

boletim Evoliano

Núm. 6, 2ª Série
1º Quadrimestre 2013

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

A Doutrina do Despertar

Também neste número:

**Acerca das
variedades da
"ascese"**

**Arianidade da
Doutrina
do Despertar**

Donoso Cortés

**Montanha, desporto
e contemplação**

**O sentido e o
contexto do Zen**



Editorial

Conheci a Legião Vertical por intermédio de um camarada que me disse muito bem da Ordem e das suas actividades. Li alguns números do Boletim Evoliano e tive a certeza de que se tratava de uma iniciativa séria, tomada no momento certo, da maneira correcta. Este sentimento levou-me a estabelecer contacto com a Legião Vertical, e uma vez estabelecido o contacto, fui convidado a participar numa das suas actividades.

Encontrei inicialmente alguma dificuldade nas actividades físicas da Legião Vertical. Eu estava fora de forma e sem praticar desporto havia quase dez anos, mas ainda assim esforcei-me para participar nas actividades. As minhas primeiras marchas foram levadas a cabo com muita dificuldade, e numa delas, por um erro de cálculo da minha parte, fiquei sem água, doze quilómetros antes do primeiro acesso a um rio, sem qualquer nascente em todo o percurso, sob um sol abrasador e num terreno difícil; mas o camarada no comando ajudou-me, partilhou comigo a sua própria água e não me deixou ficar para trás. Aqui aprendi duas das primeiras lições da Ordem: um legionário deve estar pronto e bem aprovisionado para marchar dezenas de quilómetros quando necessário, parando apenas para as refeições e para uns poucos minutos de descanso, seja sob o sol abrasador, sob a tormenta, ou sob a neve; e, por outro lado, um legionário nunca deixa um camarada ficar para trás.

Nunca fiz parte de nenhuma sociedade iniciática, partido político ou grupo religioso, pois acredito que na sua maioria são compostos por elementos amorfos, com orientações duvidosas, nos quais as acções e o discurso não possuem a menor convergência, nobreza ou autêntica espiritualidade. No meu caso específico, eu já possuía uma orientação filosófica e ideológica mais ou menos formada, pelo que não foi complicado adaptar-me ao estilo legionário, embora se possa dizer que a adaptação do homem ao Ideal é um trabalho constante de autodisciplina e autoconhecimento, e não algo instantâneo e prático como é comum em alguns círculos, nos quais muitas vezes são os "ideais" que têm de se adaptar aos homens. Na Legião Vertical isto não é uma opção, há o Ideal Superior, da mente sã, do corpo sã e do espírito impassível e imperturbável, pelo qual o Legionário se rege.

Depois de um período de reconhecimento mútuo, fui iniciado como Protector da Ordem, numa cerimónia altiva e de elevada espiritualidade. Um legionário deve ter um rígido controlo sobre o seu espírito, treinar o seu corpo físico, e cultivar, diligentemente, o seu intelecto. Para isto, é gentilmente convidado (não desafiado ou obrigado) a transformar-se no Ideal, a viver o Ideal, antes de pretender mover uma palha que seja pelo ideal. A prática de artes marciais, o estudo literário e o cultivo de bons hábitos e costumes são fundamentais para um legionário.

Posso dizer que é para mim uma grande honra colaborar na divulgação da obra de Evola e na sua tradução para a língua portuguesa, assim como é também um orgulho ver o nosso trabalho reconhecido, prestigiado e mesmo auxiliado por camaradas de toda a Península Ibérica e de alguns países da América Latina. Ao reflectir sobre este facto, lembro-me das palavras do Mestre nas suas *Orientações*: "Na ideia se reconhece a nossa verdadeira Pátria. O que hoje conta, não é ser da mesma terra ou falar a mesma língua, mas pertencer à mesma ideia", "Suceda o que suceder, o que deve ser feito será feito, pois pertencemos àquela Pátria que nenhum inimigo conseguirá ocupar ou destruir".

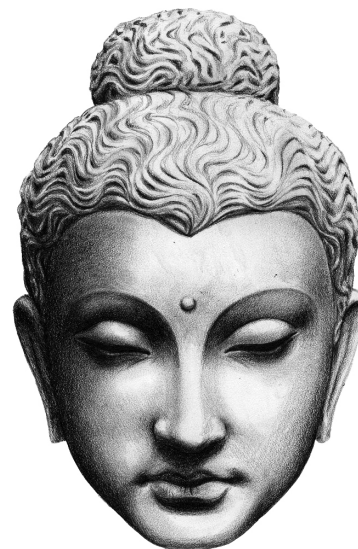
Julius Evola é um pensador cuja obra poderia representar um papel importantíssimo, senão determinante, para o renascimento e o resgate das mais genuínas e nobres tradições do Ocidente. Alguns dos seus livros, textos e ensaios nunca foram traduzidos para a língua portuguesa, ou estão permanentemente "esgotados" nas livrarias e "desaparecidos" das bibliotecas... O mundo moderno inclina-se para a supressão de tudo o que se oponha ao delírio demagógico das massas e da burguesia.

O hiperindividualismo é encorajado em todos os sectores da vida moderna, o caos, a subversão e a desordem das ideias são venenosamente ministrados aos jovens pelos *media*, pelos meios académicos e culturais e muitas vezes pela própria família moderna. A Legião Vertical é formada por homens que se esforçam pela convergência, enquanto outros menos dignos se esforçam pela divergência. Não queremos ser muitos, prezamos a qualidade acima de quantidade.

Aos legionários que estão ainda adormecidos, que isto sirva como o toque da alvorada, despertai!

A LEGIÃO TAMBÉM PRECISA DE TI!

— Telémaco



Na capa: O príncipe Siddhartha Gautama

ÍNDICE

Editorial	2
Donoso Cortés	3
Montanha, desporto e contemplação	5
Acerca das variedades da "ascese"	8
Arianidade da Doutrina do Despertar	15
Sentido e contexto do Zen	20

FICHA TÉCNICA

Número 6 (2ª Série)

1º quadrimestre 2013

Publicação quadrimestral

Internet:

**www.boletimevoliano.pt.vu
www.legiaovertical.blogspot.com**

Contacto:

legiaovertical@gmail.com

Donoso Cortés

JULIUS EVOLA

Juntamente com o Conde Joseph de Maistre e o Visconde Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés, o Marquês de Valdegamas, é parte da triade de grandes pensadores contrarrevolucionários do século XIX, cuja mensagem é relevante ainda hoje. Na Itália, os aspectos dos ensinamentos de Donoso Cortés que são os mais importantes aos nossos olhos, são muito pouco conhecidos.

A tradução italiana do seu “Ensaio sobre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo” foi recentemente republicado. Apesar de este texto ter sido considerado como o seu principal trabalho, não é nele que se encontram os seus mais valiosos pontos de referência; o livro está demasiadamente cheio de tediosas considerações típicas da “teologia laica”, a qual é fortemente baseada nos dogmas, ideias e mitos da religião católica, o que não altera o facto de muitos dos seus posicionamentos se poderem situar num enquadramento mais amplo que é “tradicional” num sentido mais elevado. O que deve ser absorvido deste livro é primariamente a ideia de uma “teologia das correntes políticas”: Donoso afirma que há inevitavelmente uma dimensão religiosa secreta (ou anti-religiosa, “diabólica”) em várias ideologias, sobre e sob os aspectos externos e puramente sociais que gozam de uma certa primazia aos olhos da maioria dos especialistas actuais.

Além do que diz sobre o catolicismo, a crítica de Donoso Cortés ao liberalismo repete mais ou menos as descobertas dos homens da direita conservadora e contrarrevolucionária, com Metternich à cabeça (que era um admirador de Donoso), no que diz respeito à fatal cadeia de causas e efeitos. O liberalismo da época, a besta negra dos regimes conservadores do continente, foi uma maneira de abrir o caminho; Marx e Engels atribuíram-lhe a função de destruir todas as instituições tradicionais precedentes, enquanto cinicamente anunciavam que “a



corda estava medida” e “o verdugo estava à porta”. O verdugo correspondia ao próximo passo da subversão, o socialismo e o comunismo, os quais, suplantando o liberalismo, iriam continuar e completar a obra de destruição. Donoso viu o socialismo como uma religião invertida; a sua força – escreveu ele – vem do facto de conter uma teologia, e é destrutivo porque é uma “teologia satânica”.

Mas as lições do “Ensaio” são pouco importantes perante outros escritos de Donoso, especialmente os seus dois famosos discursos perante o parlamento espanhol, que contêm análises históricas e prognósticos de lucidez quase profética. Os movimentos revolucionários de 1848 e 1849 alarmaram Donoso. Ele previu um processo fatal de nivelamento social e massificação amparado pelo progresso da tecnologia e pelo desenvolvimento das comunicações. Donoso fez até a extraordinária previsão (dada a época em que foi formulada) que a Rússia (que era então czarista) e não a Inglaterra (que era acusada de exportar a subversão inerente ao liberalismo) seria o centro da subversão, ligando o socialismo revolucionário à política russa (uma previsão verificada somente no nosso tempo com o advento do comunismo soviético). Neste ponto, Donoso concordava com o grande historiador Alexis de Tocqueville, que no seu ensaio “Da Democracia na América” viu a Rússia e os Estados Unidos como os principais centros dos processos de subversão.

Donoso tinha um pressentimento sobre a aceleração dos eventos, a aproximação do momento das “negações radicais” e das “afirmações soberanas” (*llega el día de las negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas*); o momento que tudo o que é tido como progresso no campo tecnológico e social só pode favorecer. Ele também adivinhou que a massificação e a destruição de antigas e

“Donoso viu o socialismo como uma religião invertida; a sua força – escreveu ele – vem do facto de conter uma teologia, e é destrutivo porque é uma «teologia satânica».”

orgânicas articulações iriam levar a formas de centralização totalitária.

Para Donoso, a situação parecia tão má que poucas soluções seriam possíveis. Donoso apontou o declínio da era do legitimismo monárquico, porque “já não existem reis; nem um só de entre eles tem a coragem de ser rei a não ser pela vontade do povo”. Além disso, seguindo Maistre, ele acreditava que a essência da soberania, da autoridade do Estado, é o poder da decisão absoluta, sem qualquer autoridade superior, de maneira análoga à infalibilidade papal. É este o motivo pelo qual ele desprezava o parlamentarismo burguês e o liberalismo, a “classe que discute” – que é incapaz de se erguer para enfrentar a situação no momento decisivo.

Neste contexto, no entanto, Donoso também reconheceu o perigo de um novo cesarismo, no sentido deletério de poder sem limites nas mãos de indivíduos sem qualquer legitimidade superior, exercido não sobre um povo mas sobre massas anónimas. Ele previu a chegada de um “plebeu de grandiosidade satânica” que irá agir em nome e causa de um soberano que não é deste mundo. Mas uma vez que todo o conservadorismo legitimista parecia já não possuir força vital, Donoso procurou um substituto que poderia ser usado para barrar o caminho das forças e poderes que cresciam das profundezas. Assim tornou-se um defensor da ditadura como uma ideia contra-revolucionária e a antítese da anarquia, caos e subversão – mas apenas como último recurso ou na ausência de algo melhor. Mas também falou sobre uma *dictadura coronada*. A expressão, sem dúvida, é forte; ela implica a ideia “decisionista” antidemocrática. Ela reconhece a necessidade de um poder que decide absolutamente (que para Maistre é o atributo essencial do Estado), mas no nível de uma dignidade superior, como o adjetivo *coronada* indica.

Não obstante, é verdade que qualquer concretização desta teoria encontra dificuldades óbvias. Na época de Donoso, ainda existiam tradições dinásticas na Europa, e a teoria em questão apenas poderia ter sido aplicada se um dos representantes dessas tradições tivesse reanimado a antiga máxima *rex est qui nihil metuit* (“o rei é aquele que nada teme”). Certas formas de constitucionalismo autoritário, em particular a Alemanha de Bismarck, poderiam

tomar a mesma forma. Mas num sistema onde as tradições dinásticas foram depostas ou desapareceram, não é fácil encontrar um ponto de referência concreto para reforçar a dignidade da “*dictadura*”, que foi o nome que Donoso explicitamente deu às suas ambições, vendo-a como uma solução política.

Além disso, isto hoje parece bastante claro, porque assistimos ao nascimento de regimes autoritários para obstruírem a desordem e a anarquia, apesar de sob o modelo dos “regimes dos coronéis”, ao qual falta, de forma geral, a dimensão superior da contra-revolução.

Donoso sabia como apresentar problemas de importância fundamental de maneira rica, ao mesmo tempo que previa situações no processo de degradação com precisão. Problemas, no entanto, que o passar do tempo torna cada vez menos susceptíveis de verdadeiras soluções, aquelas que correspondem às *afirmações soberanas* em oposição às *negações radicais*. Donoso morreu em 1853 com apenas 44 anos de idade. Mas foi capaz de decifrar totalmente os presságios terríveis representados pelas primeiras crises europeias de 1848 e 1849 muito antes das suas consequências gerais se tornarem realmente visíveis.

Apesar do interesse que ele provocou em vida, em apenas alguns anos após a sua morte, foi praticamente esquecido na Europa, e o seu nome foi adicionado ao selecto grupo de heterodoxos do século XIX que foram submetidas à conspiração do silêncio. Apenas acontecimentos mais recentes fizeram novamente chamar a atenção para ele. Num excelente livro, “Donoso Cortés in Gesamteuropäischer Interpretation” (“Donoso Cortés: Uma Interpretação Pan-Europeia”) (1950), Carl Schmitt enfatizou que das duas correntes antagonistas do tempo de Donoso – revolução socialista e contra-revolução – a primeira sofreu desenvolvimentos sistemáticos subsequentes enquanto a segunda não.

A constatação de Schmitt foi feita em 1950. Mas desde então, a situação felizmente mudou, com a formação de uma Direita intelectual e a renovação da ideia de Tradição. E hoje em dia Donoso Cortés é uma fonte de tópicos úteis de reflexão na eventualidade do momento de decisão absoluta sobre o qual ele falou.

– Capítulo XXVIII do livro «*Ricognizioni, uomini e problemi*»

Montanha, desporto e contemplação

JULIUS EVOLA

Numa recente publicação do Centro Italiano de Alpinismo de Roma e de Milão vimos indícios de uma polémica, da qual queremos aproveitar a oportunidade para fazer alguns comentários gerais, sem a intenção de a alimentar, mas sim como pontos de referência para uma certa classe dos nossos leitores.

A discussão é sobre o significado do verdadeiro alpinismo. Carlo Anguissola d'Emet tomou posição contra uma interpretação tecnicista do mesmo, que caracteriza com frases como esta: "Um verdadeiro alpinista não pode ser alguém que não ama, não compreende, não entende o quinto ou o sexto grau (trata-se da graduação convencional da dificuldade de ascensão em paredes rochosas). Um alpinista não pode ser alguém que não carrega cordas, espigões, ganchos, mosquetões, botas de escalada, sacos-cama, etc. Um alpinista não pode ser alguém que não tenha montado bivaques na rocha, preso pelos espigões, no saco-cama, sob a inclemência da água ou da tempestade, à espera do alvorecer". Anguissola lamenta que nas revistas, dedicadas à montanha, esta abordagem tecnicista tenha sempre mais relevo, tanto que a única coisa de que se ouve falar é desta ou daquela "directíssima", desta ou daquela escola de alpinismo, de tal "passagem" em tal grau de dificuldade, e assim sucessivamente. Ao que se acrescenta, num outro plano, um certo *snoob* da montanha: trata-se de uma juventude "com camisolas coloridas, cachimbo na boca, grandes emblemas de diversas escolas de alpinismo ou de esqui, com um jargão grotesco usado em longas discussões sobre a técnica da escola de Casati ou de Val Rosandra".



Anguissola admite obviamente a "utilidade de certas noções de escalada". Acha no entanto que este tecnicismo mata o lado qualitativo do alpinismo e, sobretudo, sufoca o seu carácter espontâneo, original e sincero. O resultado é a diminuição da contemplação e do contacto com uma das mais grandiosas formas da natureza. A paixão americana pelo *record* parece ter-se tornado a preocupação predominante. É como se o verdadeiro alpinista fosse o que rebaixa aqueles que amam a montanha em todas as suas formas, não porque seja necessariamente o Cervino, o grande pico do Lavaredo ou uma

determinada parede norte, embora eles próprios, quando necessário, saibam fazer milagres de resistência e superar todos os obstáculos, mantendo ainda assim sempre em primeiro plano o interesse contemplativo e o impulso de estabelecer contacto com um mundo que os ajuda a esquecer a vida cinzenta e mecânica da cidade.

Anguissola foi rebatido por Pompeo Marimonti nas páginas da mesma publicação. Marimonti afirmou que tal discussão está ultrapassada e que a única coisa que importa é saber "como se desenvolve e em que consiste um grande feito de escalada". E segue com uma citação das palavras de Emilio Comici: "Para realmente se sentir o poder da montanha, é necessário confrontar uma parede de quinto ou sexto grau de dificuldade. Aqueles que nunca tentaram isto não podem julgar outros que o fizeram. Nós não vamos à montanha apenas para praticar uma forma contemplativa de escalada... Isto somente tem lugar durante os dias de descanso, quando, em contemplação, nós sonhamos com uma bela e difícil conquista". De

“Acreditamos que na montanha a acção e a contemplação devem ser dois elementos inseparáveis de um todo, fora do qual perdem imediatamente o seu significado específico e mais elevado.”

acordo com Marimonti, estas palavras de Comici caracterizam a mais completa forma de alpinismo. “Nem todos aqueles que vão à montanha possuem as qualidades necessárias para o compreender”. Na sua opinião, as pessoas que estão mais próximas de compreender a montanha são aquelas que “frequentam com proveito as escolas e os cursos de alpinismo.”

Deste modo, parece haver um conflito de interpretações. Para lançar luz sobre a matéria, evitemos antes de mais um equívoco, reconhecendo e lamentando, com Marimonti, a existência de uma literatura alpinista “que representa frequentemente uma abordagem mais retórica do que um sentimento verdadeiro”. A montanha como lugar ideal para uma alma doce e poética, amante das alvoradas e das noites lunares, pertence a uma geração ultrapassada, que foi contaminada com o sentimentalismo e o romantismo burguês. A montanha por si só parece-nos o melhor antídoto para desvios similares, porque em poucas das suas manifestações a natureza nos dá, como na montanha, o sentido do que na sua grandeza, pureza, poder e primordialidade, está muito acima das vidas insignificantes e do lirismo artificial da gente comum. E, parece-nos, uma tal “catarse”, uma tal remoção do Eu do mundo superficial da mera subjectividade e dos seus apêndices literários e psicológicos, deverá ser o primeiro efeito salutar derivado da prática do verdadeiro alpinismo, e também a razão pela qual o alpinismo, na sua essência, deve ser respeitado pelos melhores elementos como algo mais do que um mero “desporto”.

Trata-se de contemplação? É necessário explicar-nos. Esta palavra possui significados diferentes. O significado mais recorrente é o que tem sido mais profanado: contemplação significaria mais ou menos divagações da fantasia, e uma passiva observância das impressões e ressonâncias de um dado espectáculo. Originalmente, a contemplação remetia ao ascetismo e no geral significava algo mais: representava uma esfera superior à “vida activa” (em alguns casos, florescendo como culminação dela), caracterizada pela superação do sentimento puramente humano e individual de si próprio. O termo grego correspondente, *theoria*, implica uma completa realização ou identificação: a consciência que vive directamente no

seu objecto. Quando falamos de “catarse”, de purificação, como uma superação daquilo que é subjetivo, sentimental e burguês, graças à experiência da montanha, no fundo, podemos estar a referir a este segundo, mais originário e severo significado do elemento “contemplativo”.

Neste ponto devemos-nos interrogar: de todos aqueles que vão à montanha, quantos possuem as qualidades necessárias para compreender, ou melhor, para acolher o poder transformador da experiência da montanha? Além do mais, devemos-nos interrogar se os que estão mais próximos disso são aqueles que se concentram nos preparativos técnicos e no amor do esforço e do risco, desdenhando o sentimento contemplativo (o qual, a julgar pelas palavras citadas, se limita ao “sonhar com uma bela e difícil conquista durante as horas de descanso”). A perspectiva correcta parece estar acima de ambos os extremos.

Acreditamos que na montanha a acção e a contemplação devem ser dois elementos inseparáveis de um todo, fora do qual perdem imediatamente o seu significado específico e mais elevado. Para o compreender, tomemos os dois termos separadamente, e levemo-los até ao absurdo. O limite da contemplação sem acção pode muito bem ser alcançado num avião. Sentado confortavelmente na primeira classe de um voo na rota Veneza-Munique ou Veneza-Viena, voando a cinco ou seis mil metros, especialmente no Inverno, pode-se gozar um tal espectáculo cíclico e “oceânico” dos Alpes e dos céus, que faria empalidecer a “contemplação” (no sentido restrito da palavra) oferecida pelos cumes mais excelsos.

No que respeita à acção, sem contemplação, pensemos em certas façanhas acrobáticas realizadas em arranha-céus americanos ou num trapézio, onde tudo depende da exacta e impecável execução de um salto. Perguntamo-nos se as escolas de escalada possuem realmente muito mais a oferecer em matéria de disciplina face ao perigo, controle dos reflexos e técnica. Está claro, portanto, que as duas coisas, em si mesmas, possuem um valor relativo: o alpinismo é uma actividade importante, séria e educativa num sentido superior e não apenas profano e moderno, *apenas quando envolve uma especial acção que tem o seu significado derivado de uma contemplação e uma especial*

contemplação que tira o seu sentido de uma acção.

Que o carácter tecnicista do alpinismo moderno, baseada na procura do *record*, da dificuldade máxima, da parede que nunca foi escalada, mesmo quando é possível chegar ao topo por outra via, etc. – que um tal tecnicismo, com a sua inevitável qualidade mecânica, representa frequentemente uma regressão em relação ao ideal totalitário supra mencionado, é algo que dificilmente se pode contestar. A lição espiritual que a montanha tem para oferecer àquele que a enfrenta porque foi, por assim dizer, escolhido e chamado por ela, consideramos que nenhuma escola e nenhuma técnica do quinto ou do sexto grau pode oferecer. Na realidade, a repetição e a experiência conduzem inevitavelmente a um embotamento da sensibilidade. A recordação da nossa própria experiência pessoal prova-o. Aquilo que se aprende dos cumes e glaciares viajando sozinho, com um conhecimento mínimo da técnica, torna-se cada vez menos uma experiência de aprendizagem após o estabelecimento de um *rotina*, após se ter aprendido técnicas perigosas e treinado a mente para se concentrar na melhor solução para o próximo problema técnico apresentado pelo próximo passo no gelo e pela próxima fixação na rocha. Este é um caminho muito útil para se treinar a si próprio de maneira “desportiva” e educar o corpo e os nervos, mas que leva inevitavelmente à extinção da experiência espiritual da montanha e também reduz as possibilidades de “catarse” que, segundo o que já se disse, ela pode conter. Não se confundam pois as coisas, falando da montanha como “uma grande escola de coragem, uma escola de montanhistas que se especializam em grandes feitos.” Estes feitos são especializações: formas que sem dúvida possuem o seu valor, mas no seu campo. Neste contexto a montanha aparece meramente como um grau de dificuldade X, que tem de ser superado através de meios apropriados em relação a uma forma especial de acção orientada para uma meta Y, tal como numa acção militar. Este contexto muito circunscrito não deixa espaço para considerações de uma ordem superior.

Também é um facto que nas gerações recentes existem sintomas evidentes de um crescente materialismo e mecanização do alpinismo, a que – especialmente em relação à mania dos *record* e à busca da dificuldade pela dificuldade – não é estranha uma certa influência da mentalidade americana e do seu frívolo activismo. Um outro perigo – causado por outros factores – é o fenómeno “colectivista”, ou seja, das “massas”, que invade as próprias montanhas,

com inevitáveis consequências de “plebeização” e de perda de qualidade (qualidade espiritual, bem-entendido, como nível e valor de uma experiência, e não qualidade como capacidade do sexto grau, em vez do terceiro). Finalmente, existe um snobismo especial, exemplificado por aqueles que agem como novos Trenkers,¹ com uma mistura de falsa simplicidade e ostentação.

É assim que na montanha, especialmente durante as estações de Inverno e Verão, já não se encontra um “lugar”. Será por isso uma grande sorte se os melhores elementos forem capazes de superar os já mencionados desvios e de encontrar novamente nas montanhas e nos cumes as vias de uma experiência verdadeiramente integral, de uma espécie de silenciosa ascense e de uma libertação interior. O problema é, essencialmente, o ponto de referência.

1. Luis Trenker (1892-1990) foi realizador, actor, alpinista e escritor. Atingiu grande fama nos anos 30 representando papéis em filmes de alpinismo.

– Capítulo do livro «*Meditações dos Cumes*»



Acerca das variedades da “ascese”

JULIUS EVOLA

O termo “ascese” – do grego *ασχέω*, exercitar-se – na sua origem quis dizer somente “exercício” e, de certo modo, romanamente, disciplina. O termo indo-ariano correspondente é *tapas* (em pâli *tapa* ou *tapo*) e possui um significado análogo, tão só que o mesmo, em razão da raiz *tap*, que significa calor, ardor, compreende também a ideia de uma concentração intensa, de um ardor, quase de um fogo.

No desenvolvimento da sociedade ocidental o termo “ascese” recebeu, não obstante, como é sabido, um significado particular, divergente do originário. Não só o mesmo assumiu um sentido unilateralmente religioso senão que, em razão de uma entoação geral da fé que veio a predominar entre os povos ocidentais, a ascese ligou-se a ideias de mortificação da carne e de renúncia dolorosa a respeito do mundo; portanto remeteu-se a indicar a via que dita fé reputou como a mais apta para a “salvação” e para a reconciliação da criatura, determinada pelo pecado original, com o seu Criador. Já nas origens do cristianismo o termo “ascese” foi usado por quem fazia exercícios de mortificação flagelando-se.

Sobre tal base, ao formar-se a civilização propriamente moderna, tudo o que é ascese com o tempo teria de converter-se em objecto de decidida aversão. Se já Lutero, a partir do ressentimento de quem não soube compreender e suportar a disciplina monástica, desconheceu a necessidade, o valor e a utilidade de qualquer ascese, para opor-lhe ao contrário uma exaltação da pura fé, desde o seu ponto de vista, o humanismo, o imanentismo e o novo culto da vida deviam lançar de mãos cheias o descrédito e o desprezo sobre o ascetismo, ao qual tais tendências em maior ou menor medida associaram o “obscurantismo medieval” e os desvios de “tempos historicamente superados”. E quando a ascese não foi mesmo reduzida a uma manifestação patológica, como uma forma transposta de “autossadismo”, chegou-se em qualquer caso à formulação de incompatibilidades e antíteses dialécticas de todo

tipo. A mais conhecida e antiga delas é a que existiria entre o Oriente ascético, renunciatório, estático, inimigo do mundo, e a civilização activista, afirmadora, heróica e realizadora do Ocidente.

Preconceitos tão sinistros encontraram maneira de tomar inclusive mentes, como a de Friedrich Nietzsche, o qual quiçá acreditou seriamente que a ascese foi somente coisa dos “pálidos inimigos da vida”, dos débeis e dos deserdados, de homens que, no ressentimento alimentado contra si mesmos e o mundo, minaram com as suas ideias as civilizações criadas por uma humanidade superior. Recentemente foram intentadas inclusive interpretações “climáticas” do ascetismo. Assim, pois, de acordo com Günther, os indo-europeus, ao achar nas suas conquistas em terras asiáticas um clima cáldo e esmagador, ao qual não estavam acostumados, inclinaram-se a considerar paulatinamente o mundo como dor e a transformar uma força, originariamente dirigida à afirmação da vida, em energia que, por meio de várias disciplinas ascéticas, busca, ao contrário, a “libertação” dela. Acerca do nível até onde logo concluiu o ascetismo nas novas interpretações “psicanalíticas”, não vale a pena falar aqui.

Ao redor da ascese formou-se, pois, no Ocidente, uma espessa rede de mal-entendidos e preconceitos. O significado unilateral assumido pela ascese no cristianismo e o facto da sua não rara associação, no mesmo, a formas efectivamente desviadas de vida espiritual, suscitaram, quase por contragolpe, reacções que tinham quase sempre que pôr em relevo – e não sem precisas tendenciosidades antitradicionais e profanas – só aquilo que uma certa ascese pode apresentar de negativo para o espírito moderno.

Não obstante, justamente os nossos contemporâneos, com uma espécie de inversão, tinham que retomar expressões da precedente terminologia, ainda que adaptando-as ao plano totalmente materialista que lhes é próprio. E é deste modo que por tal caminho se pode falar de uma

“É possível conceber e formular sistematicamente uma ascese, por assim dizer, em estado puro, ou seja, como um conjunto de métodos dirigidos à produção de uma força interior, cujo uso permanece indeterminado.”

“mística do progresso”, de uma “mística da ciência”, de uma “mística do trabalho” e assim sucessivamente, da mesma maneira há quem fale de uma “ascese do desporto”, de uma “ascese do serviço social” e inclusive de uma “ascese do capitalismo”. Apesar da confusão de ideias, aqui manifesta-se um certo retorno ao significado originário da palavra “ascese”: em tal uso moderno da mesma compreende-se efectivamente o simples feito de um exercício, de uma aplicação intensa de forças, não desligada de uma certa impessoalidade, de uma certa neutralização do elemento puramente individual e hedonista.

No entanto, é oportuno que hoje as mentes mais qualificadas sejam conduzidas a compreender de novo o que significa e pode significar a ascese numa visão de conjunto, assim como numa série de planos hierarquicamente ordenados, independentemente, seja das concepções simplesmente religiosas de tipo cristão, seja das profanações modernas, com referência ao invés às tradições mais originárias e à mais alta concepção do mundo e da vida própria de outras civilizações indo-europeias. Ao querer tratar da ascese em tal sentido, temo-nos interrogado: qual a formulação histórica que pode oferecer a base mais apta para a exposição de um sistema completo e objectivo de ascese, de formas claras bem como não atenuadas, experimentadas e bem articuladas, conformes com o espírito de um homem ariano e que, ao mesmo tempo, tenha em conta as condições estabelecidas nos tempos mais recentes?

A resposta que ao final tivemos que dar a uma tal pergunta é a seguinte: mais que qualquer outra é a “doutrina do despertar” a que, nas suas formas originárias, satisfaz todas estas condições. “Doutrina do despertar” é o sentido efectivo do que comumente se denomina “budismo”. O termo “budismo” deriva da designação pâli de Buddhó (em sânscrito Buddha) dada ao seu fundador, a qual, não obstante, é menos um nome que um título. Buddhó, da raiz *budh* = despertar-se, significa “o desperto”, e é pois uma designação que se aplica a qualquer um que se tenha elevado àquela realização espiritual – assimilada, por analogia, a um incitar-se, a um

despertar – que foi indicada pelo príncipe Siddhartha. É, pois, o budismo nas suas formas originárias – o chamado budismo pâli – o que apresenta para nós, como muito poucas outras doutrinas, as características requeridas, quer dizer: 1) compreende um sistema completo de ascese, 2) objectivo e realista, 3) de puro espírito ariano, 4) tendo atenção às condições gerais de um particular ciclo histórico, ao qual pertence a humanidade actual.

Temos falado dos diferentes significados que a ascese, considerada no seu conjunto, pode apresentar em planos ordenados hierarquicamente. Em si e por si, quer dizer como “exercício”, como disciplina, a ascese visa colocar todas as forças do ser humano em sujeição a um princípio central. A este respeito pode-se falar de uma verdadeira e própria técnica, que com a técnica própria das realizações mecânicas actuais tem em comum os caracteres de objectividade e impessoalidade. É assim que um olhar treinado saberá facilmente reconhecer uma constante mais além da múltipla variedade das formas ascéticas adoptadas por esta ou aquela tradição, bastando para isso saber separar o acessório do essencial.

Pois bem, num primeiro momento, pode-se julgar como acessório o conjunto das particulares concepções religiosas e das particulares interpretações éticas, às quais em muitíssimos casos a ascese se associou. Mais além de tudo isso é possível, portanto, conceber e formular sistematicamente uma ascese, por assim dizer, em estado puro, ou seja, como um conjunto de métodos dirigidos à produção de uma força interior, cujo uso, em princípio, permanece totalmente indeterminado, justamente como o uso das armas e das máquinas criadas pela técnica moderna. Assim pois, se o reforço “ascético” da personalidade é o pressuposto de qualquer realização transcendente, determine-se esta sob o signo de uma determinada tradição histórica ou bem de outra, da mesma maneira isso pode ser de alto valor também sobre o plano daquelas realizações temporais e daquelas lutas que absorvem quase sem resíduo o homem ocidental moderno. Não só isso: poder-se-ia inclusive conceber uma “ascese demoníaca”, posto que as condições, digamos assim, técnicas para conseguir resultados de relevo na direcção do “mal” num

“Acima de tudo a ascese budista é consciente (...) baseada sobre um saber, consciente das finalidades, desenvolvendo-se em processos controlados do princípio ao fim.”

certo campo, não são diferentes daquelas que genericamente devem ser realizadas por quem por sua vez se esforce por alcançar, por exemplo, a “santidade”. O próprio Nietzsche que, como foi dito, compartilhou em parte o preconceito antiascético difundindo em muitos ambientes modernos, ao tratar acerca do estilo do “super-homem” e da construção da “vontade de potência”, não considerou quicá disciplinas e formas de autodomínio que, no fundo, possuem um genuíno carácter ascético? Assim, pelo menos dentro de um certo limite se poderia talvez repetir o ditado de uma antiga tradição medieval: “Uma é a arte, uma é a matéria, um é o crisol”.

Pois bem, justamente na “doutrina do despertar”, quer dizer, no budismo, é dada, como em poucas outras grandes tradições históricas, a possibilidade de isolar facilmente os elementos de uma ascese em estado puro. Muito justamente foi afirmado que nela os problemas da ascese “foram formulados e resolvidos tão claramente, diria quase tão logicamente, que as outras místicas parecem incompletas, fragmentárias e sem conclusões reais”; que nela, contra qualquer intromissão do elemento emotivo e sentimental, predomina um estilo de clareza intelectual, de rigor e de objectividade, o qual faz quase pensar na mentalidade científica moderna.¹ Queremos exactamente colocar em relevo dois pontos.

Acima de tudo a ascese budista é consciente, no sentido de que enquanto em muitas formas de ascetismo – e nas cristãs quase sem excepção – o acessório está inseparavelmente enroscado com o essencial e as realizações ascéticas são, por assim dizer, indirectas, posto que procedem de impulsos e movimentos da alma determinados por sugestões ou por arrebatamentos religiosos, no budismo, pelo contrário, tem-se a acção directa, baseada sobre um saber, consciente das finalidades, desenvolvendo-se em processos controlados do princípio ao fim. “Assim como um hábil torneiro ao tornear fortemente sabe que torneia fortemente, e quando o faz lentamente sabe que o faz lentamente”, e ainda:



“Assim como um hábil açougueiro secciona uma vaca, leva-a ao mercado, dissecar a peça por peça, conhece estas partes, examina-as bem e depois senta-se” – eis, entre muitos, dois símiles drásticos, típicos do estilo de consciência que na doutrina do despertar todo o procedimento ascético e contemplativo possui.² Um outro é o da água clara e transparente, através da qual se podem ver todas as coisas que se encontram no fundo: símbolo de um ânimo que eliminou toda a inquietude e confusão.³ E veremos reafirmar-se este estilo por toda a parte, sobre todos os planos da disciplina budista. Pelo que, com razão, pôde-se afirmar que aqui “a via para o conhecimento e o despertar está tão claramente descrita, como se sobre uma exacta carta topográfica ao longo de uma estrada estivesse desenhada cada árvore, cada ponte e cada casa”.⁴

Em segundo lugar, em poucos outros sistemas, como no budismo, se evita a confusão entre a ascese e a moralidade e se é tão consciente do valor puramente instrumental que possui a segunda com respeito à primeira. Cada preceito ético é aqui considerado de acordo com uma particular dimensão, quer dizer, segundo os efeitos “ascéticos” positivos que resultam da prática, ou não, destes preceitos. Pode-se dizer, pois, que aqui não só é superada toda a mitologia religiosa, mas também toda a mitologia ética. Justamente como “instrumentos da alma” são considerados, no budismo, os elementos do *sīla*, quer dizer, da “recta conduta”⁵: não é o caso de falar de “valores”, mas sim de “instrumentos”, instrumentos para uma *virtus* não em sentido moralista, mas sim no sentido antigo de energia viril, de força de ânimo. Daqui a conhecida imagem da balsa: seria tonto aquele que, tendo construído uma balsa para atravessar uma corrente de água perigosa, tendo concluído a travessia a carregasse às costas.

O mesmo se deve pensar – ensina o budismo – a respeito do que é bom ou mau, justo ou injusto, segundo visões puramente éticas.⁶

Sobre estas bases pode-se fundadamente afirmar que no budismo – assim

como também no Yoga – a ascese eleva-se à dignidade e à impessoalidade de uma ciência: o que em outra parte é fragmento, aqui se converte em sistema; o que é impulso ou ímpeto converte-se em consciência técnica; o labirinto espiritual de almas que obtêm uma elevação verdadeiramente por obra de uma “graça”, posto que só casualmente são conduzidas pela justa via por sugestões, terrores, esperanças e êxtases, é substituído por uma luz calma e igual que se afirma inclusive em profundidades abismais, e um método que não tem necessidade de sustentos externos.

Tudo isto não se refere no entanto senão a um primeiro aspecto da ascese, o mais elementar em ordem hierárquica. Compreendida a ascese como técnica para a produção consciente de uma força aplicável, por princípio, a qualquer plano, as disciplinas consideradas na doutrina do despertar apresentam-se-nos com um grau dificilmente superável de cristalinidade e de autonomia. Não obstante, no interior do próprio sistema encontra-se a distinção entre as disciplinas que “valem para a vida” e as que valem para além da vida.⁷ O uso que no budismo é feito das realizações ascéticas é essencialmente “para o alto”. Eis como é dado, no cânone, o sentido de tais realizações: “E ele alcança o maravilhoso caminho produzido pela intensidade, pela constância e pela concentração da vontade, o maravilhoso caminho produzido pela intensidade, pela constância e pela concentração do ânimo, o maravilhoso caminho produzido pela intensidade, pela constância e pela concentração do estudo – e por um quinto ânimo heróico”. E acrescenta-se: “E este, convertido assim quinze vezes em heróico, é capaz, oh discípulos, da libertação, capaz do despertar, capaz de conseguir a incomparável segurança”.⁸ Num outro texto, a tal respeito, é considerada uma dupla possibilidade: “Ou segurança em vida, ou não-retorno [numa forma condicionada de existência] depois da morte”.⁹ Se, de forma eminente, a “segurança” se liga ao estado de “despertar”, referindo-nos a um plano mais relativo pode-se superar a alternativa e pensar numa segurança em vida, criada por um primeiro grupo de disciplinas ascéticas e capaz de dar prova de si em todos os

campos, a qual, não obstante, serve essencialmente como pressuposto para uma ascese de carácter transcendente. É neste sentido que se fala de uma “aplicação intensiva”, concebida como chave-mestra de todo o sistema, que, “desenvolvida e muitas vezes exercitada, conduz a uma dupla saúde, saúde presente e saúde futura”.¹⁰ A “segurança” no desenvolvimento ascético – *bhâvanâ* – tem como correlato a calma indestrutível – *samatha* – que pode considerar-se como o mais alto fim de uma disciplina “neutra”, que pode ser prosseguida também por quem, na essência, permanece “filho do mundo” – *putthujana*. Além disto existe uma tranquila inquebrantabilidade – *samatha* – que, associada ao conhecimento – *vipassanâ* – conduz à Grande Libertação.¹¹

Aqui se apresenta um novo conceito de ascese, hierarquicamente superior ao precedente, que remete à ordem supra-sensível e supra-individual; e que esclarece, ao mesmo tempo, a razão, pela qual também nesta ordem superior o budismo oferece pontos de referência positivos, como poucas outras tradições. O budismo, nas suas formas originárias, distingue-se de tudo o que é simples “religião”, mística no sentido mais difundido do termo, sistema de “fé” ou de devoção, rigidez dogmática. Também no marco daquilo que já não é desta vida, daquilo que é “mais-que-vida”, o budismo como doutrina do despertar apresenta-se-nos com aqueles traços de severidade e de desnudez, que são característicos de tudo o que é monumental, naquela atmosfera de claridade e de força, que é própria daquilo, que em sentido genérico, se pode denominar “clássico”, de acordo com um virilismo e um ousar, que poderiam parecer prometeicos, se não fossem, pelo contrário, essencialmente, olímpicos. Mas para se dar conta de tudo isto é necessário novamente remover vários preconceitos. E também aqui devemos distinguir dois pontos.

Existe quem tenha afirmado que o budismo na sua essência e na sua forma originária, prescindindo assim do budismo popular mais tardio caracterizado por uma divinização do seu fundador, não é uma religião. Isto é verdade. Mas é preciso entender o que se quer expressar com tal

“O budismo, nas suas formas originárias, distingue-se de tudo o que é simples «religião» (...) O budismo como doutrina do despertar apresenta-se-nos com aqueles traços de severidade e de desnudez, que são característicos de tudo o que é monumental.”

afirmação, no plano dos valores.

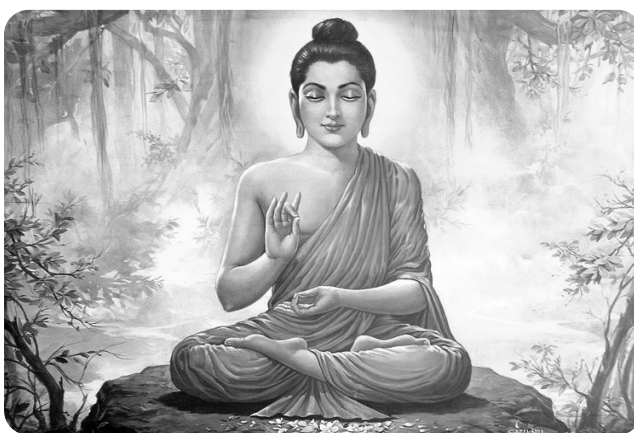
Desde um ponto de vista geral, os povos ocidentais acostumaram-se de tal modo ao tipo de religião que acabou por predominar nos seus países, que acabaram por considerá-la como uma espécie de unidade de medida e de modelo para qualquer outra. Se isso trouxe como consequência que as próprias tradições ocidentais mais antigas – partindo-se das helénicas e romanas – deixaram de ser compreendidas no seu verdadeiro significado e efectivo valor,¹² é fácil pensar no que teria de acontecer a respeito das tradições mais antigas e muitas vezes mais remotas, partindo-se daquelas criadas na Ásia pelas raças indo-europeias. A verdade é, no entanto, que esta perspectiva deveria ser invertida: assim como a civilização ocidental moderna representa uma anomalia com respeito às precedentes civilizações de tipo tradicional,¹³ da mesma maneira o significado e o valor da religião cristã deveriam ser medidos com respeito ao que nela há de eventualmente reconduzível a uma concepção mais vasta, clara, primordial e menos humana da sobrenaturalidade.

Sem nos determos neste ponto, tratado já por nós noutras ocasiões, indicaremos somente a arbitrariedade de identificar a religião em geral com a religião teísta fundada na fé.¹⁴ A um tal tipo de religião pode-se bem aplicar o termo “exoterismo”, e quando se tenha em vista o fundo sentimental, subintelectual, irracional e passivo de um tal sistema, que nenhuma sistematização escolástica conseguirá jamais resolver plenamente, e de que raramente, inclusive, certas culminações místicas estão isentas, deve-se reputar como o cúmulo da presunção reivindicar para tal sistema caracteres de uma religião superior, e até da religião por excelência.

É fácil reconhecer que também formas religiosas de tal tipo são necessárias – e o próprio Oriente conheceu algumas delas em tempos mais tardios, por exemplo, com a via da devoção, *bhakti-mârga* (de *bhaj*, adorar) de Râmânua, com certas formas do culto da Shakti e, como decadência do próprio budismo, com o amidismo. Mas em toda a civilização normal e completa estas formas devocionais foram concebidas unicamente para a massa, e outros

pontos de referência, outras vias, foram indicadas para quem tivesse uma diferente vocação e qualificação. Este é também o caso do budismo, e neste sentido, e só neste sentido, se pode dizer que o mesmo – sempre nas formas originárias e autênticas às quais exclusivamente se limitará o nosso tratamento e interpretação – não é uma “religião”.

A tal respeito, pode-se ressaltar que já o conceito central do budismo, o do despertar, possui um carácter metafísico e não religioso, e conduz a uma nítida diferença com respeito a tudo o que é “religião” no sentido restrito, devocional e sobretudo cristão. Encontramo-nos face a uma doutrina para a qual a condição humana a superar não é de modo nenhum o efeito de um “pecado”, de uma



transgressão – este é um motivo fundamental da religião – que deve ser reparada através do “arrependimento” e esperando e evocando uma gratuita graça ou salvação. O budismo remete-se ao filão central da metafísica hindu na medida em que, como esta, reconduz a condição humana a um facto de “ignorância”, de não-saber, e não a um “pecado”.

Um obscurecimento ou esquecimento que penetrou no ser (não interessa aqui considerar as suas causas e modalidades) determina a condição humana na sua caducidade e contingência. O dever é só o de destruir esta ignorância, este esquecimento, sono ou desfalecimento, na medida em que não se aceite o estado de existência no qual nos encontramos. Da mesma maneira o iniciado helénico bebia da fonte da memória para reintegrar a sua natureza originária, similar à dos deuses. Está, pois, excluída, nesta via, qualquer mitologia moral. Subsiste uma atitude de centralidade. A criatura “pecadora” posta à frente da divindade teísta ou ante um Salvador, não tem aqui lugar. Este é um traço típico que se pode reconduzir àqueles que definem a “arianidade”, a aristocracia da doutrina anunciada pelo príncipe Siddhartha.

Isto com respeito ao primeiro ponto. O segundo ponto não se refere à orientação do sujeito, e sim ao lugar que, doutrinariamente, se deve atribuir ao teísmo, à religião de base teísta. As coisas encontram-se de maneira análoga. A concepção teísta corresponde a uma concepção incompleta do universo, porque privada do seu supremo ápice

“A uma espiritualidade de tipo superior, e àquelas «doutrinas internas» que em qualquer tradição completa se elevavam mais além do culto das massas, foi próprio conceber como extrema linha de altura o que se encontra mais além seja de um tal ser, seja do seu oposto, o não-ser. Elas não negaram o ponto de vista teísta mas, reconhecendo-lhe o justo lugar hierárquico, subordinaram-no a uma concepção verdadeiramente transcendente.”

hierárquico.

Metafisicamente, a concepção do ser nos termos de um deus pessoal, sobre o qual se baseia o teísmo, não é tal que se possa reclamar como o ideal mais elevado. A uma espiritualidade de tipo superior, e àquelas “doutrinas internas” que em qualquer tradição completa se elevavam mais além do culto das massas, foi próprio conceber como extrema linha de altura o que se encontra mais além seja de um tal ser, seja do seu oposto, o não-ser. Elas não negaram o ponto de vista teísta mas, reconhecendo-lhe o justo lugar hierárquico, subordinaram-no a uma concepção verdadeiramente transcendente.

Concepção que, além do mais, não foi ignorada no próprio Ocidente. Aparte do éu neoplatónico posto mais além do óu, pode-se mencionar uma certa mística que se apoiou na denominada “teologia negativa”, pode-se citar Dionísio Areopagita e, em parte, Escoto Erígena; podemos referir à divindade abismal e sem forma, à *Gottheit* num lugar neutro mais além do *Gott* teísta (que corresponde ao Brahman neutro que se encontra por cima do Brahã, ou Ishvara, o deus pessoal, da especulação hinduística) da mística alemã. Não obstante, no Ocidente cristianizado esteve-se longe de reconhecer a esta transcendência a sua dignidade e o seu lugar hierárquico doutrinal. Ela bem pouco ou mesmo nada influiu, de facto, sobre a orientação prevalentemente “religiosa” da alma ocidental; valeu só para levar alguns, em confusas tentativas e esparsas intuições ou culminações, para fora das fronteiras da “ortodoxia”.

Esta é a revisão que é necessário fazer quando se acusa uma doutrina de não ser uma religião, ou até mesmo de ateísmo, pelo facto de não ser uma religião teísta. As considerações agora desenvolvidas valem em grande medida também justamente para o budismo originário. Nele deve-se ver um exemplo único no seu género. Com efeito, o terreno próprio para concepções metafísicas e para uma orientação interior como as mencionadas agora é o âmbito de um “esoterismo”, de uma doutrina interna

reservada a um restrito círculo de iniciados. No budismo vamos encontrá-las na origem de uma grande tradição histórica, com traços inconfundíveis apesar do fatal decaimento que muitos ensinamentos sofreram de formas sucessivas, tanto filosofantes como populares.

Voltando ao ponto considerado por último, o reconhecimento do que “se encontra mais além seja do ser quanto do não-ser”, abre, portanto, à realização ascética possibilidades desconhecidas ao mundo do teísmo. O facto de captar aquele ápice, no qual a distinção entre “Criador” e “criatura” se torna metafisicamente sem sentido, torna possível todo um sistema de realizações espirituais, que partindo das categorias do pensamento religioso se torna difícil compreender; sobretudo, torna possível aquilo que no jargão do alpinismo se denominaria como ascensão pela via “directíssima”, quer dizer, uma ascensão através das paredes mais lisas, sem apoios, sem desvios de um ou do outro lado. É exactamente este o sentido da ascese budista enquanto sistema, já não mais como simples disciplina geradora de força, de segurança e de calma indestrutível, mas sim como sistema de realização espiritual. O budismo – e também isto veremos de seguida nitidamente – conduz a vontade do incondicionado a limites quase inimagináveis para o Ocidente moderno. E também nesta ascensão ao longo do abismo ele rejeita toda a “mitologia”, procede por meio de uma força pura, evita todas as miragens, desfaz todo o resíduo de debilidade humana, mantém o estilo do puro conhecimento. Por isso o Desperto – *buddho* – o Vencedor – *jina* – pôde ser denominado como aquele do qual nem os homens, nem os anjos, nem o próprio Brahã – que é o nome sânscrito do deus teísta, equivalente a Ishvara – conhecem a via. Por certo esta via não se encontra livre de perigos: mas é aquela que convém a uma alma viril – *virya magga*. Os textos dizem claramente que a doutrina se dirige “ao sábio, ao experiente, não ao ignorante, nem ao inexperiente”.¹⁵ É feita a comparação com a erva cortante: “Assim como a erva kusa ao ser mal apanhada corta a mão, do

mesmo modo a vida ascética mal praticada conduz aos infernos”.¹⁶ É feita a comparação com a serpente: “Do mesmo modo que um homem que, desejando serpentes, saísse em busca delas e achasse uma poderosa serpente e a apanhasse pelo corpo ou pela cauda; e a serpente se lançasse sobre ele e lhe mordesse a mão, o braço ou outra parte, de tal modo que trouxesse a morte ou uma dor mortal – porque acontece isto? Porque o homem apanhou mal a serpente; do mesmo modo há homens aos quais as doutrinas mal apreendidas lhes produzem danos e dor. E isso porquê? Porque eles apreenderam mal as doutrinas”.¹⁷

Deve permanecer firme a ideia de que a doutrina do despertar, em si mesma, não se opõe como uma religião particular a outras religiões. Também no mundo no qual surgiu, ela respeitou as diferentes divindades e os cultos populares de tom religioso que a estas se ligavam. Compreendeu o valor das “obras”. Os homens virtuosos e devotos chegam aos “céus” – mas a direcção através da qual procedem os Despertos é outra.¹⁸ Eles vão mais além como “um fogo que paulatinamente queima todo o vínculo”¹⁹: quer seja humano, quer seja divino. E é no fundo o estilo inato de uma alma superior o que faz com que nos textos não se encontre nenhum sinal de abandono, nenhum sentimentalismo e nenhuma efusão devota, nenhuma conversação quase íntima com um deus, ainda que tudo nos dê o sentido de uma força inflexivelmente direccionada para o incondicionado.

Temos assim esclarecidas as primeiras três razões pelas quais justamente o budismo se recomenda como base para a exposição de um sistema completo de ascese. Recapitulando, a primeira razão consiste na possibilidade de extrair facilmente do budismo os elementos de uma ascese como técnica objectiva para a realização de uma

calma, de uma força e de uma superioridade desapegada susceptíveis, em si mesmas, de serem utilizadas em qualquer sentido. A segunda razão encontra-se no facto de que no budismo o conceito de ascese pode em seguida potencializar-se no de uma vida de realização espiritual completamente livre de qualquer “mitologia”, tanto religiosa, como teológica ou ética. A terceira razão, enfim, é que o termo último de tal via corresponde ao Supremo de uma concepção verdadeiramente metafísica do universo, a uma transcendência afirmada muito mais além da concepção simplesmente teísta. É assim que enquanto o Buddha considera como um vínculo a tendência a dogmatizar e estigmatiza a vazia suficiência daqueles que proclamam: “Só isto é verdade, estupidez é tudo o resto”²⁰, também conserva bem firme a consciência da própria dignidade: “Queríeis vós, discípulos, talvez, reconhecendo assim, compreendendo assim, voltar, para obterem a salvação, aos ritos e às fantasias dos habituais penitentes ou sacerdotes?” – “Verdadeiramente não” é a resposta – “Assim pois, vós discípulos: vós não dizeis só aquilo em que haveis vós mesmos meditado, vós mesmos reconhecido, vós mesmos compreendido?” – “Assim é, oh Senhor.” – “Muito bem, discípulos. Permaneçam pois dotados desta clara, transparente doutrina, que não está vinculada ao tempo, que é animadora, convidativa, e compreensível por qualquer ser inteligente. Se isto tem sido dito, por isto tem sido dito”.²¹ E ainda: “Há penitentes e sacerdotes que exaltam a libertação. Eles falam de modo variado glorificando a libertação. Mas pelo que se refere à mais nobre, à mais alta libertação, eu sei que nenhum me iguala, e muito menos me supera”.²² A isto se chamou, na tradição, “o rugido do leão”.

– Capítulo I do livro «A Doutrina do Despertar»

1. B. Jansink, *Die Mystik des Buddhismus*, Bocca, Turim, 1925, p. 304.

2. *Majjhima-nikâyo*, X (I, 82-84).

3. Ver por exemplo *Jâtaka*, CLXXXV.

4. E. Reinhold, na introdução às obras de K. Neumann citado por G. De Lorenzo, *I discorsi di Buddha*, Laterza, Bari, 1925, vol. II, p. XV.

5. *Majjhima-nikâyo*, (II, 50).

6. *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 210).

7. Ver por exemplo *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 26).

8. *Majjhima-nikâyo*, XVI (I, 158).

9. *Majjhima-nikâyo*, X (I, 91-92).

10. *Anguttara-nikâyo* (Ang.), V, 53; X, 15. Ver *Anguttara-nikâyo*, XXXV, 198; *Samyutta-nikâyo*, XXII, 123, onde as disciplinas são consideradas válidas para esta vida, sendo determinante nela a posse de si, assim criando uma sólida base para a destruição dos âsava, quer dizer, para a tarefa transcendente.

11. No *Anguttara-nikâyo*, IV, 170, diz-se que os vínculos diminuem e a via se abre quando *samatha* se junta a *vipassanâ*.

12. Ver W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1935, 1, 2 e *passim*.

13. Ver R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris, 1924; *La crise du monde moderne*, Paris, 1925.

14. P. Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral*, Munique-Neubiberg, 1923, p. 11.

15. *Majjhima-nikâyo*, II (I, 13).

16. *Dhammapada*, 311.

17. *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 208-9).

18. *Dhammapada*, 126.

19. *Dhammapada*, 31.

20. Ver, por exemplo, *Atthakavagga*, XII; XIII, 17-19.

21. *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 390).

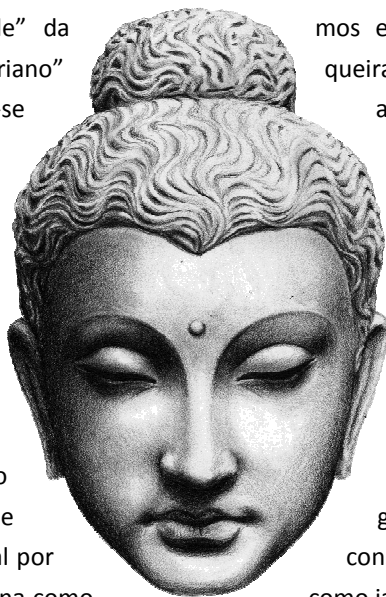
22. *Dîgha-nikâyo*, VIII, 21.

Arianidade da Doutrina do Despertar

JULIUS EVOLA

Falta dizer algo acerca da “arianidade” da doutrina budista. O nosso uso do termo “ariano” dentro do quadro de tal doutrina justifica-se sobretudo em relação directa com os textos. No cânone, aparece por toda a parte o termo *ariya* (em sânscrito *âriya*), que quer dizer justamente “ariano”. Dá-se o nome de ariana à via do despertar – *ariya magga*; arianas são as quatro verdades fundamentais – *ariya saccâni*; ariano é o método de conhecimento – *ariya-naya*; dá-se o nome de ariya ao ensinamento – em primeira linha àquele que se refere à contingência do mundo¹ – o qual por sua vez se dirige aos ariya: fala-se da doutrina como sendo apenas acessível e inteligível aos ariya e não ao vulgo. Houve quem quisesse traduzir o termo ariya como “santo”. Mas esta é uma tradução imperfeita, e na realidade desfasada dada a divergência efectiva existente entre aquilo de que aqui se trata, e tudo aquilo em que no Ocidente se pensa imediatamente quando se fala de “santidade”. Também a tradução de ariya como “nobre” ou “sublime” é pouco adequada. Trata-se de significados posteriores assumidos pelo termo, os quais não correspondem à plenitude do significado original, ao mesmo tempo espiritual, aristocrático e racial, significado que, apesar de tudo, se conservou em grande medida no budismo. É por este motivo que orientalistas, como por exemplo Rhys Davids e Woodward, julgaram melhor não traduzir o termo e deixaram-no ficar tal como aparece nos textos, seja como adjectivo, seja como substantivo que designa uma determinada classe de seres. Os ariya são, nos textos do cânone, o Desperto, os despertados e aqueles que a eles estão unidos porque entendem, aceitam e seguem a doutrina ariya do despertar.²

É oportuno sublinhar a arianidade da doutrina budista por várias razões. Em primeiro lugar, para nos precaver-



mos em relação àqueles que, opondo-se a ela, queiram sustentar o preconceito do exotismo e do asiatismo, falando de uma diferença total em relação às “nossas” tradições e às “nossas” raças. Pois bem, deve recordar-se que a unidade primordial de sangue e de espírito das raças brancas que criaram as maiores civilizações do Oriente e do Ocidente, a irânica e hindu, assim como a helénica, a romana antiga e a germânica, é uma realidade. O budismo tem o direito de se dizer ariano, visto que reflecte em alto grau o espírito das origens comuns, pois conservou partes notáveis de uma herança que, como já se disse, os Ocidentais foram paulatinamente esquecendo, seja por obra de processos involutivos endógenos, seja porque justamente eles – muito mais que os Arianos do Oriente – sofreram, em especial no campo religioso, influências estranhas. Tal como se referiu, removidos alguns elementos periféricos, a ascese do primeiro budismo na sua clareza, no seu realismo, na sua precisão e na sua sólida e bem articulada estrutura, possui efectivamente traços “clássicos”, reflecte o mais elevado estilo do antigo mundo ariano-mediterrânico.

E não é apenas uma questão de forma. Existe uma íntima congenialidade entre o espírito da ascese anunciada pelo príncipe Siddhartha e aquela acentuação do elemento intelectual e olímpico, que caracteriza o platonismo, o neoplatonismo e o próprio estoicismo romano. Outros pontos de contacto encontram-se ali onde o cristianismo foi rectificado justamente por um sangue ariano que se conservara em grande medida puro – referimo-nos à chamada mística germânica: recorde-se o Meister Eckhart na sua prédica acerca do desprendimento, acerca do *Abgeschiedenheit*, ou da teoria da “alma nobre”; recorde-se também Tauler e Silésio. Aqui, como em qualquer outro campo, insistir na antítese entre Oriente e Ocidente é

“Aqui, como em qualquer outro campo, insistir na antítese entre Oriente e Ocidente é frívolo. A verdadeira oposição é em primeiro lugar a que existe entre as concepções de tipo moderno e as de tipo tradicional; em segundo lugar, é a que existe entre as criações genuínas de um espírito e de um sangue ariano e as que sofreram influências não arianas.”

frívolo. A verdadeira oposição é em primeiro lugar a que existe entre as concepções de tipo moderno e as de tipo tradicional, sejam, estas últimas, ocidentais ou orientais; em segundo lugar, é a que existe entre as criações genuínas de um espírito e de um sangue ariano e as que, por sua vez, quer no Oriente quer no Ocidente, sofreram influências não arianas. Tal como assinalou acertadamente Dahlke,³ de entre as maiores e mais antigas tradições o budismo é aquela que mais se pode considerar como de pura origem ariana.

E isto vale também num sentido específico. Se o termo ariano, quando generalizado, pode ser aplicado ao conjunto das raças indo-europeias com relação à sua comum origem (a pátria originária de tais raças, o *airyanem-vaêjô*, segundo a recordação conservada de forma clara na antiga tradição irânica, foi uma região hiperbórea ou, mais genericamente, nórdico-ocidental),⁴ além disso, e como sua consequência, foi também a designação de uma casta. Como *ârya* valeu essencialmente uma aristocracia, oposta, no espírito e no corpo, quer a raças primitivas, híbridas e “demoníacas” tais como as povoações kosalianas e dravídicas presentes nos territórios asiáticos conquistados; quer, de forma mais geral, ao substrato correspondente ao que hoje se denominaria provavelmente como a massa proletária e plebeia, nascida, normalmente, para servir, a qual, na Índia como no mundo greco-romano, foi excluída dos cultos luminosos que caracterizavam as castas superiores, patrícias, guerreiras e sacerdotais.

Pois bem, o budismo deve considerar-se ariano também neste sentido quase de casta, apesar da atitude, da qual falaremos de seguida, assumida pelo mesmo face ao sistema de castas do seu tempo. Aquele a quem se chamou o Desperto, ou seja, o Buddha, era o príncipe Siddhartha, segundo alguns, filho do rei, segundo outros, pelo menos membro da mais pura e antiga nobreza guerreira da estirpe dos Shâkya, conhecida pelo seu orgulho – daí a expressão: “orgulhoso como um Shâkya”.⁵ Esta linhagem, por sua vez, como as mais ilustres e antigas dinastias hindus, remontava à chamada “estirpe solar” – *sûrya vamsha* – e ao antiquíssimo rei Ikshvâku.⁶ “Ele, de

estirpe solar” – pode ler-se, a respeito do Buddha.⁷ E ele próprio o diz: “Descendo da dinastia solar e sou por nascimento um Shâkya”⁸ e também enquanto asceta que renunciou ao mundo reivindica a dignidade régia, a dignidade de um rei ariya.⁹ A tradição pretende que nele era possível admirar “uma forma ornada de todos os sinais da beleza e rodeada por uma auréola radiosa”.¹⁰ Um soberano que, sem o conhecer, o encontra, fica imediatamente com a impressão de estar perante um seu par: “Tendes um corpo perfeito, sois resplandecente, bem-nascido, de nobre aspecto, possuíis uma tez dourada, uma dentadura branca, sois forte. Todos os sinais de que sois de nascimento nobre estão na vossa forma, todos os sinais do homem superior”.¹¹ Um bandido temidíssimo interroga-se estupefacto, ao encontrá-lo, quem será “este asceta que vem só, sem companheiros, como um conquistador”.¹² Não só no corpo e no seu porte se manifestam as características de um *kshatriya*, de um nobre guerreiro de elevada linhagem, como a tradição afirma que ele apresentava de facto os “trinta e dois atributos” que segundo uma antiga doutrina bramânica caracterizariam o “homem superior” – *mahâpurisa-lakkhânâni* – aquele para o qual “apenas existem duas possibilidades, sem uma terceira”: ou, permanecendo no mundo, tornar-se um *cakravartin*, ou seja, um rei dos reis, um “soberano universal”, o protótipo ariano do “Senhor do mundo”, ou renunciando ao mundo, tornar-se um perfeito despertado, o Sambuddha, “aquele que retirou o véu”.¹³ A lenda afirma que ao príncipe Siddhartha foi prenunciado, na visão profética de uma roda rodopiante, um destino de autoridade, por ele recusado em nome da outra via, da via da pura transcendência.¹⁴ E é igualmente significativo que, segundo a tradição, o rito funerário para o Buddha, em conformidade com a sua vontade, não tenha sido o de um asceta, mas sim o de um soberano imperial, de um *cakravartin*.¹⁵ Apesar da atitude assumida pelo budismo face ao problema das castas, diz-se, de resto, que de forma geral os *bodhisattva*, aqueles que poderão um dia tornar-se em Despertos, não nascem nunca numa casta de camponeses ou servil, mas sim na guerreira ou na dos brâmanes, ou

seja, nas duas mais elevadas castas da hierarquia ariana: de facto diz-se, em relação com os tempos, essencialmente na guerreira, entre os *kshatriya*.¹⁶

Esta nobreza ariana e este espírito guerreiro reflectem-se na própria doutrina do despertar. A assimilação da ascese budista à guerra e das qualidades do asceta às virtudes do guerreiro e do herói são permanentes nos textos canónicos: “asceta que luta com o coração ardente”, “avança com os passos do combatente”, “herói vencedor da batalha”, “supremo triunfo da batalha”, “condições favoráveis para o combate”, qualidade de “um guerreiro bom para o rei, bem digno do rei, que é um ornamento do rei”, etc.¹⁷ – até máximas, como esta: “morrer em combate é melhor do que viver derrotado”.¹⁸ Quanto à “nobreza”, ela aqui vincula-se à aspiração de uma liberdade sobrenaturalmente potenciada. “Tal como um touro, quebrei todas as amarras”, diz o próprio príncipe Siddhartha.¹⁹ “Descarregado do peso, destruiu os vínculos da existência”: é o tema recorrente nos textos com referência àqueles que seguem tal via. Como “cumes de difícil acesso, como leões solitários” são designados os Completos.²⁰ O Desperto, como “santo orgulhoso elevou-se até aos cumes mais excelsos dos montes, avançou até às selvas mais longínquas, desceu até aos abismos mais profundos”.²¹ Ele pode dizer: “Não sirvo a ninguém, não tenho necessidade de servir ninguém”,²² ideia que faz recordar a da “raça autónoma e imaterial”, “sem rei” – βασιλεύτος – porque ela própria é régia, da qual se falou também no Ocidente.²³ É “asceta, puro, conhecedor, livre, soberano”.²⁴

Estes são alguns dos atributos recorrentes nos textos mais antigos, seja para o Buddha, seja para os que prosseguem na mesma via. A natural exageração de alguns destes atributos própria de toda a glorificação, não prejudica o seu significado, pelo menos, de testemunho acerca da ideia geral que sempre se teve, seja em relação à via e ao ideal indicados pelo príncipe Siddhartha, seja em relação à sua raça espiritual. O Buddha é eminentemente o tipo do asceta régio e a sua natural contraparte, enquanto dignidade, é a de um soberano que, como um César, pode dizer que a sua própria estirpe compreende a majestade dos reis assim como a sacralidade dos deuses, sob o poder

dos quais se encontram até aqueles que são dominadores de homens.²⁵ Acabamos de ver que a antiga tradição tem este significado preciso quando fala da essencial identidade de natureza de indivíduos que apenas podem ser ou uma figura imperial ou um perfeito Desperto. Estamos próximos dos cumes do mundo espiritual ariano.

Dada a arianidade do ensinamento budista originário, uma sua característica particular é a ausência daquelas manias proselitistas, que quase sem excepção encontram-se em proporção directa com o carácter plebeu, antiaristocrático, de uma crença. Um espírito ariano tem demasiado respeito pelas outras pessoas e um muito marcado sentido da própria dignidade para procurar impor aos outros as suas ideias, mesmo quando sabe que elas são justas. Não é sem relação com isto que no ciclo originário das civilizações arianas, sejam do Oriente ou do Ocidente, não encontramos sequer figuras divinas que se preocupem muito com os homens, que quase corram atrás deles para os convencer e “salvar”. As chamadas religiões de salvação – as *Erlösungsreligionen*, como de diz em alemão – não aparecem, quer no Oriente quer no Ocidente, senão tardiamente, após o relaxamento da tensão espiritual originária, de uma ofuscação da consciência olímpica e, finalmente, por influxo de elementos étnico-sociais inferiores. Que as divindades pouco possam fazer pelos homens, que seja fundamentalmente o homem o artífice do seu próprio destino mesmo em relação aos seus desenvolvimentos além-mundo – esta perspectiva característica do budismo originário põe bem em evidência a diferença em relação a muitas formas tardias, sobretudo mahayánicas, nas quais encontrou maneira de se infiltrar o tema de seres míticos ocupados à volta dos homens para os conduzir a todos à salvação.

Em matéria de método e de ensinamento, nos textos originários vemos pois que o Buddha expõe a verdade tal como ele a descobriu, sem se impor a ninguém nem recorrer a métodos extrínsecos para persuadir ou “converter”. “Quem tem olhos, verá as coisas”: é a fórmula que aparece sempre nos textos. “Que venha até mim um homem inteligente – podemos ler²⁶ – sem uma mente tortuosa, sem hipocrisia, um homem recto: eu instruí-lo-ei, exporei a

“Dada a arianidade do ensinamento budista originário, uma sua característica particular é a ausência daquelas manias proselitistas, que quase sem excepção encontram-se em proporção directa com o carácter plebeu, antiaristocrático, de uma crença.”

“Sendo ele próprio um despertado, o Buddha pretende apenas propiciar o despertar de quem é disso capaz: o despertar, em primeiro lugar, de uma dignidade e de uma vocação, em segundo lugar, o despertar de uma intuição intelectual.”

doutrina. Seguindo a instrução, passado pouco tempo ele próprio reconhecerá, ele próprio verá, que assim verdadeiramente nos libertamos completamente de todas as amarras: das amarras, ou seja, da ignorância”. Segue a comparação da criança que se liberta gradualmente de todos os impedimentos, comparação que em tudo corresponde com a da “maieutica” platónica, da arte de ajudar nos nascimentos. E ainda: “Eu não vos forcerei, como um ceramista com a argila crua. Repreendendo eu instruirei, e admoestando. Quem for são aguentará.”²⁷ De resto, a intenção originária do príncipe Siddhartha, uma vez alcançado o conhecimento da verdade, era não a comunicar a ninguém, não por má vontade, mas reconhecendo a sua profundidade e prevendo a incompreensão da maioria. Tendo depois reconhecido que no fundo também existem algumas naturezas mais nobres, mentes menos ofuscadas, por compaixão expõe a doutrina, mantendo no entanto sempre uma certa distância, desapego e respeito. Quer os discípulos venham ter com ele ou não, quer sigam ou não os preceitos ascéticos, “ele permanece sempre o mesmo”.²⁸ Eis o seu estilo: “Conhecer a persuasão e conhecer a dissuasão; conhecendo a persuasão e conhecendo a dissuasão, não persuadir nem dissuadir: expor apenas a realidade”.²⁹ “É maravilhoso – também é dito³⁰ – é extraordinário a forma como ninguém exalta a própria doutrina e desvaloriza a doutrina alheia numa Ordem, na qual existem tantos guias para a mostrar”.

Também este é o estilo ariano. De facto, a potência espiritual que vive no Buddha não poderia deixar de se manifestar, por vezes, de modo quase automático, afirmando-se directamente e impondo um reconhecimento. Assim, no episódio conhecido como “a primeira pegada do elefante”, um grupo de sábios, peritos dialécticos, que aguardam a chegada do Buddha para o refutar com os seus argumentos, ao verem-no pedem-lhe apenas para ouvir a sua doutrina,³¹ ou aquele outro episódio em que, quando o Buddha enfrenta uma discussão, a sua palavra não pode deixar de actuar “como um elefante furioso ou uma chama ardente”.³² Temos também o caso dos seus antigos companheiros que, acreditando que ele tinha abandonado a via do ascetismo, se propuseram a não o saudar, mas

que logo de seguida vão ao seu encontro; ou aquele do feroz bandido Angulimâyo ao qual a majestosa figura do Buddha se impõe. É no entanto verdade, que o Buddha, na sua superioridade, sempre se absteve de usar meios indirectos de persuasão e, em qualquer caso, nunca recorreu àqueles que actuam sobre a parte irracional, sentimental ou emocional do ser humano. Também esta regra é importante: “Vós não deveis, ó discípulos, mostrar aos leigos o milagre dos poderes supranormais. Quem o fizer será culpado de uma má acção.”³³ Isto implica a renúncia ao “milagre” como meio extrínseco para suscitar uma “fé”. A pessoa é colocada de parte: “Na verdade, os nobres filhos expõem os seus conhecimentos superiores de uma forma semelhante, apresentando a verdade, sem referência à sua pessoa”.³⁴ “Então porquê? – pergunta o Buddha a alguém que há muito o desejava ver. Quem vê a lei vê-me a mim e quem me vê a mim vê a lei. Na verdade, vendo a lei vêem-me e vendo-me vêem a lei.”³⁵ Sendo ele próprio um despertado, o Buddha pretende apenas propiciar o despertar de quem é disso capaz: o despertar, em primeiro lugar, de uma dignidade e de uma vocação, em segundo lugar, o despertar de uma intuição intelectual. Aquele que é capaz de intuir – diz-se – não pode deixar de concordar.³⁶ O milagre nobre, “conforme à natureza ariana” – *ariyaiddhi* – oposto àquele que se baseia numa fenomenologia extranormal e que é considerado não-ariano – *anariyaiddhi* – refere-se precisamente ao primeiro ponto, é o “milagre do ensinamento” que desperta a faculdade de discernir, que fornece uma nova, justa medida para todos os valores,³⁷ em que a fórmula canónica mais típica é: “Assim é – ele entende. Existe o nobre e existe o vulgar, e existe uma liberdade maior do que esta percepção dos sentidos.”³⁸ Para o segundo ponto, aqui está uma passagem típica: “O seu coração [o do discípulo] sentiu-se subitamente invadido por um sagrado entusiasmo e toda a sua mente se abriu, pura, clara, resplandecente como o disco luminoso da lua: e a verdade apareceu-lhe inteira”.³⁹ Tal é a base da única “fé”, da única “recta confiança”, que na ordem dos ariya é tida em consideração: “confiança justificada, com base na visão, sólida”, de tal modo que “nenhum penitente ou sacerdote, nenhum deus ou diabo,

nenhum anjo ou qualquer outra pessoa no mundo a pode destruir”.⁴⁰

Talvez valha a pena mencionar brevemente um último ponto. O facto de o Buddha não aparecer, nos textos pâli, como um ser sobrenatural vindo à terra para espalhar uma “revelação”, mas sim como aquele que expõe uma verdade que ele próprio viu e indica uma via que ele próprio abriu, como aquele que, chegado à outra margem, ajuda os outros a atravessar,⁴¹ tendo realizado a travessia com as suas próprias forças, sem que um mestre o tenha iluminado⁴² – este facto não deve conduzir a humanizar demasiado a figura do Buddha. Mesmo prescindido da teoria dos *bodhisattva*, a qual muitas vezes se ressent de um elemento de fábula e que foi definida num período posterior, nos textos originários a concepção do chamado *kolankola* torna sempre possível ver no Buddha o ressurgimento de um princípio luminoso já aceso em gerações anteriores: algo que está de acordo com o que diremos no próximo capítulo acerca do significado histórico da doutrina budista do despertar. Em todo o caso, e independentemente dos seus antecedentes, é difícil estabelecer um limite entre o que é humano e o que já não o é, quando se trata de um ser que realizou em si o elemento livre de morte – *amata* –, que se apresenta como encarnação viva de uma lei centrada naquilo que é absolutamente transcendente e que nada pode “confinar” – *apariyâ-pannam*. Também aqui se pode colocar uma questão de diferença de natureza. Depende da distância que os diferentes seres sentem entre si e a realidade metafísica o facto de uma força ser vivida como uma “graça”, de um conhecimento se apresentar com carácter de “revelação” (no sentido que se tornou predominante no Ocidente a partir do profetismo hebraico), de o anunciador de uma lei assumir caracteres “divinos” em vez que de se apresentar como aquele que destruiu a ignorância e “despertou”. Esta discrepância, em si, não diz absolutamente nada em relação à dignidade e ao nível espiritual de um ensinamento, nem tão-pouco acerca da própria pessoa do seu anunciador. Apenas uma coisa é certa: o primeiro caso – o das “revelações” e dos deuses-homens – não pode deixar de causar estranheza a um espírito ariano, a um “nobre filho” – *kula-putta* – especialmente numa época na qual a humanidade ainda não tinha esquecido completamente a memória das suas origens.

Finalmente, uma breve consideração sobre o Buddha histórico como modelo. Se ele não se apresenta como um

deus, no entanto, como já foi dito, tem sido considerado por toda a tradição originária como um homem que chegou apenas com as suas próprias forças ao despertar, e portanto à superação do seu limite individual. Como *kshatriya*, o príncipe Siddhartha teve naturalmente a habitual iniciação de casta, mas não existem testemunhos da sua ligação com qualquer organização existente como condição para a sua realização. Devemos então pensar num desses casos excepcionais nos quais a superação da condição humana e a chegada à transcendência ocorreram de forma autónoma. Poderíamos referir-nos à violência que, segundo a expressão evangélica, a porta dos Céus pode sofrer, ou também ao Parsifal de Wolfram von Eschenbach. A partir do Buddha nasceu uma tradição e provavelmente terão também nascido linhas de transmissão iniciáticas fora das simples escrituras. Mas se nos referimos ao Buddha, a verdade é aquela aqui mencionada: ele foi princípio em si mesmo e atesta a possibilidade de uma ascese autónoma, dentro da qual uma possível e simultânea descida de forças superiores, do alto, até uma unidade, deve ser considerada como por ela condicionada.

Tendo feito menção à excepcionalidade de uma semelhante conjuntura, o exemplo do Buddha não deve ir ao encontro das obsessões de “auto-iniciação” de certos espiritualistas modernos mas, ao mesmo tempo, deve também colocar um limite à insistência, da parte de alguns elementos tradicionalistas, na imprescindibilidade de uma ligação “regular” e quase burocrática a organizações para aqueles que aspiram à superação da existência condicionada. O facto é que uma tal ligação poderá ser necessária para muitos, mas para um número ainda maior de pessoas a mesma tão-pouco é suficiente, tornando legítima a questão de saber em que medida, afinal de contas, ela é realmente necessária.⁴³ Algo como o espírito e a atitude do Buddha histórico é uma qualificação essencial para qualquer verdadeira realização iniciática, ou seja, semelhante à da via budista do despertar.

– Capítulo II do livro «A Doutrina do Despertar»

1. Ver *Samyutta-nikâya*, XXXV, 84; XLII, 12.

2. O significado também racial do termo *ariya* transparece em alguns textos, por exemplo, quando se considera como uma coisa árdua de obter e privilegiada o nascer no país dos Arianos (*Anguttara-nikâya*, VI, 96).

3. P. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, Munique-Neubiberg, s.d., p. 35.

4. Veja-se a este respeito as nossas obras: *Revolta Contra o Mundo Moderno* e *Síntese de Doutrina da Raça*.

Continua na página 23 →

Sentido e contexto do Zen

JULIUS EVOLA

Sabe-se o tipo de interesse que o chamado Zen tem evocado mesmo fora de disciplinas especializadas, desde que foi dado a conhecer por D.T. Suzuki através dos seus livros *“Introduction to Zen Buddhism”* e *“Essays in Zen Buddhism”*, posteriormente traduzidos para o francês. Este interesse deve-se a uma espécie de encontro paradoxal. Para o ocidental em crise, o Zen apresenta algo de “existencial” e de surrealista. A noção Zen de uma realização espiritual livre de qualquer fé e qualquer laço, já sem mencionar a miragem de uma “ruptura de nível” instantânea e, de algum modo, gratuita, de modo tal a resolver toda a angústia da existência, não puderam deixar de exercer uma atracção fascinante sobre muitos ocidentais. No entanto tudo isto diz respeito, em boa medida, apenas às aparências: a “filosofia da crise” no Ocidente, que é a consequência de um desenvolvimento materialista e niilista, e o Zen, que está enraizado na espiritualidade da tradição budista, apresentam dimensões espirituais bem diferentes, pelo que qualquer encontro autêntico pressupõe, num ocidental, ou uma predisposição excepcional, ou a capacidade de operar uma *metanóia*, um revolvimento interior, afectando não tanto as “atitudes” intelectuais, mas sim uma dimensão que em todo o tempo e lugar foi concebida como uma realidade mais profunda.

O Zen tem uma doutrina secreta transmitida por fora das escrituras, pelo próprio Buddha ao seu discípulo Mhākāyapa, introduzida na China por volta do século VI por Bodhidharma, e continuada através de uma sucessão de Mestres e de “patriarcas” tanto na China como no Japão, onde se mantém vivo, possui os seus representantes e os seus *Zendo* (os “Salões de Meditação”).

No que se refere ao espírito, o Zen pode ser considerado como uma continuação do budismo das origens. O budismo nasce como uma reacção vigorosa contra a especulação teologizante e o ritualismo vazio em que a antiga casta sacerdotal hindu havia caído, já depois de ter possuído uma sabedoria sagrada e viva. O Buddha fez *tabula rasa* de tudo isto; foca antes o problema prático de como superar aquilo que nas exposições populares é apresentado como “a dor da existência” mas que no ensinamento

“No que se refere ao espírito, o Zen pode ser considerado como uma continuação do budismo das origens.”

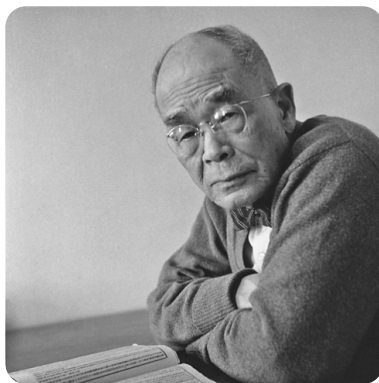
interno parece ser, mais propriamente, o estado de caducidade, de agitação, de “sede” e de esquecimento típico das pessoas comuns. Tendo-a percorrido ele próprio sem auxílio externo, ele indicou àqueles que sentiam a vocação a via do despertar, da imortalidade. Buddha, como é sabido, não é um nome, mas um atributo, um título; significa “o Desperto”, “aquele que alcançou o despertar” ou a “iluminação”. Quanto ao conteúdo da sua experiência, o Buddha mantém-se silencioso para impedir que, novamente, se privilegie o especular e filosofar. Assim, diferentemente dos seus predecessores, ele não falou acerca do *Brahman* (do Absoluto), nem do *Atmā* (o Eu transcendental), mas usou apenas o termo negativo de *nirvāna*, mesmo correndo o risco de dar pretextos àqueles que, na sua incompreensão, no *nirvāna* vissem apenas o “nada”, uma inefável e evanescente transcendência quase no limite do inconsciente e de um cego não-ser.

Pois bem, no desenvolvimento posterior do budismo repete-se, *mutatis mutandis*, a situação contra a qual o Buddha tinha reagido; o budismo tornou-se uma religião com os seus dogmas, com os seus rituais, com a sua escolástica, com a sua mitologia. Eventualmente diferenciou-se em duas escolas: *Māhāyāna* e *Hinayāna*. A primeira era mais rica em metafísica e complacente com um simbolismo abstruso. A segunda era mais severa e despida nos seus ensinamentos, mas muito preocupada com a mera disciplina moral levada sobre uma linha mais ou menos monástica. O núcleo essencial e originário, nomeadamente a doutrina esotérica da iluminação, quase se perdeu.

E eis que intervém o Zen, fazendo novamente *tabula rasa*, a declarar a inutilidade de todos estes subprodutos, a proclamar a doutrina do *satori*. O *satori* é um evento interior fundamental, uma súbita ruptura de nível existencial, correspondendo na essência àquilo que chamamos o “despertar”. Mas a formulação era nova, original, e consti-

tuía uma mudança radical de abordagem. O estado de *nirvâna* – o suposto nada, a extinção, como o resultado final de um esforço para obter a liberação que segundo alguns poderia necessitar de mais do que uma vida – é agora considerado como a condição normal do homem. Todo o homem tem a natureza de Buddha. Todo o homem é já um “liberto”, acima do nascimento e da morte. Trata-se apenas de tomar consciência disso, de o alcançar, de “ver na própria natureza”, segundo fórmula fundamental do Zen. O *satori* é como que uma abertura intemporal. Por um lado, o *satori* é algo de súbito e radicalmente diferente de todos os estados aos quais os homens estão habituados, é como um trauma catastrófico da consciência ordinária; ao mesmo tempo o *satori* é o aquilo que leva de volta, num sentido superior, ao que devia ser considerado como normal e natural; assim é o exacto oposto de um êxtase ou transe. É a redescoberta e apropriação da própria natureza: é a iluminação, ou luz, que faz emergir da ignorância ou do subconsciente a realidade profunda daquilo que, desde sempre, se foi e que nunca se deixará de ser, independentemente das próprias condições.

A consequência do *satori* é uma maneira completamente nova de olhar para o mundo e para a vida. Para aqueles que o experimentaram, tudo é o mesmo – coisas, outros seres, o próprio eu, “o céu, os rios e a vasta terra” – e no entanto tudo é fundamentalmente diferente: como se uma nova dimensão fosse acrescentada à realidade, transformando completamente o significado e o valor. Segundo os mestres do Zen, a característica essencial da nova experiência é a superação de todo o dualismo: dualismo entre interior e exterior, entre Eu e não-Eu, entre finito e infinito, entre ser e não-ser, entre aparência e realidade, entre “vazio” e “pleno”, entre substância e acidente. Outra característica é a indiscernibilidade de todo o valor posto dualisticamente pela consciência finita e confusa do indivíduo, até limites paradoxais: o liberto e o não-liberto, o iluminado e o não-iluminado, este mundo e o outro, a culpa e a virtude, são uma e a mesma coisa. O Zen retoma efectivamente a equação paradoxal do budismo *Mâhâyâna*: *nirvâna* = *samsâra* e a do taoísmo: “o retorno é o infinitamente longínquo”. É como se o Zen dissesse: a liberação não deve ser procurada num além; este mesmo



Daisetsu Teitaro Suzuki (1870–1966)

mundo é o além, é a libertação, nada precisa de ser libertado. É este o ponto de vista do *satori*, da iluminação perfeita, da “sabedoria transcendente” (*prajñâpâramitâ*).

Basicamente, trata-se de um deslocamento do próprio centro. Em qualquer situação e em qualquer evento da vida ordinária, incluindo os mais triviais, o senso comum, dualista e intelectual de si mesmo é substituído por o de um ser que

já não percebe um Eu contraposto a um não-Eu, e que transcende e supera toda a antítese, desfrutando de uma perfeita liberdade e incoercibilidade: como o vento, que sopra onde quer, e como um ser nu que, precisamente porque “se deixou ir” (outra expressão técnica), porque abandonou tudo (“pobreza”), é tudo e possui tudo.

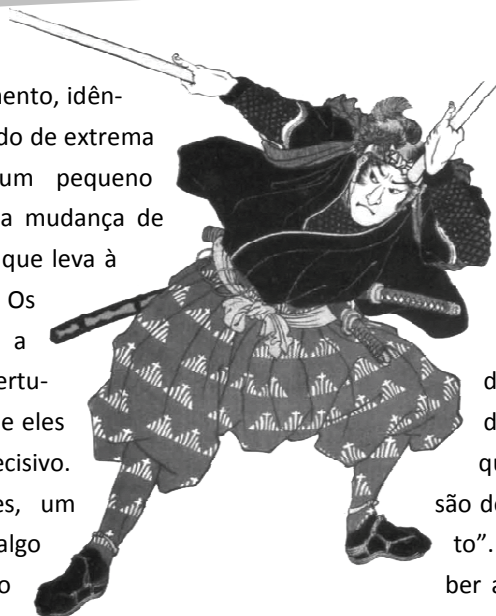
O Zen – ou pelo menos a sua corrente principal – enfatiza o carácter descontínuo, súbito e imprevisível da revelação do *satori*. Em relação a isto, Suzuki falhou ao polemizar contra as técnicas usadas nas escolas hindus, como na Sâmkhya e no Yoga, mas contempladas também em alguns dos textos originários do budismo. A comparação utilizada é a da água que num dado momento se torna gelo. É também utilizada a imagem de um alarme que, como consequência de alguma vibração, subitamente dispara. Não existiriam esforços, disciplinas ou técnicas que só por si pudessem levar ao *satori*. Diz-se, aliás, que por vezes o *satori* ocorre espontaneamente, quando se esgotam todos os recursos do nosso ser, especialmente o intelecto e a faculdade lógica do entendimento. Outras vezes as sensações violentas, até mesmo uma dor física, podem propiciá-lo. Mas a causa pode ser a mera percepção de um objecto, bem como qualquer evento da vida comum, desde que exista uma certa disposição latente de ânimo.

A este respeito, podem no entanto nascer alguns equívocos. É que, como o próprio Suzuki reconheceu, “genericamente falando, não foram dadas indicações sobre o trabalho interior que precede o *satori*”. No entanto, ele fala sobre a necessidade de primeiro passar por um “autêntico baptismo do fogo”. De resto, a própria instituição dos chamados “Salões de Meditação” onde aqueles que procuram atingir o *satori* se submetem a um regime de vida análogo, em parte, ao de algumas Ordens católicas, indica a necessidade de uma preparação preliminar, a qual pode durar um período de muitos anos. O essencial parece

consistir num processo de amadurecimento, idêntico àquele no qual se alcança um estado de extrema instabilidade existencial, no qual um pequeno empurrão é suficiente para produzir a mudança de estado, a ruptura de nível, a abertura que leva à “visão fulgurante da própria natureza”. Os Mestres sabem o momento no qual a mente do discípulo está madura e a abertura está prestes a ocorrer; e é então que eles dão, eventualmente, o empurrão decisivo. Esse empurrão pode ser, por vezes, um simples gesto, uma exclamação, algo aparentemente irrelevante, ou mesmo ilógico e absurdo. Isso é o suficiente para produzir o colapso da falsa individualidade que, com o *satori*, é substituída pelo “estado normal”, assumindo-se a “face originária”, “aquela que se possuía antes da criação”. Já não somos “caçadores de ecos” e “perseguidores de sombras”. Pode-se pensar, sob certos aspectos, no tema existencialista do “fracasso” ou “naufrágio” (*das Scheitern* – Kierkegaard, Jaspers). De facto, como mencionado, a abertura muitas vezes ocorre precisamente quando todos os recursos do próprio ser estão exauridos e, por assim dizer, se está com as costas contra a parede. Isso pode ser visto em relação a alguns métodos práticos de ensino usados pelo Zen. Os instrumentos mais usados no plano intelectual são os *kôan* e os *mondo*; o discípulo é confrontado com ditados ou com respostas de um tipo paradoxal, absurdo, por vezes até grotesco ou “surrealista”. Ele deve trabalhar com a sua mente, se necessário durante anos, até alcançar o limite extremo de todas as suas faculdades normais de compreensão. Se, então, ousar dar mais um passo em frente, pode produzir-se a catástrofe, o capotamento, a *metanóia*. Temos aqui o *satori*.

Ao mesmo tempo, a norma do Zen é a da autonomia absoluta. Sem deuses, sem cultos, sem ídolos. Esvaziar-se de tudo, até mesmo de Deus. “Se encontrares o Buda na estrada, mata-o” – diz um Mestre. É necessário abandonar tudo, não se apoiar em nada, e avançar, apenas com a essência, até atingir o ponto de crise. Dizer algo mais sobre o *satori* e compará-lo com as várias formas de experiência mística e iniciática do Oriente e do Ocidente, é muito difícil.

Tendo mencionado os mosteiros Zen, vale a pena notar que neles se passa apenas o período de preparação. Aquele que alcança o *satori* deixa o convento e a “Sala da



Meditação”, regressa ao mundo escolhendo a via que mais lhe convém. Pode-se pensar no *satori* como uma forma de transcendência que é trazida à imanência, como um estado natural, em todas as formas de vida.

Da nova dimensão que, como se disse, se junta à realidade na sequência do *satori*, procede um comportamento que pode ser bem resumido pela expressão de Lao-Tsé: “Ser completo num fragmento”. Em relação a isto, é importante perceber a influência que o Zen exerceu sobre o

modo de vida extremo-oriental. O Zen tem sido chamado “a filosofia do Samurai” e pôde-se afirmar que “a via do Zen é idêntica à via do arco” ou “da espada”. Isto significa que qualquer actividade da vida pode ser permeada pelo Zen e assim elevada a um significado superior, a uma “totalidade” e a uma “impessoalidade activa”. Um sentido de irrelevância do indivíduo que não paralisa mas assegura uma calma e um distanciamento que permite uma assumpção absoluta e “pura” da vida, que em alguns casos alcança formas extremas e típicas de heroísmo e de sacrifício, inconcebíveis para a maioria dos Ocidentais (veja-se o caso dos *kamikaze* na última guerra mundial).

Assim, o que Jung afirma é simplesmente ridículo, nomeadamente que, mais do que qualquer outra corrente ocidental, a psicanálise seria capaz de compreender o Zen, porque, segundo ele, o efeito do *satori* coincide com o estado de plenitude desprovida de complexos ou de cisões interiores, que o tratamento psicanalítico afirma alcançar sempre que as obstruções do intelecto e as suas pretensões de supremacia são removidas, e a dimensão consciente da alma é reunida com o inconsciente e com a “Vida”. Jung não compreendeu que no Zen, quer os métodos quer os pressupostos são exactamente os opostos dos seus: não existe “inconsciente” como entidade em si, à qual o consciente se deva abrir, mas trata-se de uma visão supraconsciente (a iluminação, a *bodhi* ou “despertar”) que actualiza a “natureza originária” luminosa e destrói, desse modo, o inconsciente. Todavia pode ter-se o sentimento de uma “totalidade” e liberdade do ser que se manifesta em todos os actos da existência. Um ponto particular, no entanto, é o de especificar o nível a que se refere.

De facto, desde que o Zen encontrou o seu caminho até nós, têm havido tendências para o “domesticar” ou

“A norma do Zen é a da autonomia absoluta. Sem deuses, sem cultos, sem ídolos. Esvaziar-se de tudo, até mesmo de Deus. «Se encontrares o Buda na estrada, mata-o» – diz um Mestre.”

moralizar, minorando, também no plano da simples conduta de vida, as suas possíveis consequências radicais e “antinómicas” (= de antítese às normas vigentes) e dando ênfase aos ingredientes obrigatórios dos “espiritualistas”, como o amor e a ajuda ao próximo, ainda que purificados de forma impessoal e não-sentimental. De forma geral, não podem deixar de existir muitas dúvidas sobre a “praticabilidade” do Zen, considerando que a “doutrina do despertar” tem um carácter essencialmente iniciático. Assim, ele será apenas capaz de inspirar uma minoria de pessoas, em contraste com o budismo tardio que assumiu a forma de uma religião aberta a todos ou de um código de mera moralidade. Como restabelecimento do espírito do budismo originário, o Zen deveria ter permanecido uma doutrina esotérica. E em parte assim foi: basta examinar a

lenda das suas origens. Contudo vemos que o próprio Suzuki inclinou-se a apresentar as coisas de um modo diferente e valorizou aqueles aspectos do *Mahâyâna* que “democratizaram” o budismo (de resto, a denominação “*Mahâyâna*” tem sido interpretada como o “Grande Veículo” até mesmo no sentido de que seria apto para grupos mais vastos, e não restritos). Se o seguissemos, nasceriam algumas perplexidades sobre a natureza e o alcance do próprio *satori*; isto é, deveria colocar-se a questão se uma tal experiência afecta simplesmente o domínio psicológico, moral ou mental ou se afecta o domínio ontológico, como é o caso de todas as iniciações autênticas, o que no entanto só pode ser privilégio de um número muito restrito de pessoas.

– Publicado em *Vie della Tradizione*, II, 1972.

→ Continuação da página 19

5. H. Oldenberg, *Buddha*, Estugarda-Berlim, 1923, p. 101. Um tal orgulho mantém-se no príncipe Siddhartha mesmo quando Buddha, dizendo palavras como as seguintes: “No mundo dos anjos, dos demónios e dos deuses, nas fileiras dos ascetas e dos sacerdotes, não vejo, ó brâmane, ninguém a quem deva eu prestar uma respeitosa saudação e perante o qual me deva levantar para o convidar a sentar-se”. (*Anguttara-nikâya*, VIII, 11).
6. *Suttanipâta*, III, vi, 31. Vale a pena realçar que Ikshvâku foi concebido como filho de Manu, ou seja, do legislador primordial da raça indo-ariana, e que estas referências no budismo são significativas: com efeito a própria origem régia e solar é atribuída à doutrina exposta no *Bhagavad-gîtâ* (IV, 1-2); doutrina que, revelada depois de um período de esquecimento a um *kshatriya*, ou seja, a um expoente da nobreza guerreira, demonstra como a via do desapego pode fundar também uma forma incondicionada e avassaladora de heroísmo. Veja-se: *Revolta Contra o Mundo Moderno*, primeira parte, cap. 18.
7. *Samyutta-nikâya*, XXII, 95.
8. *Suttanipâta*, III, 1.
9. *Mahâvagga*, VII, 7.
10. *Jâtaka*, I.
11. *Mahâvagga*, VII, 1-2; 5-6.
12. *Majjhima-nikâya*, LXXXVI (II, 384).
13. *Mahâvagga*, VIII, 7; *Pârâyanavagga*, I, 25-28; *Majjhima-nikâya*, CXI (II, 426 e ss.); *Dîgha-nikâya*, III, 5, 11, 12, etc.; *Mahâvagga*, I, 16, 19. Detalhe racial não privado de interesse: entre os sinais mencionados inclui-se a cor azul escura dos olhos.
14. *Jâtaka*, Intr. (W. 64).
15. *Mahâparinirvâna-sûtra*, II, 25; 52-56.
16. *Jâtaka*, Intr. (W. 40-41).
17. Ver *Majjhima-nikâya*, LIII (II, 27, 23, 25); XXVI (I, 50); *Anguttara-nikâya*, IV, 181, 196; V, 90, 72 e ss.

18. *Mahâvagga*, II, 15.
19. *Suttanipâta*, I, ii, 12.
20. *Majjhima-nikâya*, XCII (II, 441); *Mahâvagga*, VII, 7.
21. *Majjhima-nikâya*, L (I, 490).
22. *Uragavagga*, II, 8.
23. Zósimo, texto em M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecques*, Paris, 1887, vol. II, p. 213.
24. *Majjhima-nikâya*, XXXIX (I, 409).
25. Suetónio, *Caes.*, VI. A equivalência dos dois tipos é indicada por exemplo no *Anguttara-nikâya* (II, 44), onde se diz que dois seres aparecem no mundo, para o bem-estar de muitos, para o bem dos deuses e dos homens: o perfeito Desperto e o *cakravartin* ou “senhor universal”.
26. *Majjhima-nikâya*, LXXX (II, 307).
27. *Majjhima-nikâya*, CXXII (III, 193).
28. *Majjhima-nikâya*, XLIX (I, 481); CXXXVII (III, 321).
29. *Majjhima-nikâya*, CXXXIX (III, 331).
30. *Majjhima-nikâya*, LVI (II, 257).
31. *Majjhima-nikâya*, XXVII (I, 262).
32. *Majjhima-nikâya*, XXXV (I, 349).
33. *Vinaya*, III, 81.
34. *Anguttara-nikâya*, VI, 49.
35. *Samyutta-nikâya*, XXII, 87.
36. *Majjhima-nikâya*, XCV (II, 482).
37. *Dîgha-nikâya*, 3-8.
38. *Majjhima-nikâya*, VII (I, 57).
39. *Mahâparinirvâna-sûtra*, 52-56.
40. *Majjhima-nikâya*, XLVII (I, 464).
41. *Suttanipâta*, II, vi, 36.
42. *Majjhima-nikâya*, XXVI (I, 253).
43. Veja-se, a este propósito, o artigo *Os limites da “regularidade” iniciática*, incluído no volume *Introdução à Magia*, do Grupo de Ur (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, vol. III, p. 160 e ss.).



**CUIDADO COM A
CÓLERA DAS LEGIÕES!**