

boletim Evoliano

Núm. 9, 2ª Série
1º Quadrimestre 2014

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

Bachofen, Spengler, a Metafísica do Sexo e a Via da Mão Esquerda

Também neste número:

**Inversão dos
símbolos**

**O Império em Carl
Schmitt e Julius Evola**

Nós, Antimodernos

**A parede norte do
Lyskamm Oriental**

**Resposta a uma
insistência no absurdo**



Editorial

Actualidade de Evola

ADRIANO ROMUALDI

Este ano Julius Evola completará 70 anos. Uma data que ninguém recordará, que passará despercebida, sem brindes, sem celebrações, sem ecos na imprensa e sem a mais pequena repercussão no campo da cultura. O que poderá parecer bastante singular se tivermos em conta que Evola conta no seu activo vinte e cinco livros, muitos dos quais reeditados e alguns traduzidos para alemão, francês e inglês, além de numerosas edições, traduções, ensaios e artigos dispersos, todos centrados nos problemas tratados nas obras principais.

Mas, na verdade, quem é que se recordaria de um autor tão incómodo e tão isolado, tão dificilmente etiquetável e catalogável, estranho a todas as camarilhas, às máfias e às academias que em Itália, por vetusta tradição, formam “a cultura”? Não os “intelectuais”, estes incorrigíveis ignorantes que pensam de forma compartimentada, e para os quais Evola, que não cabe em nenhum compartimento, não existe. Não os académicos, estes técnicos de um especialismo cada vez mais míope, uma casta pretensiosa e ciosa das suas técnicas – quase como a casta dos embalsamadores de múmias do antigo Egipto. Não a Direita, esta Direita à qual Evola forneceu durante o decurso de toda uma vida um incomparável arsenal de ideias, de pontos de vista, de sugestões, mas que não aprendeu nada, que não quer aprender nada e que da nulidade, do populismo, fez a sua bandeira.

Porque a tragédia da obra de Evola – se quisermos utilizar a palavra “tragédia” que certamente desagradaria à natureza tão finamente desprendida do nosso autor – é ter caído num ambiente humano obtuso, insensível às suas mais elevadas tarefas e às suas vitais ambições. Isto explica que os livros de Evola tenham tido talvez maior impacto na Alemanha, onde existia uma Direita autêntica, com redutos não só políticos, mas também culturais, do que na Itália, onde sob a fachada do fascismo continuou a circular uma cultura de marca liberal-democrática, quando não mesmo cripto-marxista. A “cultura fascista”, por trás de uma fachada de homenagens adulatoras ao Duce, ao

Regime, ao Império, permaneceu uma mistura de socialismo “patriótico”, de liberalismo “nacional” e de catolicismo “italiano”. Caída a identidade Itália-Fascismo, derrubado em 1943 o conceito tradicional de pátria, os socialistas “patrióticos” tornaram-se social-comunistas, os liberais “nacionais” apenas liberais e os católicos “italianos” democratas-cristãos.

Na verdade, a notoriedade de um autor está ligada a circunstâncias e a climas culturais mais ou menos propícios. É por isso que mediocres e figuras menores se elevam a representantes de uma certa época enquanto autores importantes podem permanecer desconhecidos por muito tempo. Foi por isso que Schopenhauer permaneceu ignorado por mais de quarenta anos no clima do idealismo hegeliano, que Gobineau encontrou os seus primeiros leitores na Alemanha após a sua morte, que Nietzsche viveu na mais completa obscuridade no clima plúmbeo do positivismo alemão.

Em Itália, a falta de uma verdadeira consciência ideológica de Direita fez de Evola um isolado, um autor cujos livros circulam e são vendidos, a julgar pelas numerosas reedições, mas cuja voz não encontra eco em nenhum jornal, em nenhuma academia, em nenhum partido.

Excepto nos meios juvenis. E este é o facto novo, de há muitos anos a esta parte: enquanto as velhas gerações repetem de forma cada vez mais esgotada as fórmulas de um populismo patrioteiro, conformista, catolizante, a juventude nacional lê Evola. Através do mito gibelino abriu-se-lhe uma via que vai da ideia de nação à de Império e de Europa; além do nacionalismo genérico. *Os Homens e as Ruínas* (1953) deu-lhe uma verdadeira consciência política conservadora-revolucionária; além do crepúsculo do cristianismo, ela projecta a sua fé naquele realismo metafísico cujo frio esplendor reluz nas páginas de livros como *Cavalgar o Tigre* (1961).

Na realidade, toda a ideia, todo o autor, tem o seu momento. A minoria avançada das forças nacionais sente desde há muitos anos que é chegada a hora da Direita sair de uma vez por todas do ambiente do sentimentalismo populista para se tornar *Weltanschauung*, visão do mundo.

É a hora das negações absolutas e das afirmações absolutas.

É a hora de Evola em suma.

— Capítulo I do livro “Sobre Evola”

ÍNDICE

Editorial	2
Inversão dos símbolos	3
O Império em Carl Schmitt e Julius Evola	5
Nós, Antimodernos	8
Bachofen, Spengler, a “Metafísica do Sexo” e a “Via da Mão Esquerda”	10
A parede norte do Lyskamm Oriental	17
Resposta a uma insistência no absurdo	20

FICHA TÉCNICA

Número 9 (2ª Série)
1º quadrimestre 2014
Publicação quadrimestral
Internet:
www.boletimevoliano.pt.vu
www.legiaovertical.blogspot.com
Contacto:
legiaovertical@gmail.com

Inversão dos símbolos

JULIUS EVOLA

Ao contrário do que pensam os sequazes do mito do progresso, os movimentos revolucionários da época moderna, longe de representarem algo de positivo e de terem dado vida a formas autónomas e originais, agiram essencialmente por inversão, subversão, usurpação e degradação dos princípios, das formas e dos símbolos dos regimes e das civilizações precedentes, de carácter tradicional. Isto pode ser facilmente ilustrado recorrendo a exemplos típicos retirados de vários domínios, começando com a consideração dos próprios “imortais princípios” da Revolução Francesa. Mas por ora vamos limitar-nos apenas a alguns termos e alguns símbolos característicos.

Em primeiro lugar a *cor vermelha*. Tal cor, que se tornou o emblema da subversão, estava anteriormente, enquanto púrpura, recorrentemente relacionada com a função régia e imperial: ou seja, não sem relação com o carácter sacro que lhe é reconhecido. A tradição poderá remontar até à antiguidade clássica, onde tal cor, correspondendo ao fogo concebido como o mais elevado de entre todos os elementos (é aquele que, segundo os Antigos, substanciava o céu mais elevado, por isso chamado empíreo), se associou também ao simbolismo triunfal. No rito romano do “triunfo” tendo um carácter mais religioso que militar, o imperador, o vencedor, não só se cobria de púrpura, mas originariamente pintava-se dessa mesma cor, representando Júpiter, o rei dos deuses, que se pensava ter agido através da sua pessoa sendo ele o verdadeiro artífice da vitória. É inútil citar exemplos das tradições posteriores no que diz respeito ao vermelho como cor régia: no próprio catolicismo os “cardeais” são os “príncipes da Igreja”. Actualmente vemos esta cor degradada na bandeira vermelha marxista

e na estrela vermelha dos Sovietes.

Mas tomemos a própria palavra “revolução”. Poucos se dão conta da perversão do significado originário face ao seu uso moderno. Revolução no seu sentido original não quer dizer subversão e revolta, mas precisamente o oposto, ou seja, retorno a um ponto de partida e movimento normal em torno de um centro pelo que na linguagem astronómica a revolução de um astro é justamente o movimento que o mesmo faz gravitando em torno de um centro, que limita a força centrífuga por via da qual ele se perderia no infinito.

Mas este conceito tem também um papel importante na doutrina e no simbolismo da realeza. Teve um carácter quase universal o simbolismo do pólo aplicado ao Soberano, ponto fixo e estável em torno do qual se ordenavam as várias actividades político-sociais. Eis uma expressão característica da tradição extremo-oriental: “Aquele que reina pela graça do Céu (ou mandato divino) assemelha-se à estrela polar: ela permanece firme no seu lugar, mas todas as outras estrelas andam à sua volta”. No próximo-oriental o termo *Qutb*, “pólo”, designou não só o soberano mas, de forma mais geral, aquele que dá a lei e é o chefe da tradição de um dado período histórico. Pode-se assinalar, de resto, que a insígnia régia e imperial do ceptro na origem não tinha um significado distinto. O ceptro incorpora o conceito de “eixo”, análogo ao conceito de “pólo”. E este é o atributo essencial da realeza, a base da própria ideia de “ordem”. Quando ele é real, subsiste sempre, num organismo político, algo de estável e de tranquilo, apesar de todas as agitações ou perturbações causadas pelas contingências históricas: pode-se usar, a tal propósito, a imagem da dobradiça, que permanece imóvel

“ Os movimentos revolucionários da época moderna (...) agiram essencialmente por inversão, subversão, usurpação e degradação dos princípios, das formas e dos símbolos dos regimes e das civilizações precedentes, de carácter tradicional.”

e fixa a porta mesma quando esta é batida.

A “revolução” no sentido moderno, com tudo aquilo que criou, equivale pelo contrário ao arrombamento da porta, ao oposto do significado tradicional do termo: as forças sociais e políticas soltam-se da sua órbita natural, *declinam*, já não reconhecem um centro nem uma ordem que seja diferente de uma forma de desordem mal contida temporariamente.

Referimos a estrela dos Sovietes. É a estrela de cinco pontas. Poder-se-iam fazer, a seu respeito, considerações análogas. Limitar-nos-emos a recordar que tal símbolo – tal como o chamado “pentagrama” – mesmo depois da Renascença valeu como um símbolo esotérico do “microcosmo”, ou seja, do homem concebido como imagem do mundo e de Deus, dominador de todos os elementos graças à sua dignidade e ao seu destino

sobrenatural. Assim, também nas lendas e nas histórias de magia (pense-se no *Fausto* de Goethe) aquela estrela aparece como o símbolo consagrado ao qual os espíritos e os elementos obedecem. Pois bem, através de um processo de degradação, de que seria interessante seguir as fases, a estrela de cinco pontas de símbolo do homem como ser espiritualmente integrado e sobrenaturalmente soberano, que era, passou a ser o símbolo do homem terrenizado e colectivizado, do mundo das massas proletárias determinadas a dominar o mundo em nome de um messianismo invertido, ateu, destrutor de todos os valores superiores e de toda a dignidade humana.

— Capítulo VII do livro
“Ricognizioni: Uomini e Problemi”

“ Não se trata de «retornos», pois a referência é sobretudo a certos princípios e a certos interesses, que sendo supra-temporais, têm (para usar uma expressão de Guénon) uma permanente actualidade.”

(conclusão da pág. 9):

talvez – em alguém – princípios de crises libertadoras.

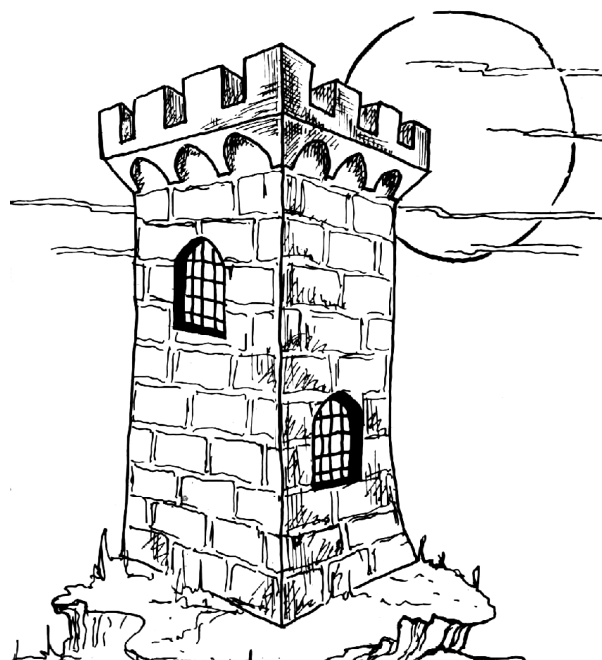
É natural que muitos pontos a este propósito precisem de ser especificados e esclarecidos: ao que dedicaremos os nossos próximos artigos. Por ora digamos que não se trata de “retornos”, pois a referência é sobretudo a certos princípios e a certos interesses, que sendo supra-temporais, têm (para usar uma expressão de Guénon) uma permanente actualidade. Ter perdido o sentido desta actualidade, ter-se dissolvido no mito de um puro fluir, de um puro fugir, de um puro tender que impele sempre para mais além a própria meta, de um “processo” sempre impotente para alcançar um domínio, esta é uma das características do mundo ao qual nós, antimodernos, nos contrapomos. A partir daqui, um limite claro que separa duas épocas, não em sentido histórico, mas antes em sentido ideal: e poderemos chamar a uma *tradicional*, à outra *antitradicional*.

Retornar ao grande sopro da primeira, para além de toda a diversidade que a comum oposição à outra cancela, é o primeiro ponto. Depois, queremos mais particularmente fazer falar o símbolo mais próximo de nós ocidentais: o símbolo da *Acção*, restituído ao seu significado integral e tradicional, do qual as equívocas “defesas do Ocidente” actuais poderiam ter um informe pressentimento.

Mas isto, não antes que o ponto firme seja estabelecido; que o significado da *distância* seja preciso, que apareça a modalidade e a natureza dos processos, que confirmam e fomentam a perversão da alma europeia.

É disto que teremos, portanto, de nos ocupar no próximo artigo.

— Publicado em “La Torre”, Fevereiro/1930



O Império em Carl Schmitt e Julius Evola

LUCAS RODRIGUES

Carl Schmitt (1888-1985) e Julius Evola (1898-1974) são dois dos principais pensadores do meio antiliberal europeu do século XX. É possível encontrar várias semelhanças entre o jurista alemão e o Tradicionalista italiano: ambos foram ferrenhos inimigos do legado iluminista; ambos eram críticos dos nacionalismos de inspiração jacobina; ambos tiveram problemas com os elementos burocráticos da vida política dos seus respectivos países, tanto antes quanto depois de 1945. Neste breve texto, porém, gostaríamos de explorar um outro assunto comum a esses dois homens: as suas visões de Império, em particular do Império Romano. No final, realizaremos uma aproximação entre as noções de Schmitt e Evola.

Falemos primeiro sobre o jurista alemão, e, portanto, sobre um trecho da Segunda Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses, capítulo dois. Nesse trecho, o Apóstolo São Paulo diz aos cristãos que não se preocupem excessivamente com a Parúsia: ele argumenta que, antes de tal evento acontecer, é necessário que o Anticristo, o *anomos*, se manifeste plenamente. Por sua vez, tal fenómeno, a revelação do Anticristo, não ocorreria naquele momento, posto que ainda era actuante no mundo “aquele que resiste”, o *katechon*.

É de se assinalar que Carl Schmitt segue a interpretação desse capítulo da Bíblia dada por Tertuliano, Bispo de Cartago e Pai da Igreja. Tertuliano não enxergava o *katechon* como qualquer sujeito histórico, algo impossível de se definir concretamente: para ele, a resistência à plena manifestação das forças dissolutoras do Anticristo era mantida pelo próprio Império Romano. Seguindo essa tradição interpretativa, é possível dizer que para Carl Schmitt o Império não é uma forma qualquer de estruturação



Carl Schmitt nos anos 30

política entre tantas outras ao longo da História: ele possui, para além da sua inserção histórica, uma dimensão transcendente, e actua num plano no qual se trava a batalha metafísica contra a manifestação plena do próprio Anticristo. O Império é, segundo as suas próprias palavras, “a força histórica que é capaz de *deter* a aparição do Anticristo”.¹ Nesta linha de raciocínio, o Imperador está acima de reis e nações, mas não como se o seu poder tivesse origem nesses: antes, ele recebe um encargo com origens supra-humanas, “que procede de uma esfera completamente distinta daquela da dignidade do reino”.²

Essa função de resistência do *katechon* é, para Schmitt, o elo que une o Império Romano aos Impérios que existiram dentro do ordenamento espacial que ele denomina de *Respublica Christiana*, tais quais o Sacro Império Romano Germânico, o Império Português e, naquele que foi o seu último suspiro, o Império Espanhol. Neste sentido, as disputas de poder internas a esse ordenamento espacial ocorridas durante a Idade Média são vistas pelo autor como lutas por Roma (isto é, pelas prerrogativas imperiais e portanto da função de *katechon*) e não como lutas contra Roma. Tais disputas, longe de demonstrar a fraqueza da unidade imperial cristã, confirmavam ainda mais a sua solidez em torno da ideia de resistência ao Anticristo (tornando possível que diferentes reis reclamassem para si o título de Imperador, do qual podiam abdicar sem perda de outras dignidades, quando necessário).³

Tendo tal visão em mente, os conflitos entre Império e Igreja são aqui diferenciados dos conflitos posteriores entre Estado e Igreja. O Império e a Igreja são *ordines* específicas dentro do mesmo ordenamento espacial, sendo sem-

“As experiências políticas cesaristas, mesmo quando governando sobre mais de uma nação (...) buscam nivelar perante si todas as comunidades sobre as quais exercem o seu poder, em diametral oposição ao Império, que preserva as distâncias existentes entre os diversos corpos políticos ao mesmo tempo em que os unifica através da ideia de «*katechon*».”

pre guiadas pela mesma vontade de resistir ao Anticristo, ao passo que o mero Estado é algo tendencialmente secularizado e indiferente à função de *katechon* que o Império possuía com o espaço da *Respublica Christiana*. Isto se explica pela origem do Estado moderno: distintamente do Império, ele tem como sua missão precípua neutralizar as disputas religiosas que surgem com a Reforma Protestante, e não exercer uma luta supra-humana.

Deve-se notar, por fim, que Schmitt toma o cuidado de distinguir entre Império e cesarismo. Para ele, as experiências políticas cesaristas, mesmo quando governando sobre mais de uma nação, não tomam para si a função de *katechon*. Elas buscam nivelar perante si todas as comunidades sobre as quais exercem o seu poder, em diametral oposição ao Império, que preserva as distâncias existentes entre os diversos corpos políticos ao mesmo tempo em que unifica não através de centralização, mas da ideia de *katechon*. É também necessário não fazer deduções rápidas a partir de nomenclaturas semelhantes: o cesarismo é um fenómeno moderno que só surge com a Revolução Francesa e não pode ser confundido com a experiência do Império Romano, apesar de existirem certos paralelos entre a situação histórica da Contemporaneidade e a dos tempos do Primeiro Cristianismo.⁴

Vejamos agora como Julius Evola concebia o Império. O Império, para o pensador italiano, é por excelência a forma política do mundo Tradicional. Para ele, todas as instituições deste mundo possuíam uma dimensão transcendente, tendo o seu fundamento num plano não-humano.

Tendo tal perspectiva sobre o Império, Evola tece considerações muito próximas às de Schmitt sobre a função restritora que tal instituição exerce frente às forças dissolutoras. Ao tratar do trecho corânico que fala sobre a contenção e isolamento das tribos de Gog e Magog pelo imperador Alexandre, o Grande, através da construção de uma muralha, o Tradicionalista afirma que tal lenda pode ser entendida como a dominação dos elementos demoníacos que está implícita em qualquer estrutura hierárquica Tradicional. Gog e Magog são, ademais, as tribos que

irromperão no mundo com a chegada do Anticristo. Evola continua as suas considerações, afirmando que é possível estabelecer uma comparação entre essas lendas sobre Gog e Magog e os demónios Koka e Vikoka da tradição hindu. Segundo tal tradição, Koka e Vikoka lutam e são derrotados no final do presente ciclo pelo avatar Kalki. Para se preparar para tal batalha, Kalki busca receber treino espiritual e bélico com Paraçu-Râma, antigo herói conquistador de tribos demoníacas; um imortal, esta figura tinha-se retirado para as montanhas após as suas conquistas, continuando perenemente o seu combate contra as forças dissolutoras, agora como asceta.⁵ Assim sendo, para Evola o Império possui, como em Schmitt, um aspecto supra-humano. Ao mesmo tempo, porém, o ideal imperial actua historicamente na luta pela contenção das legiões dissolutoras, através da sua manifestação em casos concretos.

Aqui importa salientar um outro detalhe: o Império é também caracterizado pela sua universalidade. Tal facto permite compreender porque este autor, distintamente de Schmitt, não filia o ideal imperial numa Tradição específica, como a cristã, vendo a sua manifestação em diversas ocasiões ao longo da História. O paralelo que o autor traça entre o avatar Kalki e Paraçu-Râma e Alexandre, o Grande, enquanto figuras imperais-restritoras, demonstra a transversalidade temporal que o Império possui para Evola.

Ademais, Evola sublinha o carácter ecuménico do Império. Tal como para Carl Schmitt, que como vimos percebe a dignidade imperial como acima das nações sem ser delas originária, o Império não se restringe a ser a mera reprodução de um particularismo ou o domínio de uma etnia sobre outra, mas o domínio de uma ideia supra-humana que, animando diversos povos, gera uma universalidade orgânica e hierárquica.

O Império Romano, por sua vez, é para Evola mais uma manifestação do ideal imperial. É isto que explica que o mundo pagão latino creditasse aos Deuses as vitórias e a força de Roma, tendo em vista que as suas instituições tinham um carácter supra-humano. É também tal percepção que explica que o Império Romano possuísse a função

mística de salvador do “Mundo”, entendido aqui como “cosmos” (e não em termos simplesmente políticos ou físicos), agindo como uma “represa de ordem e estabilidade contendo as forças dissolutoras do caos”.⁶

Porém, para Evola, o ideal imperial romano sofre uma quebra sensível com a ascensão do cristianismo e da Igreja. De tal cisão o Ocidente só voltaria a tentar se recuperar com o ideal gibelino, ao longo da Idade Média, fenómeno que ocorre em torno de figuras como Carlos Magno e Frederico II. Para o autor italiano, em artigo traduzido nesta mesma publicação, Igreja e Império estão em perene antítese, antítese que se reflectiu ao longo de toda a História. Os conflitos medievais entre o Imperador e o Papado não são aqui, tal como em Schmitt, conflitos por Roma, isto é, conflitos que ao fim e ao cabo são reconciliados pela ideia de *katechon*; antes, tratam-se de conflitos entre Roma, isto é, o Império, e uma tradição espiritual essencialmente sacerdotal, que é por si só subversiva e oposta à espiritualidade que anima o Império.⁷ O Imperador do Sacro Império Romano não era, sublinha Evola, um simples intérprete da Lei de Deus – ele era a própria *lex animata in terris*, fonte em si de um direito de carácter sagrado.

Por fim, deve-se apontar que Evola ressalta as diferenças entre a ideia imperial e o fenómeno que denomina de Bonapartismo. O Bonapartismo, a despeito de parecer algo próximo ao Império devido à figura de um soberano destacado, caracteriza-se por buscar a sua legitimidade nos planos demoníacos do Povo, e não numa dimensão transcendente. Assim sendo, a autoridade imperial não pode ser comparada aos fenómenos modernos e centralizadores que surgem com a Revolução Francesa, como, por exemplo, o Império Napoleónico.⁸

Concluindo este breve texto, gostaríamos de aproximar os dois autores que aqui apresentamos através do tema



Carlos Magno

proposto. Como pudemos ver, existem divergências entre os dois autores sobre o Império. Exemplo disso é a intensidade da ruptura que Evola enxerga entre o Império Romano e o Medieval Gibeino e a continuidade da actuação concreta do *katechon* que Schmitt percebe ao longo da Antiguidade Clássica e da Idade Média. Todavia, em ambos o Império age como aquele que impede não apenas a luta de todos contra todos do estado de natureza hobbesiano, mas a manifestação plena de forças não-humanas e oriundas de uma esfera transcendente, que trazem consigo o caos, a anomia e, no limite, o próprio fim do Mundo. Tal visão, aliás, nos permite compreender outro ponto de contacto – as diferenciações entre a autoridade imperial e fenó-

menos políticos modernos cujos nomes podem induzir os mais incautos a ver semelhanças onde não existem (*i.e.*, o cesarismo e o Império de Napoleão). Como pode-se notar, a visão de Evola é extremamente similar à de Schmitt também neste último ponto, notando-se o diálogo com Oswald Spengler em ambos. Portanto, apesar das divergências entre estes dois autores, a defesa da dignidade imperial e a consciência do seu aspecto não-humano unem os. São, certamente, dois Gibelinos.

1. Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Editorial Struhart&Cía, 2005, p. 40.

2. Idem, *Ibidem*, p. 42.

3. Idem, *Ibidem*, p. 42-43.

4. Idem, *Ibidem*, p. 43-45.

5. Evola, Julius. *O Mistério do Graal*. São Paulo: Pensamento, 1993, p. 37-38.

6. Idem. *Revolt Against the Modern World*. Rochester: Inner Traditions, 1995, p. 26-27.

7. Idem. *A reconstrução da ideia de Estado*. In: *Boletim Evoliano*, número 9, 1º quadrimestre, 2010.

8. Idem. *Men Among the Ruins*. Rochester: Inner Traditions, 2002, p. 156-164.

“O Bonapartismo, a despeito de parecer algo próximo ao Império devido à figura de um soberano destacado, caracteriza-se por buscar a sua legitimidade nos planos demoníacos do Povo, e não numa dimensão transcendente. Assim sendo, a autoridade imperial não pode ser comparada aos fenómenos modernos e centralizadores que surgem com a Revolução Francesa.”

Nós, Antimodernos

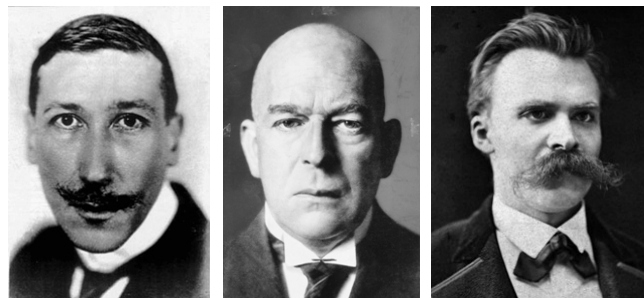
JULIUS EVOLA

Por diversas formas, hoje, torna-se cada vez mais clara a sensação de que uma ameaça obscura se projecta sobre toda a civilização do Ocidente. Na crise, que arremete não contra esta ou aquela forma especial, mas sim contra a própria estrutura de todo o mundo moderno, parece que se prenunciam os sintomas do fim de um mundo, do crepúsculo de uma cultura.

Um Guénon, ao analisar o mal-estar e o desequilíbrio próprios da época, de facto mostra como as suas características são precisamente aquelas da Idade Obscura ou de Ferro, preconizadas pelas antigas tradições. Um Spengler indica como hoje está fatalmente em acção aquela lei inflexível, pela qual, tal como todo o organismo, também toda a civilização possui, depois do seu surgir e prosperar, o seu declinar e o seu petrificar numa grandeza bárbara privada de vida. Depois um Nietzsche, um Keyserling e um Kalergi acusam o imoralismo e o irrealismo da alma europeia, enquanto um Benda constata a *trahison des clercs*, a subserviência à paixão e ao ódio político das classes que teriam o legado de uma tradição espiritual.

Na verdade, as antigas certezas cambaleiam por todos os lados; por toda a parte os princípios são incertos, as tradições estão perdidas, os espíritos estão divididos e forças obscuras, incontroláveis, irracionais, empurram e submetem os homens e as colectividades, jogando com as ideias, os interesses e as paixões que aqueles se iludem em perseguir.

Aquela civilização, de que o moderno se orgulhava, e em nome da qual tinha acreditado no “mito” do “progresso” e tinha marchado à conquista do mundo, aquela civilização encontra-se hoje diante de uma espécie de redução ao absurdo, de uma inversão dos valores de que ela se arrogava. Lançando-se à conquista da matéria, esta não conseguiu o seu objectivo senão ao preço de materializar o espírito, de excluir toda a forma superior de vida, de amalgamar os indivíduos na tirania de organismos colectivos, que quase diríamos *sub-humanos* na sua falta de rosto, de racionalidade, de luz, na sua submissão a energias que de tempos a tempos, como que galvanizando com uma vida momentânea e assustadora os corpos mortos ou



Guénon, Spengler e Nietzsche

automáticos, os arremessa uns contra os outros.

A tentativa cristã de dar ao Ocidente uma tradição religiosa, não pode ser considerada senão um fracasso. A nostalgia com a qual espíritos como um Maritain, um Guénon, um Berdjajew se voltam para o medievo feudal e católico, não é reveladora talvez da intransponível distância entre os tempos actuais, e aqueles, nos quais a Europa procurou verdadeiramente organizar-se sob os dois grandes símbolos da acção e da contemplação? Que importa que o cristianismo (sem se dar conta disso) tenha servido de veículo à transmissão de uma Sabedoria transcendente, “anterior a todo o tempo”, e que a Igreja em ritos, símbolos e dogmas, continue sua depositária, se faz já muito tempo que nenhuma consciência lhe corresponde? Se o cristianismo hoje não vale mais às pessoas do que como uma pequena fé e uma moral que todos professam e que todos traem, medíocre e burguesa no catolicismo, enfraquecida e estimulante de realizações práticas e de intransigências sociais no protestantismo?

E não é apenas nesta perspectiva que quem fala de tradição e de retorno à tradição, na verdade sabe ainda menos do que aqueles que negam o que seja a tradição. Um Massis que levanta o símbolo de uma “defesa do Ocidente”, que soa o alarme contra a asiaticização do mundo latino, na realidade não sabe nem aquilo que é o Oriente, nem aquilo que ao Ocidente poderia valer como princípio de reintegração; não sabe quanto daquilo que ele nega está naquilo que ele afirma, nem quanto daquilo que ele afirma está naquilo que ele nega. Façamos pois silêncio sobre tudo aquilo que de há algum tempo se proclama entre nós sobre tradições e tradicionalismo, ora sobre esta

“Que tarefa resta aos poucos que ainda resistem? Não uma acção directa, mas aquela acção mais desconcertante que pode exercer a muda e impassível presença de um «convidado de pedra». É preciso quebrar pontes, e com a adesão absoluta a significados e a visões primordiais (...) constituir um pólo, o qual, se não impedirá este mundo de desviados de ser o que é, impedi-lo-á porém de afirmar a inexistência de todo um outro horizonte.”

base ora sobre aquela, que exalta uma Roma vaticana, uma Roma maçónica, uma Roma mazziniana e giobertiana, levantando à direita e à esquerda estranhos tabus, lançando ataques no vazio, alimentando com palavras rebuscadas as confusões mais inverosímeis. Aqui como noutros lugares, a “confusão das línguas” é completa; a potência de esquemas, fórmulas e palavras que, como os entes criados pela magia, já não dependem dos seus criadores, é quase ilimitada.

Já chega. Um amorfo desejo de fugir à estreiteza arimânica do materialismo, já não encontrando aqueles sustentáculos que apenas no pressuposto de relações interiores e vivas eram dados pelas tradições sobreviventes, gerou na desequilibrada alma ocidental um desvio ainda mais perigoso: o do *neo-espiritualismo*.

Dos vários renascimentos de um misticismo suspeito à importação de doutrinas exóticas o mais das vezes falsificadas; da novíssima superstição espírita ao interesse mórbido pelos problemas e as complicações do subconsciente e da psicanálise; do “intuitivismo” e do “surrealismo” às várias formas messiânicas e às mil seitas pseudo-religiosas e pseudo-ocultistas que pululam às margens do protestantismo: das ideologias humanitárias e universalistas àquelas de uma “religião da vida” e de um “super-homismo” que, estranhamente, quase sempre terminam em associações de mulheres e de sub-homens, de todas estas formas se extrai um significado comum. É o desfazer da alma europeia, é o seu esvaziar-se de si mesma, o seu *evadir*. Desviada por um insano empenho de libertação, esta subtrai-se ao real não por um *supra-real*, mas sim por um *sub-real* e por um *pré-real* no qual o sentido de individualidade se funde, e uma turva, extática coalescência com forças sub-humanas abole a lei da acção pura e da visão clara.

Tão pouco, quanto aquilo contra o que reage, um tal espiritualismo constitui um princípio: não é um sintoma de renascimento, mas sim – igual àquilo que já asiaticizou o mundo greco-romano no período alexandrino, e ao qual assim estranhamente se assemelha – um sintoma de crepúsculo, uma exasperação do *descartar* e do desistir no

universal tumulto.

* * *

Assim, tristes presságios ensombram o mundo ocidental: já não se trata de uma contingência dos últimos tempos, e sim da lógica conclusão dos próprios princípios sobre os quais esta civilização se desenvolveu. Na *América* – que é a mais temível entre as novíssimas barbáries –, não nos encontramos talvez perante o desembocar da direcção industrial iniciada pela “civilização” europeia? E no *bolchevismo* – que de certo modo constitui uma forma diversa do mesmo perigo – não se mostra talvez a afirmação sob máscara social materialista daquela mística da comunidade que, através da subversão cristã, varreu os valores individualistas, hierárquicos e imperialistas do mundo greco-romano?

Tudo isto nos diz quão pouco é de se esperar acerca da eficácia de uma reacção. Mais uma geração – duas, no máximo – e toda a possibilidade sobrevivente será estrangulada, e nada mais segurar esta grande massa obscura que já se precipita pela encosta abaixo: a menos que uma convulsão brusca, uma crise que abale radicalmente os fundamentos da civilização moderna venha a restabelecer o equilíbrio, seja de que maneira for, o que aos olhos da maioria será como uma catástrofe.

Possuindo esta convicção, que tarefa resta aos poucos que ainda resistem? Não uma acção directa, mas aquela acção mais desconcertante que pode exercer a muda e impassível presença de um “convidado de pedra”. É preciso quebrar pontes, e com a adesão absoluta a significados e a visões primordiais, aquelas que agiram ainda antes que as causas da presente civilização se estabelecessem, constituir um pólo, o qual, se não impedirá este mundo de desviados de ser o que é, impedi-lo-á porém de afirmar a inexistência de todo um outro horizonte, de se glorificar a si mesmo, de se instituir a si mesmo como uma religião, de pensar que aquilo que é, é aquilo que deve ser e que é bom que seja. A partir daqui, um ponto firme; a partir de tal ponto, novas relações, novas *distâncias*, novas consciencizações; de tais consciencizações,... (continua na pág. 4)

Bachofen, Spengler, a “Metafísica do Sexo” e a “Via da Mão Esquerda”

JULIUS EVOLA

No plano intelectual, no mesmo período ocupei-me de várias traduções, das quais, porém, saíram com o meu nome apenas aquelas que tinham alguma atinência com a ordem geral das ideias por mim defendidas.

Com o título *As Mães e a Virilidade Olímpica*, já em 1949, tinha saído pelas edições Bocca, uma tradução minha de algumas passagens das obras de J.J.

Bachofen, escolhidos de modo a dar uma ideia geral das pesquisas e das concepções deste autor, o que deveria também vir a auxiliar a linha de pensamento por mim defendida. Fiz já referência a este livro. Efectivamente, na Itália, Bachofen era quase ignorado, quanto muito, alguém o tinha citado de passagem como aquele que tinha “descoberto” o matriarcado, para em seguida declarar que as suas pesquisas já tinham sido superadas por sucessivas e mais “científicas” pesquisas. Mas este não era absolutamente o caso. Como já indiquei, o horizonte bachofeniano

tem dimensões bem mais vastas, abrange uma morfologia geral das civilizações e uma filosofia da história e do mito antigo. Quanto às geniais intuições e às capacidades de síntese, já para não falar de um método orgânico de pesquisa bem diferente daquele das correntes de estudos académicos “científicos”, os autores sucessivos não podem sequer ser comparados. No estrangeiro, sobretudo na Alemanha e na Suíça, Bachofen tinha sido “redescoberto”, tinha-se reconhecido nele um mestre e tinha-se visto a importância da contribuição intrínseca e metodológica por ele dada ao estudo da antiguidade. As suas obras principais, ou partes destas, tinham sido reimprimidas e, como já referi, a sua influência num passado recente tinha alcançado até mesmo os movimentos políticos na sua luta por uma visão da vida.

Com a minha tradução e com breves comentários, propus-me então atrair sobre Bachofen também a atenção da cultura italiana. Completei o livro ainda antes da última guerra. Na altura, considerei que as categorias fixadas por Bachofen no seu estudo das tradições, dos símbolos e dos

mitos antigos eram susceptíveis de ser utilizadas também para uma doutrina das “raças do espírito”: podia-se falar do homem solar, demétrico, telúrico, afrodítico, dionisíaco, amazónico, e assim por diante, como de tipos bem definidos. Tinha até projectado desenvolver uma tal tipologia ou morfologia de modo sistemático, tendo sido para este fim solicitado por um editor alemão.

Depois, abandonei tal ideia e limitei-me ao livro em questão.

Este compreende antes de tudo a ampla e famosa introdução à obra principal de Bachofen, *Das Mutterrecht*, a que dei o título “A Era da Mãe e a sua Superação”; esta introdução apresenta as linhas fundamentais da concepção de Bachofen, especifica a figura, o lugar, o significado e o fundo religioso da “ginecocracia”, as suas variedades e, finalmente, a passagem ao princípio paterno e ao símbolo apolíneo-solar. Noutras passagens são indicados vários estádios intermediários.

Traduzi depois a não menos conhecida, importante e ampla introdução a *Die Sage von Tanaquil*, a que dei o título “Tanaquil, romanidade, Oriente e Ocidente”. Nesta introdução, Bachofen resume as teses desta outra obra na qual aplicou as suas ideias-base a uma interpretação, segundo a dimensão em profundidade, do desenvolvimento e da história da romanidade antiga. O surgimento e a afirmação de Roma apresentam-se a Bachofen nos termos da luta tenaz e vitoriosa (ainda que numa certa medida oculta) do princípio paterno, olímpico e urânico contra um fundo antitético de formas de vida, de espiritualidade, de culto e de direito que na Itália pré-romana se referiam essencialmente ao pólo oposto, à Civilização da Mãe e da Mulher. Além de outras passagens – sobre Dionísio, Apolo, os Etruscos, a imortalidade segundo as duas civilizações opostas, Pitágoras, o fundo sacro dos jogos antigos, etc. – pareceu-me também muito importante traduzir duas passagens a que dei o título “O Direito e o Mundo das Origens” por causa da sua capacidade de encaminhar para uma espécie de “psicologia do profundo” das formas jurídi-



Johann Jakob Bachofen (1815-1887)

co-políticas e sociais. De facto, Bachofen tinha procurado demonstrar que o chamado “direito natural”, com todos os seus corolários de carácter igualitário-democrático e colectivizante, não é de maneira nenhuma uma concepção filosófica autónoma e universal, mas deriva essencialmente da visão ctónica, lunar e feminina da existência; tem portanto como fundo a civilização da Mãe, reflectindo a sua específica orientação, antitética a tudo o que num diferente direito se reporta em larga medida ao princípio paterno e viril, mantendo uma essencial relação com o ideal viril do Estado e do patriciado. É fácil entrever a importância das óbvias deduções a que dá lugar este enquadramento; primeiro que tudo, a de que todo o jus-naturalismo, longe de ser – como muitos têm pretendido – a afirmação de uma superior exigência ética e humana em relação ao direito positivo, não passa de um fenómeno regressivo e que tal significado é portanto próprio, geneticamente, a toda a ideologia igualitarista-democrática, comunista e plebeia. O seu espírito é o mesmo do telurismo e da ginecocracia das origens (fundo “feminino” de todas aquelas teorias). De resto, é interessante que os primeiros teóricos do comunismo político, invertendo naturalmente as valorações para os seus fins, referindo-se às ideias expostas num plano bastante banal, quase meramente etnológico, pelo americano Morgan, se tenham fundamentado numa análoga ordem de ideias para apresentar o comunismo, ao menos como espírito, como um “retorno às origens” (as supostas origens matriarcais-colectivistas de todo o género humano).

Para dizer a verdade, *As Mães e a Virilidade Olímpica* cumpriu apenas em pequena parte a tarefa a que me tinha proposto ao traduzi-lo. Como já mencionei, também neste caso se evidenciou o carácter refractário da cultura italiana dominante em relação a similares objectos e motivações do estudo das origens, do mito e da história do espírito. Depois do meu livro, outros se ocuparam em Itália de Bachofen, mas evitando fazer valer aqueles conteúdos específicos de visão do mundo e de exegese do mito que eu tinha sobretudo colocado em relevo numa específica “funcionalidade”.

Do alemão, por encargo do editor Longanesi, traduzi,

no mesmo período, a conhecida e volumosa obra de Oswald Spengler *A Decadência do Ocidente*. Isto ofereceu-me a ocasião de especificar, numa introdução, o significado e as limitações desta obra que no seu tempo teve uma ressonância mundial. Spengler pertence ao grupo daqueles escritores que abandonaram as obsessões progressistas e historicistas do precedente período e se deram conta do carácter crepuscular da época em que vivemos, sem no entanto dispor de adequados pontos de referência em princípios de carácter tradicional, mantendo mesmo ideias distorcidas próprias destes últimos tempos. Na minha introdução coloquei em relevo que um dos méritos principais de Spengler tinha sido a sua contribuição para a superação da concepção linear e evolutiva da história, com uma considerável ampliação e um enriquecimento de horizontes. A contraparte negativa é, porém, a afirmação de um pluralismo e por consequência de um relativismo histórico. Para Spengler não existe a “civilização” no singular mas existem muitas civilizações distintas e descontínuas umas em relação às outras, constituindo cada uma delas uma unidade fechada, tendo cada uma, como os organismos biológicos, um nascimento, uma juventude, uma maturidade e um inevitável crepúsculo, tal ciclo repetindo-se para cada uma delas com as mesmas fases e o mesmo esquema. Uma tal concepção pode valer apenas para o lado mais exterior e mais episódico das várias civilizações, e é demasiado simplista. Além do mais, na morfologia spengleriana trata-se muito menos de uma filosofia ou de uma metafísica das civilizações do que de uma espécie de psicologia, baseada num material espúrio e secundário. De qualquer forma, assinalai que o essencial é reconhecer, além do pluralismo das civilizações, o seu dualismo essencial: civilizações (ou fases de civilizações) tradicionais opostas a civilizações (ou fases de civilizações) de tipo “moderno”. Um tal dualismo, exposto no meu *Revolta Contra o Mundo Moderno*, corresponde, em parte, à bem conhecida oposição de Spengler entre *Kultur e Zivilisation*, o primeiro termo designando, para ele, as formas ou fases de uma civilização de carácter qualitativo, orgânico, diferenciado e vivo; o segundo, as de uma civilização de carácter racionalista, urbanístico, mecanicista, informe, desanimado. Se

“Spengler pertence ao grupo daqueles escritores que abandonaram as obsessões progressistas e historicistas do precedente período e se deram conta do carácter crepuscular da época em que vivemos, sem no entanto dispor de adequados pontos de referência em princípios de carácter tradicional, mantendo mesmo ideias distorcidas próprias destes últimos tempos.”

“ Se Spengler foi bastante feliz ao descrever a fisionomia de tudo o que é *Zivilisation*, fase terminal crepuscular (para ele) de todo ciclo, ele porém, apenas teve uma ideia bastante incompleta e inadequada do que é uma *Kultur*, ou seja, do que nós chamaríamos uma civilização tradicional.”

Spengler foi bastante feliz ao descrever a fisionomia de tudo o que é *Zivilisation*, fase terminal crepuscular (para ele) de todo ciclo, ele porém, por causa da mencionada ausência de pontos de referência doutrinários adequados e da sua submissão, precisamente, aos mitos da *Zivilisation*, apenas teve uma ideia bastante incompleta e inadequada do que é uma *Kultur*, ou seja, do que nós chamaríamos uma civilização tradicional.

Faltou-lhe totalmente o senso da dimensão metafísica ou da transcendência, que em toda a verdadeira *Kultur* constitui o essencial. A distorção é, pois, evidente quando Spengler refere a *Kultur* à “vida”, ao “instinto”, à raça, ao substrato “materno”, irracional e quase inconsciente do ser e da existência, contraposto às formas do “estar despertado” intelectualizado e “espiritualizado”. Aqui é evidente a influência deletéria das filosofias modernas da vida e do irracional. Ora, também noutras ocasiões e fora do contexto da história (por último, por exemplo, no ensaio “O símbolo, o mito e o desvio irracionalista”, publicado em 1960 na revista alemã *Antaios*) eu tinha posto em evidência que ideias do género reflectem apenas a dissociação existencial a que tem conduzido um processo degenerativo: *Erleben*, simples experiência vivida e identificação vital regressiva por um lado, consciência abstracta intelectualista por outro – “ser” privado de clareza intelectual e clareza intelectual separada do ser, são apenas os fragmentos de uma superior e anterior unidade; se esta não é apreendida, é toda a verdadeira compreensão do centro de cada *Kultur* autêntica, do mundo das origens, das civilizações de tipo não-moderno, que se torna impossível. O esclarecimento deste ponto pareceu-me tanto mais oportuno quanto várias novas revalorizações modernas do que é símbolo e mito são influenciadas pelo equívoco racionalista. Junto a Spengler, um Klages chegou, sobre tal linha, até a confundir com o “espírito” o que é simples *Verstand*, o intelecto abstracto, “antagonista da vida” ou da “alma”: e já se viu que Jung se move numa não muito diferente direcção.

Por generosidade, e também porque uma introdução a uma tradução não é o lugar próprio para o fazer, não parei para indicar todos os erros e desvios que na obra de Spengler são bem mais numerosos do que as intuições

felizes: por exemplo, as coisas de deixar a boca aberta que ele diz sobre o budismo, sobre o taoísmo e também sobre o estoicismo, sobre a civilização greco-romana enquanto simples civilização do “corpóreo”, e assim por diante. Uma particular consideração teria merecido a famosa concepção spengleriana do “homem faustiano”, a fim de indicar a aparição deste tipo de homem, em que se quis ver a expressão última da nossa *Kultur*, como um dos factores principais do declínio do Ocidente. (Noutra ocasião, deduzi o impulso “faustiano”, juntamente com as explorações e a expansão ilimitada que surgiram de forma significativa em sincronia com o chamado “Renascimento” e com o humanismo, do efeito da descarga para o exterior, “horizontalmente”, daquela tensão metafísica que no período precedente estava apontada para o alto, “verticalmente”). Por outro lado, considereei válidas as ideias de Spengler acerca do “cesarismo” enquanto fenómeno precípua da fase mais aprofundada de uma *Zivilisation*: quando uma civilização orgânica e qualitativa chega ao seu fim e se está diante de massas de indivíduos desenraizados, intervêm formas violentas de unidade apoiadas sobre o poder informe e puramente pessoal, privado de qualquer legitimidade, das “grandes individualidades” numa época da “política absoluta”. As mesmas ideias já tinham sido expostas na minha crítica ao “totalitarismo” contida em *Os Homens e as Ruínas*.

Ainda que sumária, esta tomada de posição face às perspectivas de Spengler, cuja ocasião foi oferecida pela minha tradução da sua obra principal, tinha-se tornado oportuna também pelo facto de por vezes as ideias por mim expostas sobre o Mundo Moderno serem consideradas “spenglerianas”. Pelo contrário, os meus pontos de referência são totalmente diferentes e a influência de Spengler sobre mim pode-se considerar nula: já indiquei que foi, possivelmente, a linha do pensamento “tradicional” representada nos tempos modernos essencialmente pela corrente guénoniana que teve, a este respeito, importância.

Uma outra minha tradução do alemão foi *Sexo e Carácter*, de Otto Weininger. Da obra, existia já uma outra versão, porém péssima e incompleta. Por desejo do editor Bocca, fiz uma nova. Weininger tinha sido um dos autores

que, na minha juventude, me tinha particularmente interessado. Num primeiro momento pensei em juntar à nova tradução uma ampla introdução, com o fim de especificar o alcance das teorias de Weininger sobre o sexo e a mulher. Depois, dei-me conta que um tal exame não podia ser contido no espaço restrito de uma simples introdução e que além disso se imporia uma referência a muitos outros argumentos que iam muito além dos horizontes do livro em questão. Foi assim que aos poucos tomou forma na minha mente a ideia de escrever uma obra exclusivamente sobre a matéria. Daqui, o livro principal que publiquei no segundo pós-guerra: *Metafísica do Sexo*. Saiu pelas Edições “Atanor” em 1958, depois em edição francesa (pela Payot), em 1959, em 1962 em edição alemã (pela Klett-Verlag) e finalmente uma terceira edição revista e ilustrada pelas Edizioni Mediterranee (1969). Infelizmente, as duas traduções estão longe de ser impecáveis. Algumas das minhas recentes experiências pessoais deste período tiveram uma parte de responsabilidade na redacção do livro, por terem guiado o meu olhar para especiais dimensões da matéria a tratar e por me terem aberto mais amplos horizontes. Por outra parte, no livro foram retomadas e desenvolvidas certas ideias sobre o sexo já apresentadas nos meus livros precedentes, especialmente no que diz respeito à doutrina do andrógino e às técnicas sexuais de carácter iniciático.

Nesta obra o termo “metafísica” é usado com um duplo sentido. O primeiro sentido é aquele corrente na filosofia, onde por “metafísica” se entende a pesquisa dos significados últimos. O segundo sentido é aquele quase literal: este pode-se referir àquilo que vai “para além do físico”, no presente caso, no sexo e nas experiências do sexo. Mas no desenvolvimento da matéria estabeleceu-se uma convergência natural entre os dois significados. Também neste livro, utilizei como princípio director a técnica de explicar o inferior partindo do superior, segundo o método tradicional e a antropologia tradicional que já me tinha servido para rectificar a teoria da raça – e não vice-versa, segundo a inclinação constante de quase todo o pensamento moderno. Se o evolucionismo cientificista, partindo da premissa de que o homem deriva das espécies animais, em particular foi levado a considerar os fenómenos do eros e do sexo numa base essencialmente biológica, vendo a forma humana, mais ou menos sublimada, de aparição de

impulsos físicos e biológicos orientada essencialmente para a reprodução da espécie, para mim tratou-se de seguir o caminho oposto: oposta sendo a premissa, ou seja, que o homem enquanto tal tem uma realidade distinta de tudo o que é animal e naturalístico, e que apenas quando se “desnaturaliza” parece pertencer a essa dimensão. Além do mais, tendo em vista o modo como o domínio do sexo foi tratado pela psicanálise, escrevi a tal respeito: “Exactamente porque hoje a psicanálise, como numa inversão demónica, deu relevo a uma primordialidade subpessoal do sexo, a esta primordialidade deve-se opor uma outra, metafísica, da qual a primeira é a degeneração, e esta é uma das intenções fundamentais deste livro”. Finalmente, em geral, a intoxicação sexual e erótica que a época moderna, como todas as épocas crepusculares, apresenta de forma pandémica, recomendava que se tratasse da matéria partindo de pontos de vista desde há muito quase totalmente esquecidos.

De modo preliminar, eliminei do campo as várias interpretações do impulso sexual baseadas no instinto de reprodução e no schopenhaueriano “génio da espécie”, no “princípio do prazer” (ou seja, na pura voluptuosidade como motivo), na teoria hormonal e assim por diante. Assim, aos poucos, pôde aparecer o carácter primário e, de certo modo, indedutível do eros humano e do próprio fenómeno do prazer sexual. O fundo do eros é constituído sobretudo por um facto “magnético” determinado por uma polaridade essencial, geradora de um especial estado de ebriedade e de exaltação com o correspondente deslocamento do nível ordinário da consciência. Neste ponto dá-se a possibilidade de utilização de várias doutrinas do mundo da Tradição, em especial aquela extremo-oriental acerca do *yin* e do *yang*, no seu significado possível de princípios puros da feminilidade e da masculinidade em geral, e de fundamentos do dito magnetismo. Continuei a indicar referências análogas nos ulteriores capítulos, para iluminar e aprofundar vários aspectos da fenomenologia erótica. Limpo assim o campo e posto em claro o facto essencial ou elementar, restava colocar o problema do significado último deste, restava assim perguntar qual seria a “metafísica” do magnetismo elementar, condição e fundo de todo o eros.

A resposta, mais do que na biologia, procurei-a no mito tradicional e mais propriamente no mito do andrógino, o qual teve a sua mais conhecida, mas de modo algum única,



Capa da 1ª edição portuguesa de “A Metafísica do Sexo”

expressão nas ideias referidas por Platão em *O Banquete* e por ele colocadas como fundamento da sua erotologia. Desmitologizado, o andrógino indica o ser completo, indiviso, imortal. O andrógino quebrado dá lugar aos seres dos dois sexos. No seu fundo último, o impulso do eros é o impulso para a reintegração e reunificação das duas partes: é o esforço metafísico elementar para superar o estado de indivíduo dividido e condicionado e reconstituir a unidade absoluta e primordial do ser. Assim sendo, a substância primária do eros é uma especial forma de ebriedade hiperfísica análoga a todas as outras formas de ebriedade que o mundo antigo considerou como vias possíveis para uma experiência do supra-sensível (e isto foi também claramente reconhecido por Platão).

Isto, ao nível mais alto, e segundo aquilo que se revela a um olhar capaz de compreender as essências. Todas as outras formas de sexualidade devem ser deduzidas nos termos de uma gradual involução ou escala descendente: desejo, busca pelo simples prazer, instinto genético, sexualidade animal em geral – no homem e depois cada vez mais nas espécies inferiores ao homem – não passam de manifestações cada vez mais degradadas, materializadas e desviadas da verdadeira ebriedade erótica, nas quais é cada vez mais obscurecido o sentido primordial do eros: o necessitar da autoconfirmação, o necessitar do incondicionado. A tal respeito um ponto particular, por mim colocado em relevo também em livros precedentes, é a oposição entre o fim efectivo e profundo, ainda que coberto e em grande parte inconsciente, do eros e o processo da geração física. A geração física enfraquece aquele impulso: a continuidade insignificante da espécie numa sucessão de indivíduos caducos substitui-se ao nascimento de um ser que deveria sair do círculo do *bios* e da vida mortal terrestre.

Uma parte do livro é dedicada à análise dos “fenómenos de transcendência no eros profano”, ou seja, à investigação sistemática de tudo o que no próprio amor sexual profano, normal, anormal ou exaltado, deixa transparecer esta dimensão mais profunda do eros e tende já a uma parcial ou momentânea remoção dos limites da consciência ordinária no homem e na mulher, especialmente no trauma da cópula, na base de um impulso cuja potencialidade metafísica se trai na sua afirmação – na verdadeira paixão e no desejo veemente – como algo mais forte do que qualquer norma, princípio, valor ou instituição da vida comum. Aqui está-se então no âmbito da “metafísica” do



sexo no segundo dos sentidos já indicados. As relações entre voluptuosidade e dor, o complexo amor-morte, as questões do sadismo, do masoquismo e do fetichismo, a orgia, certos fenómenos da puberdade, o “amor eterno”, as implicações do ciúme e do pudor, e assim por diante, bem como a própria terminologia de certa linguagem dos amantes e certos relatos acerca da experiência da cópula, foram por mim cuidadosamente examinados a fim de recolher correspondentes indícios.

Esta pesquisa, que se dispusesse de uma prática especializada de psiquiatra ou ginecologista poderia ser muito ampliada (desde que fossem mantidos os adequados pontos de referência), no meu livro foi integrada com uma segunda pesquisa que se referia a tudo o que as tradições antigas ou não-ocidentais conheceram de facto de dimensões e de possibilidades superiores da experiência do amor e do sexo. E aqui entra-se no domínio do sagrado, talvez também da mística, da iniciação e da magia. Se nos referirmos precisamente a este mais amplo conjunto, ignorado pela maioria, aparece sob uma nova luz tudo o que esporadicamente e violentamente se manifesta também em muitas experiências correntes do amor sexual e pode-se colher o seu sentido oculto mais profundo.

Por sua vez, esta segunda pesquisa conduziu-me de modo natural no campo tratado à secção seguinte do meu livro, intitulada: “Deuses e deusas, homens e mulheres”. Nela procedi a uma outra inversão de pontos de vista. Trata-se de examinar a “mitologia do sexo”, ou seja, o mundo das figuras divinas, dos princípios metafísicos e cosmológicos e dos símbolos nos quais em muitas tradições se faz valer a diferenciação sexual, aquela do masculino e do feminino. Naturalmente, nisto pretendeu-se ver um simples reflexo, ou uma projecção imaginária no divino, da realidade humana, que conhece homens e mulheres. O homem da Tradição considerou as coisas de forma muito diferente; para ele os deuses e as deusas eram algo de real, eram potências, entidades, “arquétipos” cuja diferenciação entre homens e mulheres (o carácter sexuado dos seres humanos) é um reflexo e uma manifestação mais ou menos condicionada. Foi neles que ele procurou então conhecer o mistério e o sentido do sexo, com referência a uma realidade anterior e superior às suas aparições no plano humano e naturalístico.

Assim, partindo do estudo do mundo divino sexuado, dramatizado pelas várias mitologias e tradições sapienciais, procurei fixar as linhas de uma tipologia sexual e

“O andrógino indica o ser completo, indiviso, imortal. (...) No seu fundo último, o impulso do eros é o impulso para a reintegração e reunificação das duas partes: é o esforço metafísico elementar para superar o estado de indivíduo dividido e condicionado e reconstituir a unidade absoluta e primordial do ser.”

definir não apenas o que se deve entender por “homem absoluto” e “mulher absoluta”, mas também as principais formas típicas em que um e outra se diferenciam, além da multiplicidade indefinida dos indivíduos dos dois sexos. Por exemplo, em função de Deméter e de Afrodite (ou de Durgã) pode-se compreender a diferenciação fundamental do tipo da mulher como mãe e como amante. Em tudo isto tive também a oportunidade de desenvolver e ampliar algumas das teses de Weininger. Este autor, além de considerar a diferenciação morfológica (porém de um modo bastante distorcido em razão da sua curiosa equação pessoal misógino-puritana e sexofóbica), tinha também indicado a conveniência metodológica de fixar *a priori* e no universal o conceito do homem absoluto e da mulher absoluta como bases e medidas para se orientar no estudo dos homens e das mulheres da realidade, que nunca são inteiramente homens ou inteiramente mulheres, mas sim seres definidos por uma mistura variável das duas qualidades. De Weininger retomei também e desenvolvi a lei elementar das atracções sexuais, dedutível de tal tese.

Mas o meu exame da “mitologia do sexo” tinha também a intenção de introduzir em outros aspectos das tradições e das práticas antigas relativas ao sexo, pois nestas uma ideia fundamental era justamente que, ainda que de forma latente ou potencial, o deus e a deusa, o puro masculino e o puro feminino, estão realmente presentes em todo o homem e em toda a mulher. Isto levou-me a examinar dois domínios particulares. O primeiro é o das consagrações: consagrações em quadros simbólicos, rituais e religiosos institucionais, com vários ritos referidos à união do homem e da mulher, do matrimónio na *gens* até à chamada prostituição sagrada. O segundo domínio diz respeito não a representações mas sim a experiências vividas e verdadeiras acções evocatórias: aqui, a activação das possibilidades mais profundas e transcendentais do sexo liga-se justamente à evocação efectiva, quase mágica, no homem ou na mulher, dos correspondentes arquétipos, do deus e da deusa, do homem absoluto e da mulher absoluta. Também a este respeito recolhi e organizei uma rica documentação que se estende até às experiências de fundo iniciático (mais do que vagamente místico) dos “Fiéis

d’Amor” medievais e também a certos aspectos da demonologia. Mas também aqui foi-me possível indicar que os processos de que se trata, ou seja, os processos evocatórios e transfiguradores, de modo incompleto, inconsciente ou impulsivo se desenrolam já em muitas experiências do amor corrente, onde quer que este alcance intensidade suficiente.

A última secção do livro intitula-se: “O sexo no domínio da iniciação e da magia”. Trata-se da mesma direcção, só que se vai muito mais longe num campo quase inexplorado. Aqui entram em questão aquelas tradições, quase sempre secretas, nas quais se considera um especial regime da cópula, da união com uma mulher, a fim de que o poder destrutivo e “transcendente” contido virtualmente na experiência erótica actue e seja dirigido de modo a provocar a experiência de uma ruptura real de nível da consciência condicionada: o que constitui também o fim de toda a alta iniciação. Reuni, a tal respeito, aquilo que se conheceu em círculos muito fechados na Índia, na China e também em parte no Islão e no esoterismo hebraico, para terminar com algumas notas sobre prolongamentos destes ensinamentos e destas práticas que se podem encontrar em algumas organizações e alguns autores dos nossos tempos. Não descurei uma referência ao uso de que se supõe que o sexo e a união sexual sejam susceptíveis, não apenas para fins extáticos e iniciáticos, mas também para a “magia” no sentido corrente e inferior, ou seja, para provocar de modo extranormal certos efeitos no ambiente. (Desenvolvi este tema na minha introdução à tradução italiana do livro *Magia Sexualis* de P.B. Randolph, tradução publicada em 1967.)

Não é de desprezível interesse o facto de, justamente ao considerar nos seus pressupostos as práticas secretas há pouco referidas, sobretudo as tântricas, se tenham confirmado as ideias por mim formuladas na parte introdutória do livro, onde procurei demonstrar a independência da pura experiência erótica face às condicionalidades fisiológicas e a sua “transcendência” em relação ao mero instinto de reprodução.

Na conclusão sublinhei que o livro tinha essencialmente a intenção de deslocar e ampliar horizontes análogos

“Nenhuma tentativa rectificadora, reconstrutora ou criativa (da «Via da Mão Direita») se pode iludir quanto a alguma probabilidade de sucesso no clima geral do mundo e das sociedades actuais antes do encerrar de um ciclo. Numa época de dissolução generalizada, a única via que se pode tentar é a da Mão Esquerda, apesar de todos os seus riscos.”

aos que tive em vista ao tratar outras questões noutras obras, nas quais as referências a um saber e a uma visão da vida esquecidas tiveram uma parte igualmente importante e iluminativa. À parte o lado informativo, acrescentei que, em geral, o máximo que pode vir – e nem sequer para a maioria – desta ampliação de horizontes é o deixar de considerar como “normal” e unicamente possível ou real aquilo que hoje se manifesta no campo do sexo e do eros, campo onde já predominam as formas mais primitivizadas e degradadas, se não até mesmo doentias, de um e do outro. Para alguém mais qualificado, quer seja homem ou mulher, talvez o conjunto dos pontos de vista e dos conhecimentos expostos no livro possa servir para esclarecer vários problemas individuais ou para pressentir vias fora da baixeza do “demasiado humano”. Quanto à realização das possibilidades realmente transcendentais do sexo, ainda que este continue a ser “a maior força mágica da natureza”, é preciso porém não cair em ilusões, excepto em alguns casos totalmente excepcionais, dado o estado a que se reduziu existencialmente a humanidade moderna. Onde não se tenha banalizado ou deturpado em mera corrupção como um objecto de consumo mais ou menos corrente, hoje o sexo vale no máximo pelo seu conteúdo de sensação exasperada; é “ilusório, obscuro, desesperado alívio para o desgosto e a angústia existencial de quem enveredou por um caminho sem saída”. Com tais palavras referia-me essencialmente ao papel desempenhado pelo sexo em certas novas gerações “queimadas” e à deriva, as quais se iludem em encontrar precisamente em sensações exasperadas o sucedâneo de um perdido sentido real da existência.

Ao tratar do sadismo, para indicar o sentido último que lhe pode ser próprio à luz de uma metafísica do sexo, fui levado novamente a tratar da “Via da Mão Esquerda”. O conceito desta via deriva da doutrina tradicional acerca dos três aspectos essenciais do divino ou do Princípio: como potência que cria, que preserva e, finalmente, que destrói, manifestando-se na destruição a sua transcendên-

cia face a qualquer forma finita e condicionada. A “Via da Mão Direita” refere-se aos dois primeiros aspectos do Princípio e, no plano dos comportamentos, da ética e da religião, é caracterizada pela afirmação do existente, pela sua sacralização, pela conformidade às leis e aos preceitos positivos de um dado ordenamento tradicional da vida terrena. A “Via da Mão Esquerda” diz respeito ao terceiro aspecto do Princípio, aquele da pura transcendência, e pode comportar não só o desprendimento de qualquer ordem e norma existente (como na ascese absoluta), mas também a destruição, a anomia, o desvinculamento destrutivo, aqui porém efectuado sob o signo do incondicionado. Ora, o ponto de vista prevalentemente por mim seguido na *Metafísica do Sexo* foi justamente o da “Via da Mão Esquerda”. No livro referi-me de passagem, ao falar da ética dos dois sexos, àquilo que tinha escrito em *Revolta Contra o Mundo Moderno* sobre a visão tradicional da união do homem e da mulher em quadros institucionais (portanto, no contexto da “Via da Mão Direita”). Mas na *Metafísica do Sexo* o que está em primeiro plano é sobretudo o sexo tomado em si e por si, qual pura experiência, considerada nas suas potencialidades destrutivas (e, ao mesmo tempo, transfigurativas – no limite, fulgurantes), que exclui absolutamente qualquer subordinação a fins puramente humanos e, ainda mais, sociais ou biológicos. Além disso, o ponto de vista da “Via da Mão Esquerda” é também aquele que segui no meu último livro, *Cavalar o Tigre*, tendo em vista a própria situação dos últimos tempos e da correspondente avaliação negativa que me vi obrigado a fazer de modo definitivo, após ter constatado que nenhuma tentativa rectificadora, reconstrutora ou criativa (da “Via da Mão Direita”) se pode iludir quanto a alguma probabilidade de sucesso no clima geral do mundo e das sociedades actuais antes do encerrar de um ciclo. Numa época de dissolução generalizada, a única via que se pode tentar é a da Mão Esquerda, apesar de todos os seus riscos.

— Capítulo XIII do livro “O Caminho do Cinábrio”

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

A parede norte do Lyskamm Oriental

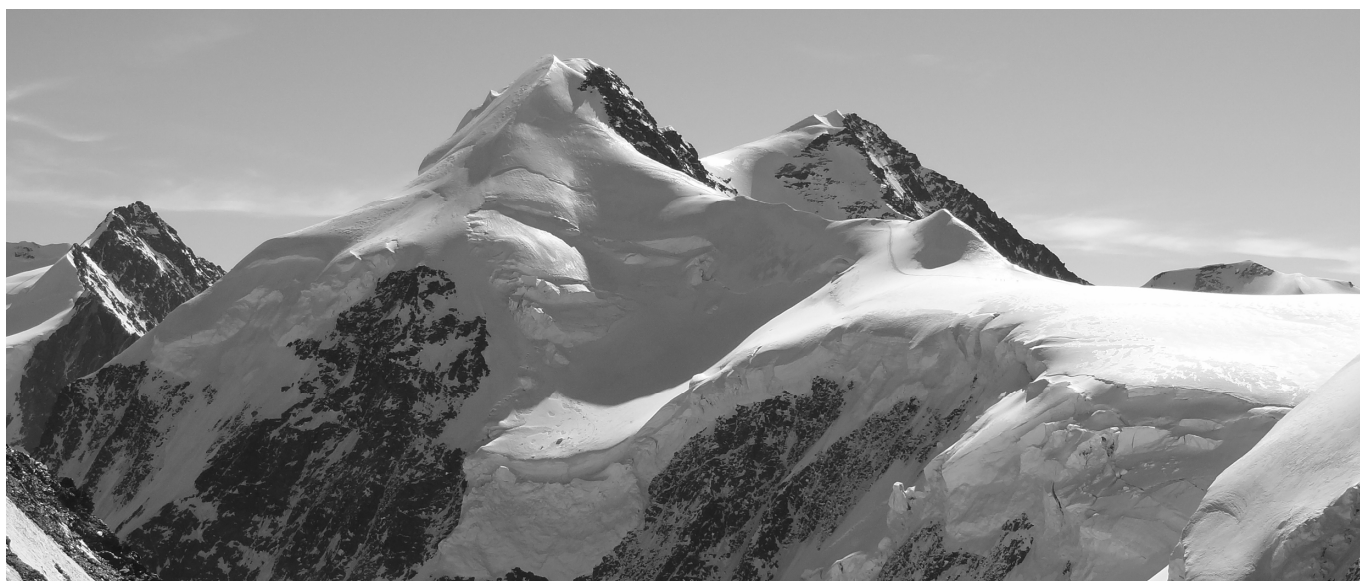
JULIUS EVOLA

Consideramos digno de um certo interesse uma breve nota sobre a escalada do Lyskamm Oriental (4532 metros) pela parede Norte (N.-N.E.) por nós realizada a 29 de Agosto de 1930. Não se trata – é verdade – de uma primeira ascensão; essa foi levada a termo pela cordada de Norman Neruda, Klucker e Reinstadler, que se serviram do caminho rochoso do monte por quase todo o percurso. A segunda escalada (e primeira italiana) foi efectuada pelo engenheiro Carlo Fortina com o guia Augusto Welf de Gressoney. Em 1926 dois alemães escalaram sem guia; em 1927 o alemão W. Kehl, com dois guias. Finalmente, a valorosa alpinista italiana Nini Pietrasanta, com a guia Chiara di Alagna, a 26 de Agosto de 1929 realizava a primeira escalada feminina, inscrevendo tal primazia no alpinismo italiano, enquanto os dois jovens turinenses Emanuele Andreis e Luigi Bon, no mesmo mês de Agosto, faziam a primeira ascensão italiana sem guia.

Todavia, dada a importância da montanha, a grandiosidade desta vertente setentrional, o modo particularmente afortunado em que foi possível realizar a nossa escalada e a linearidade do itinerário seguido, pode-se justificar a publicação destes apontamentos.

Acompanhava a este que vos escreve Eugenio David de Gressoney, um dos melhores guias do Vale de Aosta. Alto, ágil, nervoso, de uma firmeza que se equiparava à sua coragem – pintor e músico, além de membro da elite das Tropas de Montanha (Alpini) – era ele o melhor companheiro para alguém que, como eu, preferisse bater-se sozinho – ou quase – com a montanha e tentar a escalada aos cumes “de assalto” – se assim se pode dizer – e não mediante uma lenta, segura e metódica conquista.

Ponto de partida, a Capanna Gnifetti (a 3647 metros). A noite havia sido tempestuosa: muitos relâmpagos, nevões e chuvas de granizo. Apesar de tudo isso tornar desaconselhável a travessia, iniciamos a escalada sobre gelo, munidos de lanternas, antes do amanhecer: ignorando as dificuldades, decididos a alcançar o objectivo, quisemos ter para nós o máximo de tempo. Com as primeiras luzes da alvorada, as nuvens pareciam coagular-se no vale, deixando florescer – intacta e fresca – a claridade das neves e das distâncias, de um céu alto e puro de água marinha. Um coro de picos: ao fundo, o nosso topo, o Lyskamm. Mas ainda antes do Lysjoch, o ressurgir de rajadas geladas e de nuvens, sobre os vales do sul, envolvendo intermitente-

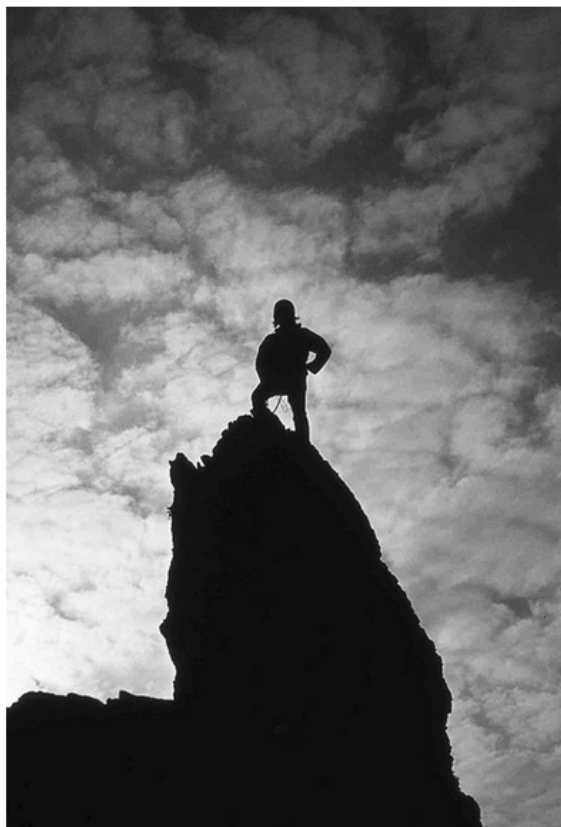


mente os cumes, obriga-nos a parar para reflectir sobre o que fazer. Em tais condições, David declarou temerário a tentativa. A princípio não tentei convencê-lo, mas com a espera começávamos a tiritar de frio, então propus-lhe, como *pis aller*, fazer a travessia dos dois Lyskamm pelo caminho ordinário do cume, que já havia sido batido dois dias antes.

Encontrávamo-nos já sobre as primeiras vertentes, quando o horizonte se aclarou novamente. Foi a minha graça sobre o “passeio das senhoritas” ao qual nos estávamos a limitar, o que trouxe de volta o meu companheiro à nossa primeira vontade. À sua resposta: “Pois bem, vamos!”, descemos rapidamente até ao Lysjoch e ainda

mais além, desembocando no Grenzgletscher, quase intoxicados pela ideia da aventura em que estávamos agora empenhados. Eram seis em ponto quando chegamos à base da parede. Nem uma só nuvem, nada de vento. Luz clara, difundindo-se com calma e poderosa lentidão no céu e sobre as neves. Acima de nós, a vertente de gelo, implacável, uniforme, vertiginosa, desoladora. Pontas escarpadas de rochas lá no alto.

A base da parede está rodeada por uma profunda fenda permanente, com bordas traiçoeiras devido aos recentíssimos nevões. Circundamos com prudência, até à altura do flanco, onde encontramos uma passagem possível. Nó de segurança no machado para David que desce pela fenda, fiando-se numa zona cheia de neve; escala a borda oposta, endireita-se, está sobre a ladeira. Rapidamente junto-me a ele. E agora, à parede. A inclinação, desde o começo, é temível: não menos de 60°. Enfrento-a, coberta de neve fresca e aderente, na qual o machado e o gancho usados como apoio se prendem facilmente, o que nos enche de uma esperança, que pouco depois se desvanece: o declive, agora, não tolera mais do que uma desanimadora camada de neve, insuficiente para nos apoiarmos, mas por outro lado, suficiente para impedir que os crampons adiram firmemente ao gelo que se encontra debaixo. Além disso, encontramos gelo vivo, com escassos recortes



irregulares cobertos de neve aderente, por ter congelado durante a noite. Encontrávamo-nos plenamente envolvidos na empresa. Inútil a corda, inútil pensar em pegadas de segurança recíproca: não há maneira de fazer penetrar o machado e nem sequer um espigão. Igualmente excluída a possibilidade de nos apoiarmos: os entalhes da escalada e a solidez dos pontos de apoio naturais são insuficientes para suportar até mesmo o menor peso da “componente vertical” de um corpo inclinado. Inútil, também, tentar o ziguezague para reduzir a inclinação do itinerário – tão perigoso, que simplesmente avançar o pé entre o gelo quase vertical mantendo o outro pé o mais

firme possível, é um risco. Não nos resta senão ascender de maneira independente, de modo que se um cair, não arraste o outro para uma morte certa: lançando por cima o machado com todas as forças, para que esse mínimo de segurança e apoio permita à nossa agilidade poupar o trabalho de cortar o gelo, tão esgotante que nos desfaz os braços.

A visão da fenda inferior aberta, na qual nos poderíamos ter precipitado num momento de fraqueza, desapareceu. Encontrámo-nos agora sozinhos no meio da inexorável encosta gelada, abandonados a nós próprios, deixados apenas à nossa força e à nossa fraqueza. No alto, o céu é todo luminosidade e azul. Mais além do abismo, o Dufour, desnudo, poderoso, com as suas ásperas e negras cristas. Um silêncio não-humano, uma leveza do ar que torna subtis todas as percepções, e esta grande realidade, imutável, tranquila, resoluta, luminosa a toda à volta, constitui um estranho contraste com o estado de tensão do nosso espírito e com a própria sensação do perigo. Tal como sucedeu com o corpo, quase nenhum apoio também para o espírito: esta escalada não tem nada de variado, nada de “pitoresco”: monótona como um penhasco, como uma torrente, tem algo de fechado, quase diria de feroz, sem trégua: ela exige uma força pura, uma vontade pura, implacável, inflexível. Mas eis que pouco a pouco surge em

“ É o momento de aproveitar os cumes e as alturas, aqui, onde o olhar se torna cíclico e solar; onde as pequenas preocupações, das pessoas comuns, das lutas insignificantes da vida nas «planícies», desaparecem; onde nada mais existe além do céu e das livres e poderosas forças que reflectem a imensidão no coro titânico dos cumes. «Muitos metros acima do mar, muitos mais acima do humano» escreveu Friedrich Nietzsche.”

nós aquele estado automático característico e quase sobrenatural de segurança, de lucidez, que, nas grandes altitudes e junto ao perigo, flui depois da exaustão das primeiras forças e das primeiras impressões. Para cima e adiante, actuamos com dura firmeza, com uma estranha calma e precisão em todos os nossos movimentos. No alto, as primeiras rochas do flanco, sempre próximas e sempre distantes pela enganadora perspectiva das neves. Dirigimo-nos até elas em linha recta.

Quando finalmente lá chegamos, as nossas mãos, já algo congeladas, apesar das luvas, procuram pontos de apoio no gelo. O comprimento do machado atrapalha-nos, um machado mais pequeno poderia ter feito o trabalho. A inclinação não diminui em intensidade; não obstante, em contraste com a parede de gelo que, de tempos em tempos, vitrificada, encontramos entre rochas, aqui já se respira. Sobe-se rapidamente, sempre “de assalto”, descuidando a segurança recíproca com a corda, pois temíamos já ter demorado demasiado tempo. Um pedregulho sobre o qual me apoio, tomando-o por uma rocha saliente, desprende-se da parede de gelo e eu sigo com ele: é quase por um milagre que o machado subitamente me prende, justamente antes de dar o esticão à corda livre de David, que vai adiante. Único incidente: e francamente, nem o mínimo deslize, nem o mínimo afrouxamento numa aventura como esta, conduzida da maneira como a conduzimos, parece-me ser algo mais que um “acaso”.

O caminho que flanqueia a montanha está próximo de terminar. Os olhares que frequentemente se voltam instintivamente para o alto, interrogativamente, contemplam agora uma espécie de penhasco com seracs e estalactites iluminadas pelo Sol. À nossa esquerda, fragmentos de gelo caem a todo o momento, com uma velocidade temível, quase tocando a parede da montanha, cortando o ar com um ruído de projecteis. É melhor que nos apressemos. Não é necessário agarrarmo-nos aos seracs, podemos ir pela direita, onde o penhasco é menos íngreme.

E finalmente, à medida que nos aproximamos do topo, banhados pela luz do Sol, fazemos uma pausa para respirar

profundamente: diante de nós, a parede decresce rapidamente de inclinação – chega aos 45º – e, ainda melhor, tem uma boa camada de neve fresca, segura e tranquilizante. No alto, o cume! A forma trípode característica do Lyskamm Oriental está lá, ainda longe, mas claramente visível, exactamente na nossa direcção. Não poderíamos ter “mirado” melhor o nosso alvo. David, que estudou a nossa rota desde o Monte Dufour, está orgulhoso, e com razão. Não fazemos uma pausa, mas avançamos rapidamente. Aqui e ali, aparecem encostas e gelo duro, que transpomos seguindo os contornos das rochas escuras, bem mais cómodas que as anteriores, que não hesitamos em utilizar.

Às 11:30 estamos no topo. A nossa escalada durou exactamente cinco horas e meia. Não estamos insatisfeitos, considerando as condições da parede.

O dia tornou-se esplêndido, resplandecente. E agora, depois da acção, a contemplação.

É o momento de aproveitar os cumes e as alturas, aqui, onde o olhar se torna cíclico e solar; onde as pequenas preocupações, das pessoas comuns, das lutas insignificantes da vida nas “planícies”, desaparecem; onde nada mais existe além do céu e das livres e poderosas forças que reflectem a imensidão no coro titânico dos cumes. “Muitos metros acima do mar, muitos mais acima do humano” escreveu Friedrich Nietzsche.

O regresso não teve nada digno de menção: como as condições da neve nos impediram de fazê-lo directamente pela parede SO, à direita do chamado “Naso” (Nariz), como tínhamos planeado, cortando longitudinalmente o Lyskamm, fomos pela esquerda, pelo topo, até ao Lysjoch.

Ao fim de umas duas horas, estávamos na Gnifetti. Havíamos deixado, à nossa espera, duas coisas singularmente diversas, mas que por caminhos distintos, a certas alturas, concordantes entre si: uma garrafa de *White-Horse-Whisky* e um livro, um texto de ascese guerreira: o *Bhagavad-Gita*.

— Capítulo do livro “Meditações dos Cumes”

Resposta a uma insistência no absurdo

SEPTENTRIONIS LUX

O Sr. Julián Ramírez, secretário de um centro supostamente “evoliano” sediado na Argentina, assinou recentemente um documento em que nos acusa de falsificadores e de defendermos “atitudes absurdas”, no que ao pensamento tradicional evoliano se refere, apoiando-se maioritariamente no capítulo XI de *O Caminho do Cinábrio*. No entanto, a debilidade (e malícia) das acusações é tal, que nos é suficiente referir o mesmo capítulo de *O Caminho do Cinábrio* a fim de as refutar.*

Nós não somos racistas “biológicos”, nem temos dado a conhecer Evola como tal. Sempre concebemos a “raça” num sentido superior (como uma substância mais profunda e originária), e em conformidade com a imagem tradicional do homem, entendido como uma tri-unidade de *corpus*, *anima* e *pneuma* (espírito). Não há qualquer dúvida que a hierarquia de direito existente entre os três componentes do homem deriva da hegemonia da raça interior, tendo em conta a exterior. Não é menos certo também, e é aquilo em que sempre temos insistido, que a “pureza” racial se alcança quando as três raças estão em harmonia, expressando-se uma e vislumbrando-se a outra. (pág. 159 do referido capítulo).

Que o factor biológico (e cultural) terá de ser tido em conta, confirma-o o próprio Evola no mesmo capítulo (em referência ao *Manifesto da Raça* italiano aparecido em 1938) com as seguintes palavras: *Em Itália o racismo não tinha antecedentes de importância, também por causa dos antecedentes históricos de tal nação, e nem sequer encontrava aí um lugar propício. No entanto, foram motivos intrínsecos suficientemente legítimos que determinaram tal rumo. Sobretudo como consequência da criação do império africano e dos correspondentes novos contactos com os povos de cor, impunha-se um reforço do sentimento de distância e de consciência da própria raça em sentido genérico, para prevenir perigosas promiscuidades e tutelar um prestígio necessário. Esta tinha sido até então a linha rigidamente seguida pela Inglaterra, linha esta que se*

tivesse sido mantida pelos povos brancos teria tornado impossível o desencadear de rebeliões “anticoloniais” das quais, como que por uma justa Némesis, depois da II Guerra Mundial, a Europa debilitada iria sofrer as deletérias consequências (pág. 157). Escusado será dizer que isto continua a ter (e hoje mais do que nunca), no que à afluência massiva de população extra-europeia se refere, uma furiosa actualidade.

Evidentemente que por outra parte não se coloca em julgamento que as primeiras causas da “queda” são internas, mas também é necessário dizer-se que são os cruzamentos raciais que actuam como o principal catalisador da mesma. Isto está comprovado nos textos de Evola, onde se pode ler: *Pelo que seria inclusivamente possível considerar também um significado de catarse racial para as disciplinas (ascéticas) em questão, dado que, como se viu, aqueles elementos de estilo encontrámo-los nas origens como naturais a um tipo superior, que vários factores, e em primeiro lugar os cruzamentos, alteraram sucessivamente e fizeram declinar* (*Doutrina do Despertar*, cap. IV da segunda parte).

É verdade que, se a raça interior for suficientemente forte, a presença de um elemento externo (especialmente desejável se o mesmo pertencer a outro ramo do mesmo tronco racial), introduzido pelo cruzamento poderá actuar como um desafio e ter um efeito galvanizador; o que não é uma norma, mas sim algo aplicável, segundo Evola, ao caso de certas estirpes aristocráticas que tendem à degeneração como consequência de um regime prolongado de endogamia (cujo perigo mais evidente seria o de chegar a originar cruzamentos entre indivíduos com algum grau de parentesco).

Seja como for, insistimos uma vez mais na necessidade de se chegar à fase mais sombria da Idade das Trevas para sucumbir às imperantes forças dissolventes e solidarizar-se com o impulso de global “uniformidade”, racial incluída (o “caos étnico” sempre foi considerado um sintoma de

“Sempre concebemos a «raça» num sentido superior (como uma substância mais profunda e originária), e em conformidade com a imagem tradicional do homem, entendido como uma tri-unidade de «corpus», «anima» e «pneuma» (espírito).”

estado de crise geral, mas nunca como nas proporções actuais). A título de exemplo basta citar o seguinte texto do *Vishnu Purana*, livro VI, cap. I: *Os homens do Kali Yuga pretendem ignorar as diferenças raciais e o carácter sagrado do matrimónio (que assegura a continuidade de uma raça) (...) Durante o Kali Yuga, homens de qualquer origem casar-se-ão com mulheres de qualquer raça (...) e não se respeitará mais a linhagem dos antepassados.*

Fica assim claro que a concepção de “raça interior”, ao remeter-se para o domínio espiritual é, por isso mesmo, supra-individual por definição, quase, segundo Evola, como uma “ideia” platónica, ainda que empiricamente a mesma possa aparecer e reencontrar-se em primazia numa determinada raça física, numa determinada estirpe ou povo. No entanto, em *Revolta Contra o Mundo Moderno* (cap. IV da segunda parte), numa análise magistral da sucessão dos ciclos do mundo à luz de uma metafísica da história, Evola diz-nos que a expressão mais directa de dita primazia de um princípio espiritual, axial, áureo, encontra-se naquelas estirpes de directa procedência hiperbórea: *Entretanto, já antropológicamente deve considerar-se nas raças derivadas da estirpe boreal originária um primeiro grupo que se diferenciara por idiovariação, o que significa uma variação sem mistura, grupo composto principalmente pelas vagas da mais directa derivação ártica e que finalmente aparecerá nas várias veias de pura raça ariana; de seguida, um segundo grande grupo diferenciado por mistovariação, ou seja, por mistura com raças aborígenes do Sul ou Meio-dia, com raças protomongólicas e negróides e outras que provavelmente foram os resíduos degenerados dos habitantes de um segundo continente pré-histórico desaparecido, situado no Sul, designado segundo alguns por Lemuria.*

Pois bem, considerada de seguida – na mesma obra – esta questão à luz de uma morfologia das civilizações, temos que se deve distinguir, em síntese, um grande grupo portador da Luz do Norte (cuja expressão histórica mais directa se encontra nos povos indo-europeus, de directa ascendência circumpolar e paleoboreal – é notório a este respeito o estudo publicado por Tilak – e detentores, pelo menos em princípio, de toda a sua potencialidade), e outro

grande grupo, marcado pela mistura, que, procedente da Atlântida Meridional, se expandiu basicamente para ambas as margens do mediterrâneo e para o Próximo e Médio Oriente, portador, no melhor dos casos, da denominada Luz do Sul. Esta última caracteriza-se, segundo Evola, pela destruição da síntese ariana entre espiritualidade e virilidade; encontrando-se por um lado uma afirmação grosseiramente material e sensualista, ou ferozmente guerreira (assírios), do princípio viril, e por outro, uma espiritualidade desvirilizada, uma relação “lunar” e prevalentemente sacerdotal perante o divino, o *pathos* da culpa e da expiação (ou pelo menos uma relação de remissão e distância da “criatura” perante o seu Criador) e um contemplativismo escapista, por vezes de base naturalista-matemática.

Resulta pois que axiomáticamente a Tradição num sentido eminente, a Tradição Primordial, é de origem nórdica (hiperbórea). Neste contexto, o Norte detém um significado não apenas geográfico, mas também e sobretudo, ao mesmo tempo, metafísico (simbolismo do Centro e da Origem). Daí que as raças portadoras da Tradição Primordial (Luz do Norte) sejam ao mesmo tempo de filiação nórdica (*Airyanem-Vaêjô* ou “berço dos arianos”) e que o termo em sânscrito *âriya* seja concomitante com a noção de excelência (*areté*). Na sua mais alta acepção (Evola *dixit*) dito termo compreende em primeiro lugar o ideal de uma alta pureza biológica e uma nobreza da raça do corpo; em segundo lugar, a ideia de uma raça do espírito de tipo solar, com traços simultaneamente régios e sacros.

Com efeito, o símbolo ariano é solar, no sentido de uma pureza que é força e de uma força que é pureza, de uma natureza radiante que tem a luz em si mesma. Foi próprio dos *âriya* uma atitude afirmativa e heróica perante o divino. Por detrás dos seus símbolos mitológicos, solicitados ao céu resplandecente, escondia-se o sentido da “virilidade incorpórea da luz” e da “glória solar”, que significa uma virilidade espiritual vitoriosa. Em relação a isto, os arianos tiveram como ideal característico mais o régio que o sacerdotal, mais o guerreiro da afirmação transfigurante que o do devoto abandono, mais o do *ethos* que o do *pathos*. Nesta base, a ideia do *regnum* tinha um carácter sacro, assim como também universal (*Imperium*, reflexo

“Nós, como europeus, simplesmente reivindicamos o nosso direito e consideramos nosso dever seguir uma via tradicional conforme à nossa natureza e vocação, de carácter activo-heróico.”

histórico do centro metafísico concebido como o domínio do “Senhor do Mundo”). No seu conjunto, trata-se de um classicismo do domínio e da acção, de um amor pela claridade, pela diferença e pela personalidade, de um ideal olímpico da divindade e da supra-humanidade heróica, junto a um *ethos* da fidelidade e da honra, que caracterizam o espírito ariano.

Por outro lado, que os termos “comunidade branca”, “ariana” ou “indo-europeia” são sinónimos obtém confirmação, por parte de Evola, na página 162 do mesmo *O Caminho do Cinábrio* (em referência à sua obra *Síntese da Doutrina da Raça*), a propósito de que, uma vez reconhecidas as unidades elementares no seio do dito tronco (raça mediterrânica, nórdica, dinárica, eslava, etc.), e assim como na Alemanha a raça com direito a predominar e a deixar a sua marca no resto da nação é a nórdico-ariana, na Itália a indicada para ser reconhecida como a raça central e guia seria a denominada ariano-romana, depois de purificada e rectificadora (sobretudo como atitude e modo de sentir e reagir) em relação à componente “mediterrânica”. *O problema da elite definia-se como o de uma classe dirigente que, para além de ter autoridade, prestígio e poder para a sua função, se apresentasse como a encarnação de um tipo de humanidade superior, possivelmente na plenitude própria de uma unidade de raça interna e de raça externa* (pág. 163). Sabemos que de seguida, e infelizmente, a Guerra foi perdida, e tornar-se-ia mortalmente perigoso insistir em tais temáticas, além do rebaixamento generalizado (e “uniformista”) de nível que ocorreu mundialmente depois da mesma.

O que não impediu que Evola continuasse a reconhecer, inclusivamente no “racismo histórico”, uma instância anti-igualitária na qual é reafirmado o princípio da diferença: *diferença tanto entre as distintas estirpes e povos, como entre os elementos de um mesmo povo (...) O mesmo opunha-se à ideologia iluminista-democrática que proclamava a identidade e a mesma dignidade de todo o ser que possuía semblante humano* (pág. 160). A isto temos que acrescentar que o termo ariano, sendo certo que originariamente era sinónimo de *dvija* (em sânscrito “regenerado” ou “nascido duas vezes”, uma por nascimento natural

e a outra por nascimento sobrenatural através da iniciação), também tinha um significado espiritual, aristocrático e racial, e assim como tudo aquilo que encontra via de expressão no seio da Manifestação está marcado por qualidades diferenciadoras, cada tipo racial está caracterizado por potencialidades internas definitórias susceptíveis de actualização através das vias e vocações espirituais que lhes são próprias (Luz do Norte e Luz do Sul em primeira instância, no que nos diz respeito, deixando de lado as naturezas xamânico-totémicas e/ou animistas). Indubitável é também que, diferentemente do catolicismo como exemplo de religião “universalista”, Evola afirma sustentar uma doutrina que *também no plano do espírito afirma o princípio da desigualdade dos seres humanos* (*O Caminho do Cinábrio*, pág. 165).

Por tudo isto e no final de contas, nós, como europeus, simplesmente reivindicamos o nosso direito e consideramos nosso dever seguir uma via tradicional conforme à nossa natureza e vocação, de carácter activo-heróico (Luz do Norte, na qual se enquadram, certamente, todos os alinhamentos operativos aparecidos ao longo da obra evoliana); ao mesmo tempo que reconhecemos e recomendamos a outros grupos humanos, em conformidade com a sua resultante definitória e interna potencialidade, o que lhes é próprio.

Ocupar-se do tema da raça implica penetrar no domínio do contingente, devido à dimensão psicofísica em que se há-de manifestar a raiz espiritual e sem a qual não poderia falar-se propriamente de “raça”, mas isso não significa que ocupar-se da Doutrina da Raça (no sentido integral apontado acima) obedeça a uma pura contingência, como parece que nos querem fazer crer.

Tratar como “contingente” o que foi escrito por Evola a este respeito implicaria classificar sob esse epíteto não só escritos chave como *Síntese da Doutrina da Raça*, como também outras obras fundamentais como *Revolta Contra o Mundo Moderno* (continuamente revista e melhorada pelo nosso autor ao longo da sua vida, na qual a distinção entre Luz do Norte e Luz do Sul em relação às diferentes raças e civilizações constitui um dos seus eixos fundamentais), *Doutrina do Despertar* (e a arianidade da mesma na

sua dupla vertente racial e espiritual) ou *O Mistério do Graal*, para citar apenas algumas, além de inúmeros artigos e ensaios aparecidos em diferentes meios.

Para terminar, e em relação ao “fundamentalismo islâmico” (e por extensão ao catolicismo, ambos nítidas expressões da Luz do Sul, ou religiosidade lunar-fideísta), declaramos uma vez mais que o domínio iniciático (esotérico-realizador) e o religioso (exotérico-fideísta) pertencem a ordens diferentes, e que em todo o caso o menor deve ser dependente do maior e não o inverso. O próprio Evola ergue-se como um claro exemplo disso mesmo, pois jamais ao longo da sua vida se refugiou por baixo de alguma forma religiosa. Rejeita explicitamente a *necessidade de um exoterismo tradicional*, tanto mais que afirma que *não existem formas positivas (religiosas) dadas, que tenham um sentido e uma verdadeira legitimidade na qual hoje nos possamos apoiar*, e que uma “sacralização” da vida exterior e activa pode apenas acontecer sobre a base de uma livre e autêntica orientação interior em direcção à transcendência (imanente), e já não em direcção a um ou outro preceito moral ou religioso. E adverte expressamente contra os “conformismos tradicionalistas” que derivam da adesão aos exoterismos ou religiões, quaisquer que elas sejam (*O Caminho do Cinábrio*, cap. XIV).

Quanto à ilusória apresentação dos países árabes como baluartes da Tradição, no mesmo capítulo de *O Caminho do Cinábrio* lemos: *E se no Islão não se pode negar a presença de alguns centros iniciáticos sufis, esta presença não impede em nada que os países árabes “evoluam” de forma irresistível num sentido modernista, progressista e antitradicional* (pág. 217).

Acerca de supostas alianças católico-islâmicas capazes de actuar sobre o “mundo moderno” e modificar de alguma maneira a situação geral do mundo, Evola declara claramente e sem rodeios, remetendo-se à sua experiência e a uma concepção realista da situação geral, o seu convencimento de que *nada se pode fazer para provocar uma modificação de relevo nessa situação, para actuar sobre processos que depois dos últimos desmoronamentos, têm já um rumo desenfreado* (pág. 207).

Os que conhecem realmente a sua obra, sabem muito bem que Evola lutou durante toda a sua vida para promover o renascimento da arianidade do espírito indo-europeu, que por muito fraco que hoje possa parecer externamente, encerra nas suas potencialidades internas definitórias a capacidade de despertar e actualizar-se, como



dissemos acima, através das vias e vocações espirituais que lhe são próprias. E mais, diríamos que este é precisamente o rasgo característico definatório da concepção evoliana diante de outros tradicionalismos “universalistas” de carácter lunar-contemplativo, e tentar despojar a sua doutrina (entendida como uma actualização contemporânea dos conteúdos da Tradição Primordial) de tudo o que implicam as suas referências à Luz do Norte e à Luz do Sul, sem ir mais longe (para não falar da pretensão de conduzir a sua operatividade ao terreno da religiosidade, quer seja católica ou islâmica “fundamentalista”), equivaleria a toda uma mutilação manipuladora da obra do nosso autor, e a reduzi-lo a uma espécie de “Schuon”, mas com a diferença de pretender não necessitar de uma filiação iniciática regular – no caso dos “católicos” pelo menos, que carecem totalmente da mesma – na qual tanto insistem esse tipo de autores.

Inqualificável parece-nos também, nesta ordem, a insistência destes senhores “evolianos” em qualificar de “acto heróico” certos feitos como os “atentados” às torres gémeas (independentemente da opinião que cada um possa ter acerca da verdadeira natureza dos mesmos). Esses mesmos senhores que não hesitam em qualificar-nos, simplesmente porque não vemos as coisas como eles, com clara intencionalidade tendenciosa e ofensiva, tanto de meros “nazis” como de “sionistas”, às vezes simultaneamente no mesmo texto. “Um pouco de coerência por favor”.

— Texto publicado *on-line* no blogue Septentrionis Lux (<http://septentrionis.wordpress.com>) em 07/03/2014.

* Texto publicado no nº 4 da 1ª série deste Boletim.



**UMA
CORRENTE
SÓ É
TÃO
FORTE
QUANTO
O SEU
ELO
MAIS
FRACO**

