, as quais, deste ponto de vista, possuíam um conceito sobre a natureza do homem muito mais completo do que o moderno cientificismo “positivista”. Ele está na base da “vida” do corpo; e uma das funções com as quais está numa relação mais directa é a respiração.

Fazendo, por assim dizer, *alavanca* sobre a força vital, apoiando nesta a acção ao invés de actuar directamente através dos nervos, músculos, etc., pode-se chegar a outro tipo de “treino” e de domínio sobre o físico. A dificuldade reside no facto da “força vital” se manifestar no plano da subconsciência corpórea, de maneira que não pode ser directamente controlada (excepto em alguns casos especiais e extranormais: mais adiante faremos menção ao efeito das grandes alturas). Mas sobre a respiração a vontade pode facilmente intervir: pela aludida relação entre a respiração e a força vital, no que temos um meio para alcançar o objectivo.²

Estas são as premissas. Apoiando-nos nelas, podemos ajudar o treino puramente físico com um treino psíquico (ou, se assim se preferir, físico-psíquico), no qual, mais que de uma dotação de músculos mais ou menos desenvolvidos, é uma força espiritual directa que age; e podemos reconhecer que certos limites que servem para o primeiro treino, podem ser ultrapassados pelo segundo.

Pelo que se refere especialmente à ascensão alpina (quando não se trata de saltos, de paredes de escalada, quando a escalada, por mais dura que seja, representa sempre uma marcha contínua) existe, para além do método comum, um método que podemos chamar *de assalto*.

O poder que o factor psíquico moral pode ter sobre o físico é suficientemente conhecido, para que insistamos

aqui sobre ele; mediante disposições internas, de exaltação ou de entusiasmo, corpos débeis ou extenuados, em inúmeros casos demonstraram ser capazes de afrontar inesperada e vitoriosamente as dificuldades e os esforços mais incríveis. Na guerra ocorre uma infinidade de tais exemplos. Mas também quem quer que se tenha dedicado à montanha pode recordar o estranho influxo de novas forças que por vezes se manifestam quando, literalmente extenuado pela luta com a tormenta, quase a ponto de se deixar ir, de repente se reconhece o lugar e o caminho para o refúgio; ou quando, depois de horas e horas de parede, vergado pela fadiga, inseguro do êxito, aparece por fim, a desejada visão do cume.

A psicologia deu um nome a este fenómeno; chamou-lhe “segunda onda” (W. James). Deste modo, devemos reconhecer que além da “força vital” habitualmente em acção nos membros e nos órgãos e ligada a estes, há, por assim dizer, uma reserva profunda muito mais vasta, a qual só se manifesta excepcionalmente, estando restringida, e quase sempre sob a acção de um factor psíquico ou emocional. O essencial consiste por isso em encontrar um “método” para a evocação desta fonte subterrânea de energia, cuja realidade se constata, no entanto, em aparições instintivas, casuais e emocionais.

O primeiro ponto para alcançar um tal objectivo é sobretudo intuitivo. Trata-se, em primeiro lugar, de “esvaziar-se”, de esgotar voluntariamente e o mais rapidamente possível toda a quantidade de energia vital de que o corpo normalmente dispõe, até chegar a um ponto crítico. Uma vez chegado a esse ponto, trata-se de “forçar”, não tanto fisicamente, mas sobretudo com um comando interior. Então manifesta-se o fenómeno da “segunda onda”, as energias vitais de reserva são obrigadas a manifestar-se; e como estas não estão ligadas à parte mais material do corpo, não estão “limitadas” e podem fazer muito mais do que as outras. Entra-se num novo estado de ritmo e de “incansabilidade”. Assim, em termos práticos, temos a superação daquela que é a linha de conduta habitual da maior parte dos alpinistas: em vez de procurar não se cansar logo, andando passo a passo

com uma cadência lenta, trata-se de procurar fatigar-se o quanto antes possível, começando a ascensão “de assalto”; justamente o mesmo que fazem os principiantes entusiastas, sobre os quais os especialistas dizem: “Dentro de vinte minutos encontrá-los-emos sentados, esperando, sem fôlego”. Aquele que, por outro lado, “sabe”, começa igualmente “de assalto” *mas também assim continua*: e será ele que terá que esperar os demais, talvez durante horas, no refúgio ou no cume, muito menos fatigado que os outros.

O segredo reside, em grande parte e especialmente na *respiração*. É preciso acostumar-se a *ouvir* a respiração, a

tomar-lhe imediatamente o controlo a partir do primeiro passo *sem o abandonar*. Em segundo lugar, trata-se de ajustar o ritmo da respiração ao ritmo do passo, *sem romper nunca esta conexão*: inspirar no tempo de um passo, reter a respiração no momento intermédio, expirar enquanto se dá o passo sucessivo com a outra perna. Para as diferenças de declive, quando a crista é mais brusca, regular o passo, abrandá-lo; noutras partes mais planas, acelerá-lo *mas sem romper nunca, por nenhuma razão, a correspondência entre o ritmo do passo e o da respiração*. Pode-se tomar nota, por outra parte, que esta técnica encontra, em certa medida, uma confirmação no estado



de facto que, através do hábito, acaba por ser adoptado pelos alpinistas experientes e pelos guias, os quais procedem com continuidade, sem nunca interromper o passo para recuperar o fôlego. A diferença consiste em que no nosso caso, se trata de algo consciente e controlado, não automático; e trata-se de colocar em acção uma força psíquica, porque o passo é acelerado embora mantendo aquela conexão com a respiração, que os demais não poderiam manter. Assim intervém imediatamente uma condição de fadiga que faria a maior parte romper tal conexão para respirar mais frequentemente ou mesmo parar para recuperar o fôlego. Alcançado um tal limite, é verdadeiramente um acto interno o que é preciso para continuar a marcha. Então entra em jogo um novo estado: passo e respiração formam uma nova unidade natural que

“ Num *training* de carácter puramente físico, em que se actua quase mecanicamente sem nenhum contacto com as funções internas (...) existem muitos mais perigos para a «saúde»; mas há muito menos perigo quando o verdadeiro ponto de apoio já não é o corpo, mas o espírito, e se evocam energias misteriosas e profundas, supra-individuais, que nem sequer a parapsicologia moderna consegue medir”

já não necessita de controlo, já não há mais fadiga e a velocidade inicial “de assalto”, não só é mantida sem esforço, quase que por um misterioso impulso interior, como até aumenta apesar das encostas serem mais íngremes.

Não teríamos mencionado nada do precedente se não soubéssemos algo a este respeito por experiência pessoal, se não houvésssemos verificado, e de facto verificado repetidamente, que de tal maneira os itinerários de subida podem ser percorridos em metade (ou até mesmo menos) do tempo em que o faz um guia ou alpinista treinado.³

Por outra parte, nós mesmos verificámos o curioso fenómeno pelo qual, no momento de querermos deter-nos por um instante, uma estranha força, que quase já não era nossa, nos impelia imediatamente a continuar a marcha. Quanto ao acto interno que, no momento limite do esgotamento das energias habituais, funciona quase como um interruptor que põe em circuito a “segunda onda”, ele, pela sua própria natureza, não se deixa descrever ou ensinar. Cada um deve encontrá-lo por si mesmo. Mas é bem certo que poucos o poderão compreender se não tiverem já aprendido a dividir o próprio espírito em duas partes, acostumadas, – por uma disciplina que não é certamente a de um mero “desporto” – uma delas a

comandar de forma absoluta e a outra a obedecer de forma igualmente absoluta. Queremos ainda adicionar duas breves considerações. A primeira refere-se ao coração. Certamente que não se pode aconselhar um treino desta espécie a quem não tiver um coração saudável. Mas quanto a quem é saudável, podemos estar seguros que este treino não produzirá nenhum dano. Não é este o lugar de explicar o porquê. Mencionaremos somente que num *training* de carácter puramente físico, em que se actua quase mecanicamente sem nenhum contacto com as funções internas e inclusivamente submetendo a um *surmé-nage* as energias limitadas concedidas aos órgãos, existem muitos mais perigos para a “saúde”; mas há muito menos perigo quando o verdadeiro ponto de apoio já não é o corpo, mas o espírito, e se evocam energias misteriosas e profundas, supra-individuais, que nem sequer a parapsicologia moderna consegue medir em todas as suas possibilidades. Tão-pouco se trata, como alguns crêem, de um “esforço” destinado a ter como inevitável contragolpe o abatimento do corpo num momento posterior. Quem consegue dominar verdadeiramente este treino, não encontra reacção alguma em tal sentido: nós mesmos podemos mencionar períodos estivais inteiros de montanha e



Cabana Margherita

de glaciár, feitos daquela maneira sem consequência alguma, nem sobre o físico, nem sobre o sistema nervoso.

A segunda observação refere-se às grandes alturas. As grandes alturas (dos 3.500 metros em diante) constituem uma condição particularmente favorável para o treino psíquico alpino. Elas oferecem virtualmente a possibilidade de um mais fácil e espontâneo aparecimento da dinamização da “força vital”, não sem relação com o diferente ritmo da circulação sanguínea determinado pela menor pressão atmosférica. Pode-se assim dizer que o denominado “mal da montanha” – de um ponto de vista interno, e não desde o ponto de vista do todo condicionado e exterior que pode ser considerado pela medicina comum – constitui um esboço espontâneo do fenómeno em causa num ser que contudo apenas o sabe viver “passivamente”.

Tomando-o, pelo contrário, “activamente”, o “mal da montanha” é substituído por um sentido de ligeireza, de incansabilidade, quase de uma embriaguez que não é turbção mas lucidez, de impulso à acção, que por outra parte é o mesmo que no treino psíquico acompanha sempre de um modo particularmente vivo e característico toda a escalada, quase anulando a percepção do tempo.⁴

Em relação a isto, podemos concluir.

No exemplo referido no princípio, quisemos apenas mostrar o limite de certas possibilidades. Mas repetimos que de nenhuma maneira estava no nosso ânimo propor a nenhum alpinista que se convertesse em algo parecido a um... *faqir*. De resto, no próprio Oriente, os *faquires*, que não se ocupam de outra coisa além de produzirem “fenómenos”, não gozam por parte das castas espirituais de muito maior estima do que a que entre nós se nutre por um prestidigitador. Não se trata disso. Até o interesse em poder fazer montanhismo em passo de corrida pode ser, em si mesmo, bastante discutível.

Sucedem que nas coisas mencionadas há um aspecto interno e um aspecto externo, e somente o primeiro é essencial, ao passo que o segundo não é mais que uma consequência daquele. Destacamos que o que aqui foi dito a respeito da técnica, frequentemente também faz parte da experiência dos melhores, daqueles para quem a montanha não se reduz simplesmente a um “desporto”. Aquele que em todas as ascensões materiais vive um pouco o sentido de uma elevação interna, que em em todas as alturas geladas visíveis considera quase o símbolo de uma culminação imaterial e capta realmente a mensagem daquela vastidão, onde não há mais do que céu e for-

“Aquele que não ascende como que levado pelo seu físico como o poderia ser por uma besta de carga bem adestrada na sua *routine*, mas possuindo as forças da vida, sustentando-o directa e conscienciosamente com a sua energia interna (...) esse homem não pode deixar de estar entre os mais próximos de captar intimamente o significado «ritual» de uma ascensão, significado vivo de purificação e de libertação, pelo qual o mundo antigo precisamente nas alturas montanhosas – do Olimpo grego até o Meru hindu – colocou a residência simbólica de naturezas que já não são humanas”

ças nuas e livres – para esse homem é difícil que enquanto “corpo” não se sinta como “vida”, e que não transfigure no sentido de uma tensão vital criativa todas as suas vicissitudes até alcançar espontaneamente os mesmos resultados.

E vice-versa, aquele que não ascende como que levado pelo seu físico como o poderia ser por uma besta de carga bem adestrada na sua *routine*, mas possuindo as forças da vida, sustentando-o directa e conscienciosamente com a sua energia interna, e com ela exaltando-o, dinamizando-o, levando-o adiante com um impulso e um embalo que não tem necessidade de lutar contra a fadiga e o peso da carne, porque já quase não sabe distinguir uma da outra – esse homem não pode deixar de estar entre os mais próximos de captar intimamente o significado “ritual” de uma ascensão, significado vivo de purificação e de libertação, pelo qual o mundo antigo precisamente nas alturas montanhosas – do Olimpo grego até o Meru hindu – colocou a residência simbólica de naturezas que já não são humanas.

É sobretudo neste sentido que deve ser considerado tudo o que precede.

— Capítulo do livro *Meditações dos Cumes*

1. A. David-Néel, *Voyage d'une Parisienne à Lhassa*, Paris, 1928; *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 201 e seguintes.

2. Para mais pormenores acerca da doutrina tradicional da “força vital”, cfr. a nossa obra *L'Uomo come Potenza* (Atanòr, Todi, 1926); acerca da relação entre as suas possibilidades e as do homem normal, cfr. *Teoria*

dell'Individuo Assoluto (Torino, Bocca, 1927) e *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* (Torino, Bocca, 1930).

3. O treino agora descrito tem a desvantagem de *não* se aplicar às descidas, porque nestas não se pode estabelecer, como nas subidas, a cadência do *ritmo*. Isso não impede que, de um outro modo – sobre o qual talvez tenhamos ocasião de falar noutra altura – numa ordem mais vasta de coisas, e que poderemos chamar, num certo sentido especial, “dionisiaco”, se possa igualmente utilizar, ainda que de modo não ordinário. Se por tal via a descida da Cabana Margherita até à Gnifetti foi completada *numa hora e um quarto* e a da Gnifetti até Gressoney La Trinité em *duas horas*, isto quer dizer que se pode *pelo menos* estar a par dos mais rápidos na descida.

4. Podemos aclarar o sentido destas duas reacções opostas ao efeito das grandes altitudes comparando-as com aquelas – mais comuns – produzidas pelo frio, que nuns casos contrai, entorpece, noutros tonifica. Devemos, além do mais, notar que os métodos, aos quais nos estamos a referir, têm também por isto muitas mais possibilidades de êxito entre aqueles que mantêm toda a sensibilidade de um sistema nervoso refinado, do que entre aqueles nos quais as capacidades mais subtis de percepção e de reacção foram sufocadas por um desenvolvimento físico unilateral.

Conclusão da página 20:

seu livro seja visível uma certa unilateralidade relativa ao destaque dado a tudo aquilo que no budismo é valorizável sob o ponto de vista brâmane, descurando o seu específico significado funcional em relação à precedente tradição hindu.

19. *Dīgha-nikāyo*, III, 12.

20. *Majjhima-nikāyo*, I (II, 3-4).

21. *Majjhima-nikāyo*, LXI (II, 112).

22. *Samyutta-nikāyo*, XII, 33; *Majjhima-nikāyo*, CXX (iii, 184).

23. *Majjhima-nikāyo*, XCII (II, 443).

24. *Majjhima-nikāyo*, LXXV (II, 234); cfr. LXXXI (II, 312).

25. *Majjhima-nikāyo*, CXVI (III, 136-7); cfr. CXXIII (III, 195).

26. *Majjhima-nikāyo*, CII (III, 23).

27. *Samyutta-nikāyo*, XXII, 94.

28. *Mahāparinirvāna-sūtra*, 52-53 (trata-se no entanto da tradição chinesa do texto).

29. *Samyutta-nikāyo*, XII, 66.

30. *Samyutta-nikāyo*, III, 196. É interessante que no mito Buddha tenha alcançado o despertar sob a Árvore da Vida situada no “umbigo” da terra, onde também todos os precedentes buddha tinham alcançado o conhe-

cimento transcendente. Isto remete para a teoria do “Centro do Mundo” que se apresenta como uma espécie de crisma de tradicionalidade e de ortodoxia iniciática onde quer que se tenha restabelecido um contacto com as origens.

31. *Majjhima-nikāyo*, XCIII (II, 454).

32. *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 477).

33. *Dīgha-nikāyo*, XII, i, 15, *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 478-9); XCIX (II, 514-15).

34. *Samyutta-nikāyo*, XXV, 132; *Cullavagga*, VII, 1-16.

35. *Dīgha-nikāyo*, XII, i, 12, 15.

36. *Majjhima-nikāyo*, LXXVI (II, 247-8). Neste sentido afirma-se (CI, III, 8) que a tradição é uma das coisas que na vida pode ter resultados opostos, bons e maus.

37. *Majjhima-nikāyo*, II, 527.

38. *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 267).

39. *Majjhima-nikāyo*, XLVII (II, 505-10); *Dhammapada*, 383 ss.; *Mahāvagga*, IV, *passim*.; IX, 27, *passim*.; IX, 27, *passim*.; *Uragavagga*, VIII, 1.

40. *Majjhima-nikāyo*, XCIII (II, 450); XC (II, 417).

41. *Mahāparinirvāna-sūtra*, 6-11.

42. *Majjhima-nikāyo*, LXXXIV (II, 351).

43. *Suttanipāta*, I, vii, 21 (*Uragavagga*).

44. *Majjhima-nikāyo*, XC (II, 417).

45. *Dīgha-nikāyo*, XII, i, 24-25.

46. *Dīgha-nikāyo*, XII, i, 26, 28; *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.

47. *Dīgha-nikāyo*, 33-38. Há aqui uma correspondência com o princípio antigo, especialmente pitagórico, de que o verdadeiro culto é um tornar-se semelhante aos deuses (em oposição à distância entre a “criatura” o deus teísta).

48. *Anguttara-nikāyo*, V, 192.

49. *Anguttara-nikāyo*, V, 191.

50. *Majjhima-nikāyo*, XCVI (II, 486).

51. *Dhammapada*, 58-59.

52. *Majjhima-nikāyo*, I, (I, 3 ss.).

53. *Anguttara-nikāyo*, VIII, 19; X, 96.

54. *Majjhima-nikāyo*, XCVI (II, 486-7).

55. *Anguttara-nikāyo*, IV, 166.

56. Cfr. J. Evola, *Il cammino del Cinabro* (1961), Scheiwiller, Milão, 1972, cap. 1, onde o autor se refere a si mesmo com estas exactas palavras (N.T.).

57. Cfr. *Revolta Contra o Mundo Moderno*, cit., Segunda Parte, cap. 7.

58. Cfr. *Revolta Contra o Mundo Moderno*, cit., Segunda Parte, cap. 10 (N.T.).

59. T.W. Rhys Davids, *Early Buddhism*, Londres, 1908, p. 7.

**Todos os números anteriores do
Boletim Evoliano estão disponíveis
em www.boletimevoliano.pt.vu**

The image is a decorative title page. At the top, a sword with a twisted hilt is positioned vertically. A laurel wreath is draped across the blade of the sword. The text 'Honra', 'Vontade', and 'Justiça' is written in a large, black, Gothic-style font, centered over the sword's blade. The entire design is enclosed within a thin black rectangular border.

Honra
Vontade
Justiça