



GNOSE ATIVA E PASSIVIDADE MÍSTICA: ÊXTASE E INICIAÇÃO NO PENSAMENTO TRADICIONALISTA DE RENÉ GUÉNON E JULIUS EVOLA

Active gnosis and mystical passivity: ecstasy and initiation in the traditionalist thought of René Guénon and Julius Evola

Alexandre Sugamoto e Silva*
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

Ewerton Alípio Souza de Macêdo**
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
DOI: 10.29327/256659.16.2-14

RESUMO:

Este artigo analisa a distinção doutrinária entre iniciação e misticismo estabelecida pela Escola Tradicionalista, focando nas contribuições de René Guénon e Julius Evola. Ambos os autores rejeitam o êxtase místico como via legítima de realização espiritual, caracterizando-o como fenômeno passivo, transitório e vulnerável a enganos do plano psíquico. Guénon fundamenta sua crítica na oposição entre conhecimento intelectual ativo e devoção sentimental passiva, exigindo transmissão regular por organizações tradicionais. Evola radicaliza essa distinção ao polarizá-la em termos de via heroica solar versus via devocional lunar, enfatizando a conquista volitiva e o domínio energético. A divergência entre ambos se manifesta na questão da auto-iniciação: Guénon a rejeita categoricamente, enquanto Julius Evola admite exceções raras. O artigo demonstra como o Perennialismo valida o êxtase apenas como resultado estável da gnose, contrastando com abordagens fenomenológicas contemporâneas. Conclui-se que a produção tradicionalista permanece insuficientemente estudada pelas ciências da religião, embora ofereça instrumental conceitual relevante para distinguir fenômenos que a fenomenologia tende a homogeneizar.

Palavras-chave: Tradicionalismo; Iniciação; Misticismo; Êxtase.

* Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). E-mail: sugamoto@gmail.com.

** Mestre em Linguística pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: ewertonalipio@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Escola Perennialista, também conhecida como Escola Tradicionalista¹ ou simplesmente Perennialismo, articulada no século XX por autores como René Guénon, Frithjof Schuon, Ananda K. Coomaraswamy e Julius Evola, constituiu-se como uma corrente de pensamento dedicada à enunciação e explicação da *philosophia perennis*. Esta filosofia- que não é filosofia conforme a conhecemos no sentido corrente²- é definida como a verdade metafísica essencial, atemporal e universal que se manifesta de forma coerente e consistente em todas as formas tradicionais autênticas e nas diversas escrituras reveladas, desde os Vedas e o Corão aos Evangelhos. O projeto tradicionalista, portanto, transcende o estudo fenomenológico das religiões, estabelecendo-se como uma metodologia doutrinária e ontológica para a compreensão da Realidade Suprema, ou Princípio, que chega até os povos por meio da Tradição.

As ideias dos perennialistas dialogam em alguma medida com a *philosophia perennis* dos neoplatonistas renascentistas (Sedgwick, 2009, p. 23), a *prisca theologia* hermética e outras vertentes que concebem uma *catena aurea*, ou uma corrente dourada, que se deriva de uma tradição primeva. Eles defendem que existe uma Tradição Primordial à qual todas as religiões e tradições espirituais verdadeiras conectam-se por meio de seus respectivos esoterismos. A crise espiritual do mundo moderno estaria relacionada ao esvaziamento do núcleo esotérico das religiões (que se tornariam cascas exotéricas sem conteúdo profundo) e a consequente perda de contato com a Tradição Primordial. A vertente perennialista de pensamento (não só de Guénon) e suas críticas ao mundo moderno influenciaria, em variados graus, nomes como Aldous Huxley, Príncipe Charles, André Gide e T. S. Eliot, entre outros (Sedgwick 2009, p. 15-16; 109-117)

Faríamos bem em compreender o que se entende por conceito de tradição, uma vez que este é geralmente negado, deturpado ou mal compreendido. Não tem nada a ver com cor local ou costumes populares, nem com curiosas atividades locais coletadas por estudiosos de folclore. Está relacionado com as origens: a tradição é a transmissão de um complexo de meios estabelecidos para facilitar nossa compreensão dos princípios

¹ Embora não constitua uma escola formal no sentido institucional, esse grupo de pensadores compartilha a defesa da existência de uma “Tradição primordial” comum a todas as grandes religiões, a centralidade dos princípios metafísicos imutáveis e uma crítica radical à modernidade secularizada, ao materialismo e ao cientificismo.

² Mas então, uma tal filosofia, para a qual não há «verdades eternas», deve logicamente recusar qualquer valor, não só à metafísica como à religião; é o que acontece realmente, porque a religião, no verdadeiro sentido da palavra, é aquilo a que Bergson chama «religião estática», na qual não vê mais do que uma «efabulação» imaginária; e quanto à sua «religião dinâmica», a verdade é que não se trata de nenhuma religião (Guénon, 1984, p. 209).

imanescentes da ordem universal, uma vez que não foi concedido à humanidade compreender, sem auxílio, o significado de sua existência (Benoist, 1988, p. 20).

O surgimento e a relevância desta Escola no panorama intelectual do século XX e XXI estão intrinsecamente ligados a uma crítica radical e sistemática da civilização ocidental moderna. Guénon, em particular, argumentava que o mundo moderno é fundamentalmente "anti-tradicional" e, por via de consequência, anti-religioso, não por negar ideias ou credos específicos, mas sim por não possuir nenhuma conexão ontológica com a Tradição. A modernidade, ao substituir a Tradição por "dogmas" de base meramente racional ou sentimental, ou por abordagens que reduzem o domínio espiritual a categorias psicológicas e sociológicas, conduz inevitavelmente à confusão e à degeneração dos caminhos espirituais legítimos (Guénon, 1984, p.116).

No âmbito das ciências antropológicas, os conceitos de iniciação e êxtase ocupam posição central na compreensão dos fenômenos religiosos e das estruturas rituais que organizam as sociedades tradicionais. A iniciação, enquanto categoria analítica, foi sistematizada pioneiramente por Arnold van Gennep em sua obra seminal *Les Rites de Passage* (1909), na qual o etnólogo francês identificou uma estrutura tripartite comum aos rituais de transição: separação, margem (ou liminaridade) e agregação. Van Gennep demonstrou que os ritos de passagem, dos quais a iniciação constitui o exemplo paradigmático, operam como mecanismos sociais de transformação do status do indivíduo, marcando sua transição de uma categoria social a outra. A fase liminar, caracterizada pela suspensão temporária das estruturas sociais ordinárias, constitui o momento crítico no qual o iniciando, despojado de sua identidade anterior e ainda não investido da nova, ocupa posição ambígua e potencialmente perigosa para a ordem social.

Mircea Eliade, historiador das religiões cuja obra exerceu profunda influência sobre a antropologia, dedicou atenção especial aos ritos de iniciação em *Rites and Symbols of Initiation* (1958) e ao êxtase xamânico em *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1964). Eliade argumentou que a iniciação constitui fenômeno universal, presente em todas as sociedades tradicionais, e que possui dimensão ontológica irreduzível ao social: o iniciando não apenas muda de status social, mas experimenta morte e renascimento simbólicos, acedendo a um modo de ser qualitativamente distinto. Para Eliade, os ritos de iniciação revelam a estrutura do

sagrado e a concepção tradicional do tempo, na qual o ritual reatualiza eventos primordiais, permitindo ao iniciando participar do tempo mítico das origens.

O êxtase, por sua vez, constitui técnica arcaica de acesso ao sagrado, especialmente desenvolvida no xamanismo, no qual o praticante experimenta ascensão celeste ou descida aos infernos, estabelecendo comunicação com entidades espirituais. Eliade distingue o êxtase xamânico, caracterizado pela viagem da alma fora do corpo, da possessão, na qual entidades externas ocupam o corpo do praticante. Embora essa distinção tenha sido criticada por antropólogos posteriores, ela influenciou decisivamente os estudos sobre estados alterados de consciência em contextos rituais.

A iniciação, em perspectiva antropológica, constitui assim processo complexo que articula transformação social, psicológica e cosmológica. Os ritos iniciáticos operam como uma espécie de pedagogia corporal e simbólica, inscrevendo no corpo e na memória do iniciando os valores, conhecimentos e identidades que definem sua nova posição social. O êxtase, quando presente nos contextos iniciáticos, funciona como técnica de acesso a conhecimentos esotéricos, legitimação de autoridade religiosa e transformação da subjetividade.

A antropologia, ao analisar esses fenômenos, busca compreendê-los em sua especificidade cultural, evitando generalizações universalistas e atentando para as relações de poder, as dinâmicas de gênero e as funções sociais que os constituem. A diversidade de formas que a iniciação e o êxtase assumem em diferentes sociedades, desde os ritos de puberdade nas sociedades tribais até as iniciações em sociedades secretas, passando pelas ordenações sacerdotais e pelas iniciações xamânicas, revela a plasticidade desses fenômenos e sua capacidade de articular múltiplas dimensões da experiência humana.

Os perenialistas, no entanto, entendem a iniciação e o êxtase em claves muito diferentes. De acordo com eles, no contexto de crise e degeneração do mundo moderno, torna-se imperativo distinguir rigorosamente as vias legítimas de realização, que conduzem à Realidade Absoluta, daquelas que, embora busquem o supranormal, permanecem presas a planos inferiores da manifestação. Uma das teses que unifica a obra desses pensadores reside na distinção doutrinária e hierárquica estabelecida entre a Iniciação e o Misticismo, especialmente no que tange à natureza, ao estatuto e à estabilidade do êxtase. A Iniciação é vista como a via de Realização Metafísica integral, um caminho ativo, volitivo, metódico e voltado para o Conhecimento (*Gnosis*).

Em contraste, o Misticismo é normalmente categorizado pelos perenialistas como uma via de devoção passiva e afetiva, insuficiente para a liberação final e, o que é mais perigoso, um caminho em que o êxtase, enquanto fenômeno de ruptura, está sujeito a enganos e a critérios de legitimação que o desqualificam como via de conhecimento estável. Operando quase que como uma "contracorrente" ao pensamento moderno, os perenialistas exigem que a análise do êxtase seja de ordem ontológica e epistemológica, num sentido superior, rejeitando, assim, as abordagens fenomenológicas, psicológicas ou neurológicas "profanas" adotadas pela ciência contemporânea.

O presente artigo visa analisar a arquitetura dessa distinção, focando no contraste doutrinário entre René Guénon e Julius Evola. A análise será conduzida a partir das obras *Aperçus sur l'initiation* (1946) e *Lo Yoga della Potenza* (1949), complementada por outros textos dos autores e pelas críticas acadêmicas pertinentes ao tema. O objetivo é demonstrar como o Perenialismo rejeita o êxtase místico transitório, validando o estado extático apenas como o resultado estável da *Gnosis* e da superação do domínio anímico.

RENÉ GUÉNON: A INICIAÇÃO COMO REALIZAÇÃO METÓDICA E O PERIGO DA PASSIVIDADE MÍSTICA

René Guénon (1886–1951) foi um intelectual francês nascido em Blois, que se tornou uma das figuras mais influentes do pensamento esotérico do século XX. Inicialmente ativo em círculos ocultistas e teosóficos de Paris, Guénon rapidamente rompeu com o que considerava "pseudo-espiritualidade", dedicando-se à exposição doutrinária das verdades metafísicas universais. Suas primeiras grandes obras o estabeleceram como o principal teórico da Filosofia Perene (*philosophia perennis*). Convertido ao Islã e adotando o nome de Sheikh 'Abd al-Wāḥid Yaḥyá, ele se mudou para o Cairo, Egito, onde viveu em reclusão até sua morte em 1951, consolidando sua reputação como um crítico radical da modernidade ocidental.

Guénon é a figura fundacional que estabeleceu a distinção categórica entre a via iniciática e a via mística, fornecendo o arcabouço doutrinário para a crítica perenialista.

[...] nesse caso, não se pode, com efeito, tratar-se de um esforço ou de trabalho pessoal comum, que o místico nunca terá que efetuar, e do qual ele deverá mesmo se poupar cuidadosamente, como de algo que esteja em oposição a sua "via", enquanto que, ao contrário, no que diz respeito à iniciação, e em razão do seu caráter "ativo", tal trabalho constitui outra condição não menos estritamente necessária que a primeira, e sem a

qual a passagem da “potência” ao “ato”, que é propriamente a “realização”, não poderia ser cumprida de forma alguma (Guénon, 1946, p.18, tradução nossa).

O rigor metodológico dessa separação não é meramente nominal, pois serve para demarcar o domínio genuinamente metafísico em oposição às manifestações do plano psíquico (anímico). Em seu livro *Considerações sobre a Iniciação (Aperçus sur l'initiation-1946)*, o autor francês define a Iniciação como a transmissão de uma "Influência Espiritual" por meio de um rito, que confere a potencialidade para a realização efetiva dos estados superiores do Ser. Este é um processo de "transmutação" e um caminho essencialmente “ativo”. A via iniciática tem como meta o conhecimento da identidade essencial com o Princípio Divino, sendo, portanto, uma via gnóstica (*Jñāna* ou *Sophia*). Guénon enfatiza que, ao contrário do misticismo, a iniciativa da "realização" cabe ao indivíduo, sendo executada metodicamente e sob um controle rigoroso, embora a superação das possibilidades individuais exija o auxílio da Influência Espiritual. Este critério estabelece a necessidade de adesão a uma "cadeia iniciática" ou linhagem esotérica, excluindo o que tem origem meramente humana.

Nesse sentido, Guénon (1946, p. 89-100) também desdenha da filosofia, sobretudo a moderna e Ocidental, enquanto mediadora entre o indivíduo e os graus superiores do Ser, em razão dessa disciplina, ao menos no entendimento europeu, tencionar reduzir tudo ao raciocínio discursivo. Taxativo, o pensador francês considera a filosofia avessa a qualquer possibilidade de compreensão do simbolismo, que é de uma ordem muito superior à do raciocínio, ou seja, a filosofia é “obra puramente humana” e, por conseguinte, fragmentária (Guénon, 1946, p. 90). O simbolismo, por seu turno, procederia de um mandato supra-humano, sendo considerado uma expressão da ciência sagrada e, assim, teria um estatuto superior a todas as especulações filosóficas. O simbolismo, com efeito, é um meio de expressão que se liga diretamente ao conhecimento intuitivo e intelectual, e não ao conhecimento racional.

Se houver considerações que, mesmo assim, alguns achem obscuras, é porque elas estão demasiado afastadas dos seus hábitos mentais, estranhos a tudo o que lhes foi inculcado pela educação que receberam e pelo meio em que vivem. Contra isso nada podemos fazer, porque há coisas para as quais o modo de expressão puramente simbólico é o único possível e, por conseguinte, nunca serão compreendidas por aqueles para quem o simbolismo é letra morta.

Lembramos, aliás, que este modo de expressão é o veículo indispensável a todo o ensino de ordem iniciática. Mas, sem falar sequer do mundo profano, cuja incompreensão é evidente e, de certo modo, natural, basta dar uma vista de olhos aos vestígios de iniciação que persistem no Ocidente e verificar o que algumas pessoas, na falta de “qualificação” intelectual, fazem dos símbolos que são propostos à sua

meditação para ter a certeza de que elas — sejam quais forem os títulos de que estão revestidas e os graus iniciáticos que receberam “virtualmente” — nunca chegarão a penetrar no verdadeiro sentido, mesmo do menor fragmento da geometria misteriosa dos “Grandes Arquitectos do Oriente e do Ocidente” (Guénon, 1984, p.14).

Aqui o termo “intelectual” (“*intellectuel*”) não supõe a instância do raciocínio, mas a faculdade supraindividual de intelecção pura, que corresponde ao *buddhi* (em sânscrito), isto é, a capacidade de conhecer as realidades metafísicas sem a mediação do pensamento discursivo. Em algumas passagens de sua obra, o pensador francês também se vale do termo Intelecto no mesmo sentido usado pelos hermetistas. O conceito de intelecto ocupa posição central na filosofia hermética antiga, sendo designado pelo termo grego νοῦς (*nous*). Este conceito apresenta raízes platônicas, embora tenha sido reelaborado no contexto do hermetismo alexandrino dos séculos I a III d.C., incorporando também elementos do estoicismo. A compreensão hermetista do *nous* articula dimensões ontológicas, soteriológicas e epistemológicas, configurando-se como elemento fundamental para a ascensão espiritual e o conhecimento divino. No *Corpus Hermeticum*, o *nous* é apresentado como dádiva divina concedida à humanidade. Conforme a tradução de Lira (2021) do *Corpus Hermeticum* 12.12-14a, o texto hermético estabelece que “Deus agraciou ao homem, dentre todos os viventes mortais, com estes dois dons: com o *nous* e com o *logos*, equivalentes à imortalidade” (p. 312). Esta passagem evidencia a centralidade do intelecto na antropologia hermética, associando-o diretamente à possibilidade de transcendência da condição mortal.

A estrutura hierárquica da realidade hermética posiciona o *nous* como mediador entre o divino e o humano. Segundo o mesmo tratado, “a alma está no corpo; e o *nous*, na alma; e o *logos*, no *nous*; portanto, Deus é pai de todos. Sendo assim, o *logos* é a imagem e o *nous* de Deus” (*Corpus Hermeticum* 12.12-14a, tradução de Lira, 2021, p. 312). Esta cosmologia estabelece uma cadeia ontológica em que o intelecto humano participa da natureza divina, mas sempre de forma ativa e ordenada.

A necessidade de um método rigoroso e de uma transmissão autêntica impõe que o processo iniciático seja, para Guénon, essencialmente hierarquizado. A jornada ativa do indivíduo é insuficiente por si só e depende de uma condição externa e fundamental: a vinculação a uma organização tradicional regular. Guénon é categórico ao afirmar a impossibilidade da auto-iniciação, considerando-a uma “contradição nos termos”, pois a iniciação, em seu sentido etimológico de “entrada” ou “começo”, equivale a um “segundo

nascimento" que requer uma causa externa. Essa causa é a "transmissão de uma influência espiritual" por parte da organização, que atua como o *Fiat Lux* cosmogônico, iluminando o "caos" das potencialidades individuais e ordenando-as para o desenvolvimento. Essa transmissão confere a "regularidade" ao processo, em oposição à natureza "irregular" e anômala do misticismo.

Para retornar ao que foi o ponto de partida desta digressão, diremos que é necessário que o indivíduo não tenha apenas a intenção de ser iniciado, mas que seja "aceito" por uma organização tradicional regular, dotada de qualidade para lhe conferir a iniciação, isto é, para lhe transmitir a influência espiritual sem a qual lhe seria impossível, apesar de todos os seus esforços, libertar-se das limitações e entraves do mundo profano. Pode ocorrer que, em razão de seu defeito de "qualificação", sua intenção não encontre resposta alguma, por mais sincera que possa ser, pois não é essa a questão; em tudo isso não se trata absolutamente de "moral", mas unicamente de regras "técnicas" referentes a leis "positivas" (repetimos esta palavra por falta de encontrar outra mais adequada) que se impõem com uma necessidade tão inelutável quanto, em outra ordem, as condições físicas e mentais indispensáveis ao exercício de certas profissões (Guénon, 1946, p.26, tradução nossa)

Embora a iniciação, de acordo com o pensador francês, tenha por objetivo fundamental transcender as limitações da condição humana individual, seu processo necessariamente parte da constituição concreta do indivíduo, considerado em seus aspectos superiores e qualitativos. Dessa premissa deriva a multiplicidade de vias iniciáticas, cada uma empregando métodos específicos como suportes adequados às diferentes naturezas individuais. Tais diferenças, contudo, tornam-se progressivamente menos relevantes à medida que o ser avança no caminho iniciático, convergindo para uma meta comum a todos os iniciados. A eficácia dos métodos empregados depende de sua correspondência efetiva com a natureza dos seres aos quais se aplicam.

Seguindo o princípio de progressão do mais acessível ao menos acessível, do exterior ao interior, tais métodos devem fundamentar-se na atividade pela qual a natureza do indivíduo se manifesta externamente. Para que uma atividade desempenhe esse papel, é necessário que ela expresse autenticamente a natureza interior do indivíduo, estabelecendo-se assim uma questão de qualificação no sentido propriamente iniciático. Em condições normais, essa qualificação deveria constituir requisito para o exercício do ofício.

Isto [a qualificação] diz respeito igualmente à diferença fundamental que separa o ensino iniciático, e mesmo mais geralmente todo o ensino tradicional, do ensino profano: o que é simplesmente «aprendido» do exterior não tem aqui valor algum, qualquer que seja a quantidade das noções acumuladas (porque também nisto, o

carácter quantitativo aparece nitidamente no «saber» profano); trata-se de «despertam as possibilidades latentes que o ser traz consigo (e é esse, no fundo, o verdadeiro significado da «reminiscência» platónica) (Guénon, 1984, p. 60)

O núcleo da crítica guenoniana ao misticismo reside em seu carácter essencialmente passivo. O místico permanece em estado de pura receptividade, dependente da Graça divina, e sua experiência manifesta-se no plano do sentimento e da alma, sem alcançar o domínio propriamente intelectual. Esta ausência de metodologia rigorosa e o abandono passivo à influência externa resultam na incapacidade de o místico alcançar a Realização Intelectual estável, que constitui a meta da via iniciática. Para Guénon, é precisamente essa passividade que torna o praticante vulnerável a enganos do plano sutil ou anímico, confundindo estados psíquicos com experiências espirituais autênticas.

A degeneração da compreensão doutrinária conduz à indistinção entre o estado místico e fenômenos meramente psíquicos, próprios de "médiuns e outros sensitivos" (Guénon, 1946, p. 19), ou mesmo a patologias clínicas. O êxtase místico, enquanto fenômeno de ruptura, constitui, na melhor das hipóteses, um acidente transitório, jamais a meta, que é a estabilidade permanente no estado de Realização.

Em contraste, a via iniciática caracteriza-se pela atividade metódica e pela transmissão regular de uma influência espiritual por meio de organizações tradicionais. A iniciação, embora vise transcender as limitações individuais, parte necessariamente da constituição concreta do indivíduo em seus aspectos qualitativos superiores. Dessa condição deriva a diversidade de vias iniciáticas, cada uma empregando métodos correspondentes às diferentes naturezas individuais. A eficácia dos métodos depende de sua adequação à natureza dos indivíduos, seguindo progressão do exterior ao interior, fundamentando-se na atividade pela qual essa natureza se manifesta externamente. Para que uma atividade cumpra esse papel, deve expressar autenticamente a natureza interior, estabelecendo-se assim questão de qualificação iniciática que, em condições normais, deveria constituir requisito para o exercício do ofício.

As iniciações de ofício, historicamente vinculadas às corporações artesanais e guildas medievais, exemplificam esse princípio. O ofício era concebido como suporte para a realização espiritual, na medida em que a prática do ofício traduzia e desenvolvia as qualificações interiores do artesão. A regularidade da transmissão garantia que o conhecimento não fosse meramente "aprendido" do exterior, acumulado quantitativamente como no saber profano,

mas que despertasse possibilidades latentes no ser, correspondendo ao sentido profundo da reminiscência platônica. A degeneração das organizações iniciáticas de ofício no mundo moderno, reduzidas a associações profanas ou a sincretismos pseudo-esotéricos, ilustra a perda da compreensão desse princípio fundamental: a iniciação exige não apenas qualificação individual, mas também regularidade da cadeia de transmissão, sem a qual o processo degenera em misticismo irregular ou em mero psiquismo.

Essa exigência de regularidade distingue radicalmente a via iniciática da via mística. Enquanto o místico depende de uma Graça que pode ou não se manifestar, o iniciado integra-se a uma cadeia de transmissão que remonta à origem tradicional, recebendo uma influência espiritual que, embora transcenda o plano individual, opera de forma metódica e controlada. A ausência dessa regularidade conduz inevitavelmente à confusão entre estados autênticos e ilusões do plano psíquico, confusão que caracteriza, segundo René Guénon, grande parte do espiritualismo moderno.

JULIUS EVOLA: A CONQUISTA HEROICA (KSHATRIYA GNOSIS)

Julius Evola (1898–1974), filósofo e controverso esoterista italiano, intensificou a distinção de Guénon ao polarizá-la em termos de realização ativa (*kshatriya gnosis*) e passividade devocional. Evola associa o misticismo à via lunar e feminina, opondo-o drasticamente à via solar, ativa e heroica, considerada essencial para a realização espiritual.

A chamada Iniciação Heroica é analisada em sua obra seminal sobre o Tantra, *Lo Yoga della Potenza* (1949), traduzida em inglês como *The Yoga of Power* (Evola, 1992). Evola desenvolve o conceito de Iniciação Heroica (*iniziazione eroica*) como via de realização espiritual fundamentada na ação volitiva e no domínio soberano da consciência. Essa concepção distingue-se radicalmente tanto da via contemplativa quanto da via devocional. A Iniciação Heroica corresponde ao que Evola identifica como a via *kshatriya*, própria da casta guerreira, em oposição à via brahmânica, de caráter contemplativo. Enquanto a via brahmânica enfatiza o conhecimento metafísico alcançado pela contemplação e pela renúncia, a via heroica privilegia a ação transformadora e a conquista ativa dos estados superiores do ser. Essa distinção reflete diferenças ontológicas nas naturezas individuais.

A Iniciação Heroica exige esforço volitivo direcionado à Realização do Ser, refutando o abandono passivo característico do misticismo devocional. A perspectiva evoliana requer que a consciência interna se mantenha ativa e soberana durante todo o processo de transmutação, não se entregando passivamente a forças externas, mas dominando-as e integrando-as. Esta ênfase na vontade, que Evola associa à noção nietzschiana de Vontade de Poder, embora reinterpretada em chave metafísica como Vontade de Ser, transfigura a distinção guenoniana entre Conhecimento e Sentimento em uma distinção entre Domínio e Rendição.

O método tântrico busca deliberadamente tais experiências [esotéricas] com o objetivo de alcançar uma liberdade superior. O segredo de sua eficácia reside na capacidade de transformar a passividade em atividade. Sempre que uma paixão ou um impulso se manifesta como uma onda ascendente, não se deve reagir nem suportá-la passivamente, mas sim abrir-se e identificar-se ativamente com ela, preservando, contudo, uma parcela de força interior, de modo a não ser arrastado, mas permanecer em controle da situação. Esse estado é progressivamente intensificado, trazendo à superfície as raízes profundas da experiência (Evola, 1992, p.64, tradução nossa)

No contexto das tradições orientais que ele examinou, a iniciação (*dīkṣā*) é concebida como uma técnica de controle energético. O êxtase não é, para Evola, uma efusão sentimental recebida passivamente, mas um estado de poder, controle e superação, estabilizado pela vontade e por técnicas rigorosas de Yoga. Se o êxtase é compreendido como resultado de uma metodologia de domínio, ele se estabelece como uma conquista metafísica, o oposto exato da vulnerabilidade psíquica inerente ao êxtase passivo e acidental dos místicos.

Evola, no entanto, diverge de Guénon quanto à possibilidade de auto-iniciação, revelando orientações distintas diante da dissolução das organizações tradicionais no mundo moderno. Guénon mantém uma posição rigorosa, considerando a auto-iniciação uma "contradição nos termos", pois a iniciação, enquanto "segundo nascimento", exigiria necessariamente uma causa externa que transcenda o indivíduo, sendo impossível que "um ser possa atuar por si mesmo antes de ter nascido" (Guénon, 1946). A transmissão regular por meio de uma organização tradicional constituiria, assim, condição incontornável para a legitimidade do processo iniciático.

Evola, por sua vez, embora concorde que a auto-iniciação como norma geral seja uma "fisima" (ilusão) propagada pelos antropósofos, admite a possibilidade de exceções raras, designadas como "iniciação ao estado selvagem", nas quais um trauma existencial ou uma ruptura espontânea poderia provocar a abertura de horizontes sem mediação institucional (Evola, 1973). Esta flexibilização reflete uma abordagem mais pragmática diante da realidade

contemporânea, reconhecendo que, embora a via regular permaneça preferível, circunstâncias excepcionais podem permitir realizações espirituais fora dos canais tradicionais.

O ideal evoliano do Homem Diferenciado (*Uomo differenziato*), que busca a reintegração espiritual e rejeita as estruturas igualitárias modernas, manifesta-se na estratégia existencial de isolamento (*apoliteia*), detalhada em seu livro Cavalgar o Tigre (*Cavalcare la Tigre*, 1961). Nesta obra, Evola descreve algumas atitudes existenciais adequadas a um tipo humano que singra em meio a uma era de dissolução, um mundo em que “Deus está morto”, uma época caracterizada pelo colapso do imaginário teísta típico da religião devocional, sendo as estruturas remanescentes meras conchas vazias, incapazes de fornecer significado mais profundo para a vida. Embora envolva uma dimensão mais sutil e complexa, em seu âmago, a abordagem de Evola concernente ao “Homem Diferenciado” encerra uma participação direta no domínio supra-humano – uma experiência que, segundo o pensador italiano, está vedada ao homem comum e reservada a poucos iniciados.

Sua propensão aristocrática e não-democrática- motivo, aliás, das críticas que perpassam sua atuação intelectual- permeia essa concepção, ainda que matizada pela leitura que o autor faz do Tantrismo na conjuntura de um Brahmanismo crepuscular e de uma ordem de castas marcadamente dissoluta (*varna*).

O axioma de todo yoga, da *sadhana* tântrica e de disciplinas análogas corresponde à sentença de Nietzsche segundo a qual "o homem é algo que deve ser superado", apenas tomada de forma mais séria. Como ocorre com a iniciação em sentido geral, a condição humana não é aceita como destino final; é intolerável ser meramente mortal. Superar a condição humana, no âmbito de tais disciplinas, constitui em graus variados a condição para o poder autêntico, para a aquisição de *siddhis*. Para ser preciso, esses *siddhis* não representam a meta (considerá-los como tal é frequentemente reputado como um desvio), mas constituem, antes, a consequência natural de um status existencial e ontológico superior alcançado. Longe de serem algo acrescentado ou extrínseco, são uma característica da superioridade espiritual (é interessante notar que o termo *siddhis*, além de "poderes extraordinários", significa "perfeições"). Portanto, são sempre uma conquista pessoal e, como tal, não podem ser transferidos nem são "democratizáveis" (Evola, 1992, p.16, tradução nossa)

Para Evola, o Tantrismo concebe a estrutura do mundo em termos de poder, ou de *Shakti*, sublinhando que tal ideal transcende o da “besta loira” e dos anarquistas individualistas como Max Stirner, que se baseiam em uma visão de mundo materialista, secular e, por vezes, darwiniana. Trata-se de lidar, portanto, com uma noção de liberdade que implica disciplinas pgressas, não muito diferentes daquelas defendidas pelo ascetismo tradicional e imbuída de

uma direção transcendente. Por conseguinte, Evola se opõe a uma ideia de Budismo que foi reduzida a pouco mais que um código moral humanitário, passando a ser vinculado ao conceito estereotipado de um nirvana evanescente (Evola, 1992, p. 186-188). Assim, o pensador italiano desempenha o papel de intérprete militante do Budismo: enfatiza a dimensão ascética e aristocrática dessa via, valoriza suas expressões tântricas e minimiza aspectos comunitários ou devocionais. Sua leitura, embora seletiva, ampliou a percepção ocidental do Budismo como uma via de potência espiritual e transformação radical do ser.

Contudo, o filósofo Augusto Del Noce identificou uma contradição fundamental nessa via, caracterizando-a como niilismo prático em vez de restauração da ordem. Segundo Del Noce, a apoliteia evoliana, ao propor o desengajamento como resposta à modernidade, acabaria por reproduzir precisamente aquilo que pretende combater: a dissolução dos valores e a impotência diante do processo histórico. A estratégia de "cavalgar o tigre" e manter-se interiormente distante da decadência moderna, sem buscar transformá-la ativamente, configuraria uma forma de niilismo na prática, pois abandona o mundo à sua própria dissolução (Del Noce, 1970, p. 201). Del Noce questionava assim a validade de um tradicionalismo que, ao recusar o engajamento histórico concreto, tornava-se impotente para realizar a ordem que proclamava defender.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora Guénon e Evola defendam o primado da Iniciação enquanto um processo de transmutação, uma segunda vida ("*la seconde naissance*") e de um caminho precipuamente ativo, sobretudo em face das vias místicas e anímicas, identificadas com a passividade e o sentimentalismo, observa-se uma divergência fundamental entre ambos, a qual reside no destaque que Evola confere à potência e soberania aristocrática distintiva dos *viras* e os *divyas*, a democracia de uma ínfima minoria, parodiando Lênin, uma via solar e heroica, em suma, distanciando-se da orientação contemplativa vedantina, da ênfase guénoniana na ortodoxia da cadeia iniciática.

Ambos veem o êxtase místico como ruptura emocional contingente, assim como a visão moderna do êxtase como mero psicologismo – Evola chega a classificá-la de "animalismo". Tal confusão antitradicional residiria no descaminho e esquecimento dos meios simbólicos e rituais

para a consecução do Conhecimento. Ambos defendem, finalmente, o êxtase iniciático como autossuficiente, um estado de consciência permanente e controlado. Mesmo que propondo sendas distintas, os aportes teóricos de Guénon e de Evola ainda são relevantes, especialmente considerando-se a revivescência de vias espirituais de cariz difuso, psicologizante e sentimental, que o mais das vezes contribuem para a indiferenciação entre o êxtase místico (emocional, temporão e transitório) e o êxtase iniciático.

A divergência entre Guénon e Evola quanto à necessidade de transmissão regular manifesta tensões irresolvidas no pensamento tradicionalista. Essa necessidade é taxativamente expressa por Guénon:

para retornar ao que foi o ponto de partida desta digressão, diremos que o indivíduo não deve apenas ter a intenção de ser iniciado, mas que ele seja “aceito” por uma organização tradicional regular qualificada para lhe conferir a iniciação, quer dizer, para lhe transmitir a influência espiritual sem o auxílio da qual seria impossível, a despeito de todos os seus esforços, libertar-se das limitações e entraves do mundo profano (Guénon, 1946, p. 26, tradução nossa).

Tal exigência de vinculação a uma organização tradicional estabelece um critério objetivo de legitimidade, mas enfrenta dificuldades quando aplicada ao contexto moderno, no qual o próprio Guénon reconhece que muitas cadeias iniciáticas encontram-se em “estado adormecido”. A admissão evoliana de “iniciação ao estado selvagem”, embora responda pragmaticamente à escassez de organizações operantes, fragiliza o conceito de transmissão regular ao torná-lo contingente. Esta flexibilização, criticada por Del Noce como “nihilismo prático”, pode inadvertidamente legitimar o subjetivismo que ambos os autores pretendiam combater.

A questão permanece em aberto: se a regularidade da transmissão se constitui como uma condição necessária da iniciação, conforme sustenta René Guénon, então a dissolução das organizações tradicionais implica a impossibilidade da via iniciática no mundo moderno; se, ao contrário, admitem-se vias excepcionais, então o critério de legitimidade torna-se indeterminado, abrindo espaço para as mistificações que ambos denunciam. Em última instância, como recorda Guénon, “um ser só pode receber do exterior simples ‘ocasiões’ para a realização, em modo manifesto, das virtualidades que primeiro carrega dentro de si” (Guénon, 1946, p. 78, tradução nossa).

Cabe observar que a produção teórica dos autores tradicionalistas permanece insuficientemente estudada no âmbito das ciências da religião e da antropologia. Embora suas concepções de êxtase, misticismo e iniciação sejam idiossincráticas, e frequentemente incompatíveis com as categorias analíticas convencionais dessas disciplinas, elas oferecem um instrumental conceitual que permite distinguir eventos cuja abordagem fenomenológica tende a homogeneizar. O estudo acadêmico da Escola Tradicionalista, para além da denúncia de suas implicações políticas, poderia esclarecer aspectos negligenciados da experiência religiosa contemporânea e das formas pelas quais indivíduos modernos negociam sua relação com tradições espirituais em contexto de secularização.

REFERÊNCIAS

- BENOIST, Luc. *The esoteric path: an introduction to the Hermetic tradition*. Wellingborough, Northamptonshire: Crucible (imprint of The Aquarian Press, Thorsons Publishing Group), 1988.
- DEL NOCE, Augusto. *Il problema del nichilismo*. Milano: Rusconi, 1970.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- ELIADE, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper & Row, 1958.
- EVOLA, Julius. *The Yoga of Power*. Rochester: Inner Traditions, 1992. (Tradução de *Lo Yoga della Potenza*, 1949)
- EVOLA, Julius. *Cavalcare la Tigre*. Milano: Edizioni di Ar, 1961.
- GUÉNON, René. *Aperçus sur l'initiation*. Paris: Gallimard, 1946.
- GUÉNON, René. *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*. 3. ed. Lisboa: Vega, 1984.
- LIRA, David Pessoa de. O λόγος noético: análise da lógica proposicional do Corpus Hermeticum 12.12-14a. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, BA, v. 21, n. 2, p. 311-331, junho 2021. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2395>
- SEDGWICK, Mark J. *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. New York: Oxford University Press, 2009.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les Rites de Passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.

ABSTRACT

This article analyzes the doctrinal distinction between initiation and mysticism established by the Traditionalist School, focusing on the contributions of René Guénon and Julius Evola. Both authors reject mystical ecstasy as a legitimate path to spiritual realization, characterizing it as a passive, transitory phenomenon vulnerable to deceptions of the psychic plane. Guénon grounds his critique in the opposition between active intellectual knowledge and passive sentimental devotion, requiring regular transmission through traditional organizations. Evola radicalizes this distinction by polarizing it in terms of a heroic solar path versus a devotional lunar path, emphasizing volitional conquest and energetic mastery. The divergence between them manifests in the question of self-initiation: Guénon categorically rejects it, while Evola admits rare exceptions. The article demonstrates how Perennialism validates ecstasy only as a stable result of gnosis, contrasting with contemporary phenomenological approaches. It concludes that Traditionalist production remains insufficiently studied by religious studies, although it offers relevant conceptual tools to distinguish phenomena that phenomenology tends to homogenize.

Keywords: Traditionalism; Initiation; Mysticism; Ecstasy.

Recebido em 06/10/2025

Aprovado para publicação em 31/10/2025