

ethos

REVISTA DE FILOSOFIA PRACTICA

EXCERPTA

Instituto de Filosofía
Práctica.

BUENOS AIRES - ARGENTINA - 1973

JULIUS EVOLA DESDE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

1. Puntualización sobre el Tradicionalismo hispánico
2. Un kshatriya de Occidente
3. Coincidencias
4. Observaciones: a) el concepto de lo divino
5. b) la idea de la Tradición
6. c) El Cristianismo militante
7. d) El Derecho natural
8. e) la ignorancia de la hidalguía hispánica
9. Balance de Evola desde el Tradicionalismo hispánico

1.— Después de años, demasiados años, de inmerecido silencio alrededor de la persona y de la obra de Julius Evola, desde 1968, esto es en el umbral de sus setenta años, comienza a ser personaje en el mundo de los saberes, especialmente dentro de la línea conocida como “Tradicionalismo”. Desde el cuarto decenio de nuestro siglo, es el representante de cierto movimiento ideológico en Italia introducido, pues, no más de hace cuarenta años, orientado sobre la mágica e incitadora palabra: Tradición. Novedad por él en Italia introducida hace breves lustros, pero que en tierras hispánicas, constituye la razón de ser y el impulso de muchos millares de hombres que, al servicio de la Tradición, lidiaron batallas con armas y con plumas en los campos de combate de la milicia bélica y del pensamiento luchador: los carlistas españoles. Por ello me parece no sería empresa del todo inútil el que yo, carlista hispánico y por ende tradicionalista verdadero, me acerque a la figura eximia de Julius Evola con todo el respeto que su alteza excepcional merece, mas también sin ceder ni un ápice de lo que deba analizar en son de críticas o en loas de elogio sobre el conjunto de su obra.

Válganme por título menor, subyacente al de la intransigencia doctrinal de mi Carlismo fervidamente militante, haber sido hasta ahora, cual puntualizó Gabriele Fergola en su estudio sobre *Evola e il tradizionalismo spagnolo*, el único estudioso en lengua castellana que se haya hecho eco de la ingente personalidad de Evola (1). En efecto, en el prólogo acerca de “La Tradizione

(1) En el volumen *Testimonianze su Evola*, a cargo de Gainfranco de Turreis. Roma, Edizioni Mediterranee, 1973, pág. 118.

italiana" antepuesto a la edición toscana de mi *La monarchia tradizionale*, reconocí el valor de la que llamé "portentosa costruzione" evoliana y le discerní el título de "grande maestro"; sin dejar de ocultar por ello las reservas que su obra merece a un auténtico tradicionalista hispánico, tal como lo somos los carlistas (2). Tal vez el minucioso cuidado con que suelo seguir la cultura italiana, cuidado en verdad no común aquí en nuestro siglo, así como los errores de perspectiva que, incluso entre los más eruditos, ofrece el panorama hispano presente a los observadores de más allá de las fronteras, haya motivado que pueda ver claro lo que desde tierras italianas no se mira con rigor bastante: el hecho de que muchos de los caracterizados por Gabriele Fergola como auténticos tradicionalistas, no lo sean en verdad, aunque pueda parecer que en algunas ocasiones juegan al amparo de esta palabra santa, detrás de la cual es inexacto cobijarlos.

De ahí que al acercarme ahora a Julius Evola desde el Tradicionalismo español, deba comenzar por rechazar la visión que del Tradicionalismo hispánico ofrece Fergola en su antes citado y meritorio estudio. Para Fergola, por ejemplo, son tradicionalistas hispánicos Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Marcelino Menéndez y Pelayo, Ramiro de Maeztu o, entre los vivos, Vicente Marrero Suárez. En la lista por Fergola confeccionada solamente añade Juan Vázquez de Mella, ignorando Magín Ferrer, Gabino Tejado, los dos Nocedal, Antonio Aparisi y Guijarro o Enrique Gil y Robles; o, entre los vivos, Francisco Puy Muñoz, Rafael Gamba, Manuel Fernández Escalante, Wladimiro Lamsdorf-Galagane, Antonio Pérez Luño, José Iturmendi o Joaquín García de la Concha, por reducir a pocos nombres lista que sería larguísima. Porque Jaime Balmes no tiene nada de tradicionalista, sino que, por el contrario, es el anticipo en un siglo a la democracia cristiana servilmente vaticanista que hoy por desgracia padecemos. Porque Juan Donoso Cortés no fue jamás teórico de la Tradición, sino de las dictaduras de urgencia, remedios transitorios para salir de una crisis, nunca sana y serena Tradición. Porque Menéndez y Pelayo desentierra textos tradicionales en la literatura, mas sin la menor intención de considerarlos desde el punto de mira del pensamiento político. Porque Ramiro de Maeztu llega al Tradicionalismo por caminos angiosajones, ignorando el valor de la legitimidad que es signo insoslayable para delimitar la Tradición auténtica. Y en cuanto a Vicente Marrero, viejo y queridísimo amigo, con mí ligado en tanto grado que fui yo quien apadriné académicamente su tesis doctoral sobre el padre Santiago Ramírez, maneja criterios que no tienen nada que ver con la dimensión auténtica de la Tradición española. En España no hay más tradicionalismo que el Carlismo, en sus gestas y con sus pensadores a lo largo de los últimos dos siglos. Presentar el panorama tradicionalista español al modo en que lo hace Fergola es crear confusionismos entre los lectores italianos, confusionismos que parece necesario aclarar antes de enfocar a Julius Evola desde el Tradicionalismo español.

Pues nuestra única Tradición verdadera es el Carlismo maravilla causa

(2) Torino, Edizioni dell'Albero, 1966, pág. 9.

como Fergola pudo caer en yerro semejante al antes indicado, cuando hace constar sin embargo lo que sigue: "Il discorso del Tradizionalismo spagnolo é diverso" al de los planteamientos de Evola, "in quanto affonda le sue radici in una Tradizione ancora viva ed operante, per lo meno in alcune regioni della Spagna, come nel caso della Navarra. In un certo senso potremmo dire che Evola non é stato tradotto finora in spagnolo perché gli spagnoli non avevano bisogno di Lui. Non esisteva un vuoto storico e soprattutto culturale da riempire" (3).

Pues si no había vacío que llenar es porque lo llenó el Carlismo. No lo llenaron ni Balmes, ni Donoso, ni Menéndez y Pelayo, ni Maeztu, ni Marrero. Porque ni ellos entendieron lo que el mismo Fergola estima ser el contenido de la Tradición, como por ejemplo los "Fueros", ni tuvieron ninguna relación con la dinastía legítima que desde Carlos V hasta Alfonso Carlos I abanderaron las libertades concretas contra la libertad abstracta de la revolución. Si en España el Tradizionalismo constituye toda una escuela, "il Tradizionalismo costituise tutta una scuola", si las ideas tradicionalistas "sono una realtà ancora concretamente e storicamente operante" (4), es gracias al Carlismo, no a los generalitos liberalitos y dictatoriales ensalzados fugazmente por Donoso, ni al retrasado absurdo güelfismo de Jaime Balmes, ni al remedo de "L'Action française" que fue la Acción Española de Ramiro de Maeztu. De suerte que cuando algún carlista uniése a la dinastía usurpadora que va desde la llamada Isabel II al llamado Alfonso XIII, deja de ser tradicionalista sin más; Alejandro Pidal en los finales del siglo XIX o los burgueses capitalistas con ánimo de mercaderes como Antonio Oriol en nuestros días; aquél entrando en un partido político, el conservador, mientras la Tradición española rechaza los partidos políticos; éste implantando la ruptura legal de la unidad católica, siendo así que la unidad católica es el primero de los lemas de la Tradición hispana.

Rectificaciones necesarias para que el lector comprenda desde qué criterios enfrentamos la figura de Julius Evola en el presente estudio. A las que hay que añadir otra puntualización ante otro error no menos grave de Gabriele Fergola: el de achacarme a mí, y en consecuencia al Carlismo que aquí ahora ideológicamente represento, en consecuencia, ser "di orientamento cattolico *se non addirittura guelfo*" (5). Porque los carlistas cobramos nuestra razón de ser en abanderar la continuidad de Felipe II, de Trento y de la Contrarreforma. Es ahí donde reside la última raíz de nuestras ideas, servidas con lealtad de hidalgos. Los reyes legítimos que acaudillaron la Tradición en el siglo XIX valen en la medida en que prolongan a los Reyes de las Españas áureas, los que fueron más papistas que los Papas cuando, contra los errores de los papas, era preciso defender la Cristiandad. El rey de Nápoles Carlos emperador V encerrando al papa Clemente en Sant'Angelo o

(3) Gabriele Fergola: *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 119.

(4) F. Fergola: *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 120.

(5) G. Fergola: *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, 118.

el rey sardo Felipe II encarcelando obispos en Nápoles, son nuestros modelos de católicos, al servicio de Dios incluso cuando los papas actuaban políticamente en contra de los intereses universales del reinado universal de Jesucristo. En lo de meter políticamente a papas en cintura nadie aventajó a nuestros Reyes comunes de las dos penínsulas. Somos católicos, pero no vaticanistas. Es la radical distinción entre nuestro catolicismo y los nuevos güelfos de las presentes democracias cristianas.

Después de estas precisiones el lector verá si entendemos o no la magna obra de Julius Evola.

2.— Julius Evola está por encima de su tiempo y de sus contemporáneos. Nacido el 19 de Mayo de 1898, vive ahora ya a los setenta y cinco años la vida de los inmortales. Ha despreciado aquello que forma el entramado de la existencia de los seres vulgares: los títulos universitarios, la familia, las satisfacciones de la estima intelectual por parte de otros. Cuando Gaspare Canizzo le comunica haberse ocupado de él Enrico Crispotti en *Il mito della macchina ed altri temi de futurismo*, ni siquiera por curiosidad procuró enterarse de los elogios que le tributaban (6). Vive solitario en sus condición de "barone", por encima de las pasiones y de los juicios de sus contemporáneos. Es el "irreductible aristocrático" que de él dijera Sigfrido Bartolini (7), de la madera de las aristocracias del espíritu. Ni le interesa tener o no séquito de discípulos, ni busca ser jefe de escuela, certifican Giovanni Volpe (8) y Adriano Romualdi (9). Es que su férrea disciplina moral le ha colocado por encima de los halagos igual que inasequible a los desprecios. Vive su vida terrena con la serenidad incomparable de las montañas calladas por inaccesibles, nunca holladas por pies de seres vivos. Es la majestad encarnada en carne y huesos.

Por eso cualquier valoración ha de hacerse sobre sus ideas y sobre su obra, nunca sobre su persona. Porque los juicios adversos o laudatorios le dejarán inmutable, encerrado en la granítica soledad en que ha encarcelado voluntariamente su existencia. El hombre Julius Evola es un enigma; yo no sé si santo, pero sí sacro. Con esa sacralidad tremenda con que los pueblos religiosos han orlado a los seres superiores, a los hombres que son más que hombres, a la mayestática excepcionalidad de las figuras incomprensibles. Julius Evola está más allá de lo usual, de lo ordinario, del choque menudo de las cosas cotidianas. Se ha parapetado detrás de sus libros con la intencionada actitud de diluir su personalidad en el sistema de sus ideas, a fin de que su persona permanezca seductoramente protegida por el misterio. Por ese misterio que fue desde siempre el testimonio de lo sacro.

Y, sin embargo y por valernos de comparaciones que le son gratas, no es su espíritu el del brahmán divino, compañero hermanado de los dioses en la

(6) Gaspare Canizz: *Il consigliere silenzioso*. En *Testimonianze*, 73.

(7) Sigfrido Bartolini: *Una presenza inquietante*. En *Testimonianze*, 35.

(8) Giovanni Volpe: *Il cristallo dell'assoluto*. En *Testimonianze*, 209.

(9) Adriano Romualdi: *Julius Evola. L'uomo e l'opera*. Roma, Giovanni Volpe editore, 1968, páginas 83-84.

vivencia de la divinidad entrañada en la carne y en la sangre. Porque su temperamento le empuja más a la acción de los kshatriyas que a la encarnación kármica de lo divino. Su karma propio es el “karma-mārga”, literalmente la vía de las obras. Lo que logró, y nadie sabrá nunca aquello que Evola logró, hizolo por los senderos del trabajo que debe ser hecho, del “kartavyainkarma”, ya que nada le vino regalado sin esfuerzo. No me parece del todo exacto el juicio de Boris de Rachewitz en *Uno kshatriya nell'Età del Lupo*, cuando atribuye a su condición de kshatriya la rigurosa superioridad de su tajante indiferencia, cuando expresa de Evola que “rivive la sua natura de kshatriya che rifugge ogni compromesso, nonché la totale sua indifferenza nei confronti di qualsiasi giudizio umano” (10). Porque cuando él mismo se autodefine como kshatriya en la autobiografía intelectual que es *Il cammino del cinabro* tiene buen cuidado en recalcar que con ello quiere decir saberse no brahmán: “La seconda disposizione la si potrebbe chiamare —ad usare un término indú— da kshatriya. La parola in India ha designato in tipo umano incline all'azione e all'affermazione, “guerriero” in senso lato, opposto a quello religioso-sacerdotale o contemplativo del brahmana. Anche questo é stato il mio orientamento, benchè solo poco a poco esso si precisò nel modo giusto” (11).

Acción, pues, no contemplación. El desprecio a los demás no es apagamiento en la quietud de lo divino, sino impulso férvido y activo hacia lo divino. Su impasibilidad respecto a los otros es temblor de actividades dentro de sí mismo. El propio lo consignará en *Il cammino del cinabro* al referirse a “la mia disposizione personale di Kshatriya, che mi spingeva a fare quel che doveva essere fatto senza essere determinato dall'idea del successo o dell'insuccesso” (12). Y más adelante cuando advierte que su condición de kshatriya le empujaba a actuar en modo “di far volere nel dominio dell'azione” (13). Julius Evola obra para dejar huella en los demás, aunque le tengán sin cuidado los resultados de su quehacer. No es el contemplativo mudo en el éxtasis de la contemplación de lo divino; es el soldado que pelea la batalla de lo sagrado, en un mundo desacralizado. Pero que pelea siempre. Por más que aparezca que su espléndido aislamiento no tenga interés en la proyección de su mensaje. Porque él ha nacido para ser portador de ese mensaje.

En términos de la yoga diríamos que es un “siddha”, superior a los dioses y a los hombres; o por lo menos un “vira”, en la acepción que el vocablo tiene en el tantrismo de la mano izquierda, o sea el kshatriya caracterizado por su arrojo, su audacia, su superioridad inmarcesible. Es en esa acepción como hay que definirle. De otro modo la personalidad de Julius Evola sería desconcertante. Y lo primero que hay que averiguar de un personaje cuyas obras se estudian es lo que tan sujeto sea en la realidad.

(10) En *Testimonianze*, 105.

(11) Milano, Vanni Scheiwiller, 1972, pág. 12.

(12) Julius Evola: *Il cammino del cinabro*, 131-132.

(13) J. Evola: *Il cammino del cinabro*, 208.

Es que Evola no menosprecia al mundo: quiere dominarlo. Quizás el mejor retrato suyo consta en uno de sus versos, simbólicos con el simbolismo sexual del Oriente indio en donde abrevó las directrices fundamentales de su acción, de su pensamiento y de su vida. En la acción, toda acción, que es la obra de Julius Evola, procura dominar al mundo en la actitud de vencerlo. En el poema titulado *Astrid* no se queda en la contemplación de lo femenino cual belleza inerte, por el contrario, muy a lo tántrico, lo sacraliza mediante la posesión de Astrid, la cual en ese instante encarna la sublimación de lo femenino entero y eterno. Evola ante el mundo es el poeta delante de Astrid. Y todo Evola está en la posesión sacramental de la mujer sobre el horizonte negro y amarillo de la ciudad confusa:

“Etiez-vous Astrid?

Vous aviez arrêté votre voiture qua à l'intérieur l'ovate
étouffante du santal grisait

dans une banlieu morne sous une pluie lente

les chariots de charbon passaient

le brouillard confondait les distances et les solitudes et
les mélancolies en una rythme jaunâtre.

Et vous aviez brisé le sortilège

votre regard ambigu

tourbillon

la transparence vertigineuse de vos bas

l'écume des dentelles

vos jambes qui s'écartaient lumineusement

l'idole renversé et ouvert

être abimé en vous

englué dans une obscurité ardente

sans fin

votre cri bref

dilatation vert

dissolution

Etiez-vous Astrid?

Astrid au front haut blanc

sceau de domination qui se découpe sur l'énorme ville noire
et basse

sur la grande plaque du zinc du ciel” (14).

Tales versos, de plena juventud, no son lo que en el yoga dícese el deseo sin control ni freno, no es el “ragaklesha”. Es el “maithuna” según la condición superior del “vira”, es la sacralización universal de las cosas merced al uso del sexo tal como sólo cabe a los iniciados. La actitud de Evola ante el mundo, las peculiaridades de su conducta a los ojos del vulgo extraordinaria, su sosiego y su desprendimiento, están contenidos en el poema juvenil a Astrid. En estos versos Evola queda explicitado en el mejor retrato posible. Es que Evola pertenece, vástago en el siglo XX, a la raza que

(14) J. Evola: *Raāga Blanda*. Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1969, páginas 18-19.

en los orígenes poseyó una espiritualidad transcendente, por ello considerada en parejo lugar al de los dioses, de la que nos habla en *Il mistero del Graal* (15). A lo que se debe pueda mirar a la sociedad contemporánea desde lo alto y considerar su ciclo presente en el momento de la disolución postrera; por eso puede enarbolar su fórmula salvadora en estimar que, una vez consumado el ciclo en el que vivimos, las fuerzas eternas de la "Shakti" o energía creadora del universo, podrán ganar el paso al siguiente ciclo cósmico a través de estos hombres superiores. Como lo es, o cree serlo, Julius Evola.

3.— Desde semejantes sagradas cimas Evola construye su metafísica como él dice, o su filosofía como diría yo, de la historia. Tema de su libro fundamental, de la *Rivolta contro el mondo moderno*, elaborada siguiendo la doctrina de las cuatro edades, a partir de un tiempo de los dioses, tiempo metafísico más que propiamente histórico, en el cual seres sobrehumanos encarnaban una realidad en la que se fundían la vida y lo que está más allá de la vida; tiempo en el cual fue elaborado un código de normas, un sistema de poder político y un conjunto de saberes, en los que Evola coloca la Tradición.

No se trata, bien entendido, de la prehistoria, tal cual es definida por los historiadores; ni del modo de vivir de los actuales primitivos. No es la prehistoria, porque esa sociedad maravillosa se da en un tiempo y en un espacio cualitativos, más metahistóricos que prehistóricos o protohistóricos. Ni cabe colegirla del tipo de vida ni de la mentalidad de los pueblos infracivilizados del presente, porque lo que estos pueblos practican son degeneraciones de formas superiores, no modos de vivir precivilizados (16).

Desde la altura de esta sociedad perfecta, Evola formula la crítica del mundo en que vivimos con agudeza suma en alarde de perspicacia al que hay que rendir los aplausos más fervientes. Para Evola vivimos la cuarta etapa de la decadencia. Tras las edades del oro, de la plata y del acero, estamos en la edad del lobo de las sagas nórdicas, la edad oscura o "kali-yuga" de los hindúes, la edad del hierro de las enseñanzas iránicas, la edad del barro de la profecía de Daniel. Al tiempo metafísico de los dioses han ido sucediendo las etapas de los sacerdotes y de los héroes, hasta llegar a la de los mercaderes con el "Tiers état" triunfante en 1789 y a la de los proletarios con el comunismo en 1917. Es la casta de los sudra la que se apresta a suceder a los vasiya, una vez derrocados kshatriyas y brahmanes. En el libro titulado *Cavalcare la tigre* Evola ha analizado con sabia profundidad cada uno de los factores que han ido destruyendo los valores antiguos, las tradiciones de los pueblos. No es aquí la ocasión de repetir sus críticas maestras, el encadenamiento ejemplar de los conceptos, ni la acerada penetración con que rebate las temáticas estúpidas del progresismo, del liberalismo y de la democracia, la crisis de la familia, la profanación de los

(15) Roma, Edizioni Mediterranee, 1972, pág. 19.

(16) J. Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma, Edizioni Mediterranee, 1969, pág. 70.

tronos, la progresiva desacralización del universo, la insegura falsía de la ciencia matematizada, el materialista primado de la economía, los fracasos de los gobernantes que pudieron ser tradicionalistas y no supieron serlo. En este terreno crítico hay que suscribir lo que Evola dice y si acaso cupiera objetarle desde las tiendas ideológicas del Tradicionalismo hispánico, sería remachar aún más apretadamente algunos puntos suyos.

Es tanta la coincidencia en los criterios que no me resisto a transcribir su crítica de la política cultural fascista, para que los lectores españoles vean retratada la situación nuestra y puedan explicarse cómo ha sido posible que Franco haya perdido la guerra intelectual a pesar de haber ganado las batallas de la guerra armada. Lo que Evola escribe del Benito Mussolini de los años treinta vale a la letra para la España nacida —y culturalmente abortada— del 18 de Julio. “Ma nel campo della cultura in senso proprio la “rivoluzione” fu uno scherzo. Per poter rappresentare la “cultura fascista” l’essenziale era essere iscritti al partito e tributare un omaggio formae e conformistico al Duce. Il resto, era piú o meno indifferente... Invece di partire dal punto zero, invece di non rispettare fame e nomi fatti, invece di sottoporre ad una revisione radicale ognuno, il fascismo ebbe l’ambizione da provinciale e da “parvenu” di raccogliere intorno a se gli “esponenti della cultura” borghese esistenti, sempreché avessero pagato l’óbolo di quella adesione formale e irrelevante al regime, di cui ho detto. E cosí che si ebbe lo spettacolo desolante di una Accademia d’Italia i cui membri, como orientamento interno, in gran parte erano agnostici o antifascisti: ció valendo anche per molti uomini valorizzati negli istituti di cultura fascista e nella grande stampa. Cosí non stupisce affatto ritrovare non pochi di questi signori con casacca cambiata nell’Italia democratica e antifascista del secondo dopoguerra” (17).

Por encima de las inevitables discrepancias doctrinales, dados los puntos de partida de que arranca Evola de un lado, y nosotros, los tradicionalistas hispánicos, de otro, la coincidencia con Evola en la repulsa al mundo moderno es completa; así como constituye motivo de gratitud perenne su profundísima indagación certera. En este horizonte negro de traiciones intelectuales, tan patente en Italia cuanto en España, Evola es el hidalgo nobilísimo que combate codo con codo en la gigantesca hazaña de impedir las nefastas consecuencias de la vileza burguesa y de la cobardía degenerada que hoy son símbolos del Occidente decaído.

Hechos estos altísimos elogios a la figura de Evola, capitán intelectual aunque él desdeñe serlo, llega la ocasión de señalar las divergencias. En la esperanza de que sirvan de base para el comienzo de un diálogo fecundo con sus discípulos, punto de partida para una acción conjunta de todos cuantos estaños empeñados en la lucha contra las diabólicas fuerzas oscuras que en la Iglesia Católica primero, en los pueblos del Occidente luego, están destruyendo el sentido tradicional de la existencia. Con este afán escribo las presentes líneas: con el deseo de la unidad en la acción. Por lo cual las

(17) J. Evola: *Il cammino del cinabro*, 104-105.

puntualizaciones que siguen únicamente valen en la medida en que permitan una aclaración de posturas, a fin de que cada uno de nosotros emprenda el diálogo desde posiciones claras; un diálogo que lleve a la hermandad que mi corazón anhela con todas las fuerzas de que soy capaz.

4.— El pensamiento tradicionalista hispánico parte del dualismo entre el Creador y la criatura, junto con la existencia de normas por Dios establecidas a las que el hombre ha de sujetar su conducta terrena. Lo religioso ata, religa, sujeta al yo humano en la dimensión trascendente de otro Yo divino, con arreglo a un proceso lógico en el que no cabe la arbitrariedad de Dios, porque la arbitrariedad de Dios sería un capricho, una imperfección inconcebible. Ese Dios descendió a la Tierra en la segunda Persona de la Santísima Trinidad para implantar una doctrina: la de la libertad forzosa del ser humano, acercando a los hombres por el principio del amor. Mas bien entendido que no según compromisos ni acomodos. Cristo quiso una religiosidad tajante, inmovible, viril, recia. “No creáis que vine a traer paz sobre la Tierra; no vine a traer paz, sino espada”, refiere de él San Mateo, X, 34. “Quien no está conmigo está contra Mí” (San Mateo XII, 30). “He venido a echar fuego en la Tierra” (San Lucas XII, 49). “¿Creéis que he venido a traer paz en la Tierra?” (San Lucas XII, 51). “Yo he venido a este mundo para separación: para que los que no ven, vean, y los que ven, no vean” (San Juan IX, 39). Una religiosidad hidalga, militante, combativa. La que en sus palabras era definición violenta de los fariseos como sepulcros blanqueados y en sus hechos era latigazos a los mercaderes del Templo. En esa religión dura y militar cabe el acercamiento a Dios por el servicio, empleando armas doctrinales y férreas. El Cristianismo es, en la versión tradicionalista hispánica, el servicio a Dios con arreglo a estas enseñanzas de Jesucristo. Por ello en la Cristiandad medieval hubo cruzadas heroicas concebidas como formas de religiosidad caballeresca, por eso el Cristianismo fue lucha de ocho siglos en la península hispánica, por eso el Catolicismo de la Contrarreforma se llamó Mühlberg y Lepanto, por eso las Españas fueron Cristiandad misionera, por eso el Carlismo es la guerra de Dios contra la triste España oficial del siglo XIX. Llegar a Dios por la milicia es la forma heroica de la Tradición de las Españas.

Evoja, por su parte, quiere llegar a Dios por la vía de la fusión. Su experiencia religiosa es la experiencia religiosa indusita, la que consiste en la percepción de la naturaleza como realidad o “darsana”. Por decirlo con las palabras de sir Sarvepalli Radhaskrinan en *La concepción hindú de la vida*, esta experiencia religiosa no es un estremecimiento emocional ni una fantasía subjetiva, sino la respuesta de toda la personalidad, la integración del ser en la realidad central, la autoafirmación de lo divino merced al desarrollo de las energías divinas que en el hombre hay (18).

Para el acercamiento a Dios los hombres de la Tradición hispánica cumplieron un acto heroico, dimanado de saberse instrumentos de Dios sobre la Tierra. Al lado de la religiosidad individual inherente al Cristianismo en

cuanto cada yo es responsable exclusivo delante de Dios de sus actos terrenales, supieron de la misión como servicio hidalgo. La fe fue misión caballeresca. Las Españas continuaron el sentido heroico de la Cristiandad medieval, precisamente porque perpetuaron el Cristianismo militante de la Cristiandad medieval. La hidalguía fue milicia y fue misión armada. Uno de los fallos inconcebibles de Julius Evola, la clave de todas nuestras discrepancias, está en haber ignorado el sentido hidalgo de la Contrarreforma, porque tamaña ignorancia deja recortada su concepción entera de la historia como heroicidad suprema.

Para el acercamiento a Dios Evola ha preferido la vía hindú del tantrismo de la mano izquierda. Deslumbrada su condición aristocrática de kshatriya innato por el espectáculo de la "Shakti", esposa de los varios dioses, potencia universal única explicitada en cada una de las formas de la vida, su propósito fue verter el tantrismo a las situaciones del Occidente. Dícelo a la letra en *Il cammino del cinabro*: "Mi proposi di "tradurre" in termini di pensiero speculativo quelle basi del sistema orientale che traevano la loro evidenza non da una speculazione ma de esperienze spirituali e che erano stato espresse soprattutto in imagini e simboli; solo così —dicevo— Oriente avrebbe potuto agire creativamente sull'Occidente" (19).

Lo cual no quiere decir que Evola, en contra de lo que muchos puedan deducir de sus escritos, caiga en la negación del dualismo Creador-criatura; porque el esquema central de las filosofías hindúes es precisamente un alternar del juego de la "Shakti" o potencia universal con el "Mâyā" o realidad aparente de los seres y de las cosas. La "Līlā" o danza cósmica es un velo que puede romper el iniciado hasta sublimarse en la identidad divina. La diferencia está en que no se trata, como en el cristianismo, de invocar a un Dios; sino de realizar en nosotros mismos a ese Dios.

La realización en el sujeto superhumanizado, hecho "pīṭha" o asiento de la "Shakti" universal, puede formularse de dos modos: por el ascetismo, sea en las maneras védicas, sea en las budistas; o por el desenvolvimiento de las potencialidades dormidas en el cuerpo humano, las cuales son despertadas por el oportuno "mantra"; con la consecuencia de que la "kundalini" o serpiente dormida acurrucada en la base de la columna vertebral, en el "mūlādhāra", sube por el "sushumnā" o conducto espiritual supuestamente existente en el interior de la columna vertebral, pasando por cada loto o "padmi" hasta llegar al "sahasrara", al polícromo loto de mil hojas colocado en la coronilla; donde prodúcese la fusión de lo individual con lo universal, de lo humano con lo divino. Es el lugar supremo del iniciado. Quien lo logre está más allá de las reglas que obligan al "pashu" u hombre vulgar. Llegase a lo divino por la encarnación de lo divino; con el resultado de que cuanto haga este hombre superhombre que es ya asiento del dios, será puro y recto. El acto sexual, el "māithuna", por ejemplo, cobra el valor de acto religioso, es el modo más seguro de romper la conciencia individual. El "yoni" femenino será un altar, no un instrumento de placer; el altar de un rito

(19) J. Evola: *Il cammino del cinabro*, 64.

místico, no fuente de voluptuosidades. Es que "le çaktisme est ferveur, non débauche", como anota Paul Masson —Oursel en *Le Yoga* (20). En el tantrismo de la mano izquierda la consecución de lo divino tiene lugar por la exaltación y no por la supresión de las energías sagradas, a fuer de shákticas, del cuerpo humano. La filosofía vital heroica del tantrismo es paralela a la filosofía severamente ascética de las escuelas jainista o samkhya; es la versión hindú de la religiosidad brahmana.

Esta calidad kshatriya del tantrismo explica la preferencia de Evola hacia él, así como su recepción unilateral del pensamiento hindú para remedio de los males que aquejan al Occidente. Lo inexplicable para mí resulta por qué hubo de apelar al Oriente para encontrar un sentido heroico de la vida. Tal vez la desorientación le vino de sus lecturas de Federico Nietzsche, de las que recibió una versión falsa, torcida y unilateral del Cristianismo como religión de esclavos y cobardes. Desde el comienzo, en la entera obra de Evola, campea el mismo tremendo pecado de ignorancia: haber dado por terminado con los gibelinos el sentido heroico del cristianismo sin ver cómo perduraba en la Contrarreforma cuando la Cristiandad mayor del Imperio trocóse para pervivir en la Cristiandad menor de las Españas. De haberlo conocido, hubiera encontrado en Occidente la satisfacción de sus anhelos de aristócrata de sangre y de espíritu, sin tener que acudir a aquellas fórmulas universales del tantrismo de la mano izquierda, que además inutilizaron su vocación activa de kshatriya. Porque reducen la religiosidad a un hecho personal y ahistórico, impidiéndole actuar en dimensiones universales y combativas contra los males que aquejan al siglo XX. En lugar de recluirse en sus torres de marfil indiferentes, ocuparía el puesto en la hueste a que le llamaba su condición de caballero hidalgo. El yerro de Evola estuvo en que, siendo hidalgo caballero, se ha empeñado inconcebiblemente en ser kshatriya. Con lo cual renegó de la capitanía intelectual que sus méritos requerían, encerrándose en la inútil conquista personal de la superioridad incommunicable a los demás. Capitanía que era su deber en los tristes tiempos que corremos.

Ha querido ofrecer para la crisis en que Occidente se debate la salvación por la vía de la mística naturalista del yoga tántrico, igual que S. Radhaskrinan en su *Eastern religions and Western thought* había brindado la fórmula del misticismo ascético (21). Casi por el mismo tiempo, pues Radhaskrinan formula su tesis en 1933 y Evola en 1934. Pareciéndome ambas soluciones carentes de valor, dadas las distancias entre nosotros, los occidentales, y las varias tendencias de los sistemas filosóficos de la India. Por la misma razón por la cual fue enfermedad del Imperio romano, en la hora de la crisis espiritual e institucional que marca el tránsito desde la República al Imperio, la tendencia a buscar espiritualismos salvadores en lo que entonces era el Oriente: en los cultos de Mitra o de Baal, de Isis o de los magos milagrosos.

(20) Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pág. 63.

(21) London, Oxford University Press, 1940. Segunda edición. Páginas 303-305.

5.— También es diferente el alcance de la Tradición entre Evola y los tradicionalistas españoles.

Para Evola la Tradición está fuera de la historia, igual que la religiosidad, porque se halla por encima de lo humano en cuanto consiste en un sistema de verdades indiscutibles, cuya virtualidad radica en que son sin más tales verdades. Nos vienen por iluminación, no por aprendizaje; se logran “quando si abbia dunque suscittata la capacità di vedere da quel punto di vista non-umano, che é lo stesso punto di vista tradizionale” (22). Es una realidad fuera de la historia, no porque la preceda temporalmente, ya que el tiempo tradicional para Evola es muy distinto del tiempo cronológico; no es tampoco sucesión lineal de hechos, sino ritmo; ni es medida matemática de los sucesos, sino realidad cualitativamente diversa (23). Es el tiempo metafísico, calificado extraño al tiempo histórico.

El contenido de la Tradición está elaborado sobrehumanamente fuera de la historia, ya que sin duda la historia es un dato estrictamente humano. Contenido que escapa al intelecto y que viene a ser modelo ejemplar irrealizable. “Esistono delle realtà di un ordine superiore, archetipico, variamente adombrate dal simbolo o dal mito”, que pueden o no ser calcadas en instituciones o realidades de la historia, siempre humana. En cuyo caso tiene lugar la interferencia entre la Tradición suprahistórica y el acontecer histórico, donde el enlace viene señalado por los mitos. De suerte que el mito es aquello que “costituisce l'elemento primario e che dovrebbe servire da punto di partenza” (24). Porque el mito representa la expresión de los contenidos tradicionales, según el más allá. Así la realidad invisible recogida en el mito es tan real como la realidad histórica. El mito supone la integración de lo sobrehumano en lo humano, de esa Tradición del espacio y del tiempo metafísico en el espacio y en el tiempo histórico (25).

Bajo el complejo de mitos subyace la Tradición metahistórica, que para Evola es por eso mismo unitaria, un tipo universal y ejemplar que solamente se proyecta en determinadas realidades históricas. El método para encontrar aquella remotísima, en el espacio y en el tiempo cualitativos, Tradición histórica, será buscar el substratum de los mitos. Ya que el mito es el vehículo por donde se sube al conocimiento de la Tradición única, hontanar de lo histórico en la medida en que se realiza, por correspondencia paralela, en determinadas realidades históricas. Aquella Tradición única y exclusiva que “in varie forme di espressione si può ritrovare in tutti i popoli” (27).

Pero preferentemente en la India. La idea de Julius Evola no es

(22) J. Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*, 13.

(23) J. Evola: *Rivolta*, 183.

(24) J. Evola: *Il mistero del Graal*, 16.

(25) J. Evola: *Rivolta*, 20.

(26) J. Evola: *Rivolta*, 14.

(27) J. Evola: *Il cammino*, 84.

precisamente nueva, pero repetición de otras ideas harto difundidas en el idealismo alemán. Léase el libro de Susanne Sommerfeld *Indienschau und Indiendeutung Romantischer Philosophen* para encontrar antecedentes casi literales de las tesis de Julius Evola en el valor simbólico dado por Novalis a la música india (28); en la opinión de Schelling sobre la autonomía interpretativa de los mitos, que “der Mythos deutet sich durch sich selbst” (29), o sobre el valor del yoga como camino para la identificación con la Transcendencia (30); en la consideración hegeliana de que la filosofía hindú concluye en la consecución en la conciencia de la identidad del hombre con la Substancia universal (31); o en la reducción schopenhaueriana del genio al domeñador de la “Shakti” o energía eterna del universo (32).

En especial la dependencia de Evola respecto a Schelling es patente. No cabe concebir la metafísica de Evola sin separar en los mitos la forma exotérica del contenido esotérico, tal como la formuló Schelling en su *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (33). Igual que es reproducción exacta de Schelling la definición evoliana de la Tradición en cuanto mito filosófico contrapuesto a los mitos históricos, el mito filosófico con validez de regla universal, el mito histórico como transmisión dentro de un pueblo (34). La única innovación evoliana respecto al pensamiento de Schelling es recortadamente terminológica. Donde Schelling habla de mito filosófico Evola habla de Tradición única metahistórica; donde Schelling habla de mito histórico, Evola habla de proyecciones de la Tradición en el tiempo histórico. Las dos partes de la *Rivolta contro il mondo moderno* son en el lenguaje de Evola “Il mondo della Tradizione” y “Genesi e volto del mondo moderno”. Schelling habría dicho exactamente lo mismo hablando de la Tradición como mito filosófico y de la Tradición como mito histórico. Con el remache de que también en Schelling se habla del carácter sagrado de la Tradición histórica cuando refleja en la trayectoria de un pueblo determinado la Tradición o mito filosófico: “Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt”, léase en el *Ueber Mythen* desde 1793 (35). ¡Y lo curioso del caso es que Evola ni siquiera cita a Schelling!

Menor diferencia supone el que Schelling pretenda encontrar en el conjunto de los mitos la comunidad en la coincidencia en una religión primera, mientras que Evola busque una Tradición única y suprema. Puesto que para Evola tal Tradición vale como esquema de lo divino. Lo que

(28) Zürich, Rascher Verlag, 1943, pág. 29.

(29) S. Sommerfeld: *Indienschau und Indiendeutung*, 40.

(30) S. Sommerfeld: *Indienschau und Indiendeutung*, 56-57.

(31) A. Sommerfeld: *Indienschau und Indiendeutung*, 78.

(32) A. Sommerfeld: *Indienschau und Indiendeutung*, 95 y 99.

(33) En las *Schellings Werke*, editadas por Manfred Schrötter. München, C.H.Beck und R. Oldenbourg. I (1927), 40-43.

(34) *Schellings Werke I*, 18.

(35) *Schellings Werke I*, 22.

sucede es que Schelling, a fuer de cristiano, procura hallar lo divino por los caminos de la intelección, mientras que Evola, tantrista de la mano izquierda, se fundirá con lo divino siguiendo los procedimientos naturales de la iniciación tántrica. Aldous Huxley en su *The Perennial Philosophy* quiso en 1948 andar por el camino medio, estimando a la "philosophia perennis" primordial como el nudo y el corazón de todas las religiones; en una visión amplia que, por el contrario, Frithjof Schuon en su *De l'unité transcendente des religions* reducía en el mismo año 1948 a la fusión del Cristo con el Kalki-Avatara hinduista y con el Bodhisattva-Maitreya, a fuer de encarnaciones de la exclusiva Tradición primera. Es cuestión de posturas, porque todos procuran lo mismo: un saber sacro anterior y superior a la historia, descubierto a través de sus proyecciones en el quehacer humano que hace la historia.

Elemento mediador es el hombre que encarna a la divinidad, Cristo en el Cristianismo, variados dioses en el hinduismo, Gautama en el budismo, Evola y quienes logren la sublimación en el tantrismo. Pero esto tampoco es nada nuevo, porque es lo que pretendía Helena Blavatsky en *The Secret doctrine* en 1890, lo que postulaba Arthur Arnold en 1895 en *Les croyances fondamentales du Bouddhisme*, lo que pretendía Rudolf Steiner en *El misterio cristiano y los misterios antiguos*, lo que pedía Edouard Achuré en *L'évolution divine. Du Sphinx au Christ* en 1912. Por no citar más precedentes de estos ensayos de sincretismos según los mitos y los símbolos, estimados como ecos de una única sagrada Tradición primera. Quien lea el libro de Henri de Lubac *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (36), comprenderá la cantidad de precedentes de la postura de Evola en los alrededores del 1900. Aunque por cierto Lubac no cita a Evola, pese a que Lubac escribía en 1952 y la *Rivolta contro il mondo moderno* había sido editada en 1934.

El fallo de semejantes pretensiones está en que al trasladar la Tradición desde el plano del mito metahistórico a la realidad histórica opérase siempre con criterios puramente subjetivos. Ya Evola mismo reconoce que en el tránsito que se da desde un plano superior al plano del acaecer humano prodúcese difícil y peligroso cambio de perspectivas. "Il passare della considerazione della Tradizione come superstoria comporta uno spostamento di prospettive" (37). Perspectivas que son siempre subjetivas, dando lugar a fallos imprescindibles porque dependen de la cultura del autor. Los defectos de la obra de Evola resultan de su subjetivismo al descifrar los secretos de la transferencia desde la Tradición metahistórica a los momentos de la historia en que la encarna; pues los centra en el tantrismo, en Roma, en el Graal, en *La tradizione ermetica* de la alquimia (38), en los Fedeli d'Amore de la poesía medieval, en los emperadores gibelinos y en los Rosacruz; con olvido

(36) Paris, Aubier, 1952, páginas 212-231.

(37) J. Evola: *Rivolta*, 220.

(38) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971.

de las Españas de la Contrarreforma, auténtica encarnación de los valores tradicionales en mayor grado que los demás que tuvo en cuenta.

De modo distinto, la Tradición para los tradicionalistas hispánicos no está fuera de la historia, sino que es la síntesis de la metafísica con la historia. A fuer de cristianos, los tradicionalistas españoles creemos en la igualdad teológica ante Dios, esto es, en la universal capacidad de salvación de la totalidad de los humanos. Del mismo modo que, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, contemplamos en todos y en cada uno de los hombres una realidad metafísica esencial, cuajada en una diversidad de existencias; existencias todas que dan lugar a que el hombre sea ser concreto heredero de una Tradición, lo contrario del hombre abstracto de las construcciones protestantes y revolucionarias. Para nosotros el hombre es ser metafísico que forzosamente labra historia desde que nace, puesto que nace inserto en un círculo de realidades concretas, que es precisamente la Tradición heredada. Evola traslada lo metafísico al plano presente, pero aplicando la noción del "karma" como condición natural reflejo de otra condición superior; y así puede decir que el hombre es concreto porque es perfecto en la medida en que consiga "realizzare compiutamente la propria natura" (39). Mas, puesto que el "karma" es para el tantrismo, por él profesado, la acción desarrolladora del cuerpo (40) según la casta o superando a la casta a través del logro de la calidad de "siddhu", lo concreto queda reservado para el "pashu" u hombre vulgar en la forzosidad de la naturaleza, sin la flexibilidad que en el tomismo trae separar la dualidad metafísica del ser de la proyección del ser en la vida que es la historia. Por eso el hombre tradicional es para la Tradición hispánica católica un ser que nace dentro de la historia para hacer historia, mientras que en el pensamiento hindú permanece atado a la rigidez del nacimiento cristalizada en la forzosidad insuperable de las castas.

Anclada la Tradición en la historia, en quehacer obligatoriamente libre según la concepción antropológica tomista de que es metafísica elaboradora de la historia. Para Evola, por el contrario, la "natura propia" equivale al "dharma", o sea a la ley propia del ser. Es el "dharma" lo que define la situación concreta de cada hombre, pero según una legislación metahistórica inscrita en la forzosidad de la casta y no en la forzosidad cristiana de la libertad. "Infatti dharma in sanscrito vuol anche dire natura propria, legge propria di un essere; e il referimento esatto, in realtà, riguarda quella legislazione primordiale, la quale ordina gerarchicamente, secondo giustizia e verità, ogni funzione e forma di vita secondo la natura propria di ogni singolo", léese en la *Rivolta contro il mondo moderno* (41). En donde asoma otra vez el yerro orientalizante del tantrismo, hecho suyo por Evola: ver en el hombre naturaleza que encarna posibilidades divinas, pero sin distinguir el plano de lo metafísico del plano de lo natural y del plano de lo histórico. Su tradición superhumana encarna en la naturaleza física del hombre, pero sin

(39) J. Evola: *Rivolta*, 129.

(40) A este respecto Surendranath Dasgupta: *A history of Indian Philosophy*. Cambridge, at the University Press. II (1968), 357.

(41) J. Evola: *Rivolta*, 38.

manifestarse en la libertad que los cristianos atribuimos a la humana naturaleza. En el fondo Evola no puede comprender la historia. Y así lo que él denomina Tradición queda lejos del quehacer de los pueblos, como mera posibilidad para seres privilegiados o iniciados, excluyendo del saber tradicional a los hombres que hacen la historia de cuya depuración la Tradición para nosotros nace. Semejante Tradición ahistórica nada tiene de común con lo que por Tradición entendemos los tradicionalistas españoles.

Bien lo prueba en que la averiguación del contenido de la Tradición tenga lugar para Evola a través de la práctica del yoga, pues para él son los maestros del yoga los depositarios de los "insegnamenti tradizionali" (42); ya que solamente se llega a conocer el saber tradicional después de la iniciación en el "pañcattava", o sea en el ritual secreto de los "vīra" (43). Es decir, por procedimientos que llevan al hombre a ser el trono de los dioses, a ser un dios él mismo; dios que conoce la Tradición porque aprende lo que sabían los dioses de la etapa metahistórica primera.

Aquí Evola confunde el desprecio a la democracia, que los carlistas españoles sentimos en tanto o mayor grado que él, con la igualdad teológica de los hombres sin mengua de sus diversidades naturales, existenciales e históricas concretas. Cuando veamos luego los motivos de su incompreensión del Derecho natural volveré sobre este extremo. Por supuesto que su postura es tan inconcebible como la que, desde el extremo opuesto, sustenta la Iglesia budista ceilanesa en *The Revolt in the Temple*, publicación oficial conmemorativa del 2500 aniversario del Buda, al importar en el budismo las libertades anglosajonas con olvido de la libertad teológica que ha de ser el núcleo doctrinal para el budismo (44). Todos los excesos suelen ser extremadamente peligrosos.

Nosotros, los carlistas, creemos en una Tradición elaborada por nuestros mayores, no encarnada en un mito indemostrable. Nuestra Tradición es fecunda, porque no queda anquilosada en nociones extrahistóricas, sino sujeta al quehacer humano, necesariamente creador de historia. Mas no es relativista, porque el quehacer libre del hombre está encuadrado en su condición metafísica de criatura sujeta a las leyes puestas por Dios, explícitamente en la revelación e implícitamente en el Derecho natural. De otra suerte sería una de estas cosas: o la tabla indemostrable de unos mitos cuya pureza no puede certificar nadie, ya que resultan transmitidos por hombres capaces de confesionismos errados; o el capricho arbitrario de los apetitos de seres imperfectos y limitados. La historia dentro del Derecho natural, el quehacer del hombre encuadrado por leyes divinas, la libertad natural dentro del orden natural cósmico al par físico y ético, son las fuentes de la Tradición tal como la entendemos los tradicionalistas españoles.

Es lamentable que no coincidamos en las premisas, cuando coincidimos

(42) J. Evola: *Lo Yoga della Potenza*. Roma, Edizioni Mediterranee, 1968, pág. 120.

(43) J. Evola: *Lo Yoga della Potenza*, 155.

(44) Colombo, Sinha Publications, 1953, páginas 462-464.

con Evola en las consecuencias. Porque él se dedicó a estudiar el remoto tantrismo, en lugar de procurar conocer los clásicos cristianos de las Españas. Que sin duda, con su poderosa inteligencia, hubiera aclarado y completado hasta ser uno de ellos.

6.— En estos planteamientos reside el menosprecio evoliano hacia el Cristianismo, para él negación de la Tradición integral, toda vez que éste es una tradición metafísica en la cual el hombre se realiza a través de la iniciación tántrica, mientras que la realización del cristiano tiene lugar según lo que en *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* definió un “piano mistico devozionale” (45). Es un choque de mentalidades, en dos aspectos. En el primero, porque la pretensión de ser el de Cristo el único mensaje con pretensiones de validez universal y exclusiva, pugna con la visión tantrista de la posesión de la divinidad por los ejercicios de la iniciación yógica. Limitase Evola a consignar su repugnancia, sin intentar justificarla, en la *Rivolta contro il mondo moderno*, cuando escriba como “dal ponto di vista del cattolicesimo corrente una grave difficoltà per l'integrazione tradizionale di cui stiamo parlando riguarda il fondatore di questa stessa religione, Gesù Cristo, perché, come si é detto, l'idea che la sua persona, la sua missione e il suo messaggio di salvezza presentino un carattere unico e decisivo nella storia universale (dónde, appunto, la pretesa exclusivista del cattolicesimo) non può essere accettata, mente esse costituisce il primo articolo di fede pel cristianesimo in genere” (46).

Evola no intenta siquiera justificar su postura de negador de la exclusiva divinidad de Jesucristo. Y no intenta siquiera justificarla porque no caben oponerle argumentos racionales. Levanta contra el acto de fe en la divinidad de Cristo su propio acto de fe en la divinización tántrica. Es el resultado lógico de la concepción de la divinidad a que me referí en el párrafo 4. Sin que quepan argumentos, porque no cabe discutir los actos de fe, que son acatamientos a lo que la razón no abarca ni comprende. El absurdo está en que Evola pretenda acatamientos a su fe tántrica y a la indemostrable quimera de su comunidad metahistórica de dioses o de su tradición transmitida por los tan sospechosos caminos esotéricos, cuando niega sin más la fe cristiana. Es un punto previo de partida donde luchan dos concepciones opuestas de la divinidad. Y en este terreno los tradicionalistas españoles concedemos sin ningún género de dudas más fe a la divinidad de Jesucristo que a lo que por divino entiende Julius Evola. Aquí no caben aproximaciones. Nuestra Tradición es cristiana, fanáticamente cristiana, hasta la última de las consecuencias.

Enhebrada a lo anterior va la opinión de Evola acerca del carácter de pobre culpabilidad, de sumisión a Dios, característico del dogma cristiano. Imbuído de la concepción tántrica de la posibilidad de encarnar a la divinidad, Evola rechaza la actitud sumisa del cristiano delante de Dios y niega la eterna imposibilidad cristiana de que la criatura llegue a divinizarse

(45) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971, pág. 137.

(46) J. Evola: *Rivolta*, 135.

en ningún modo. Pero eso tampoco es nuevo. Es la repetición de la doctrina del "Demut" típica del nacionalsocialismo en la versión paganizante establecida por Alfred Rosenberg en *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*. La contraposición evoliana entre el honor germánico-nórdico, alma de la Roma imperial, y el sentido de la devoción cristiana como amor fraterno universal, entre la gloria de la raza espiritual de los hombres superiores y la "devirilizzazione dello spirituale" llevada a cabo por el cristianismo (47), es el recuerdo del contraste rosenbergiano entre el "Mut" y la "Selbstbeherrschung" germánicos respecto al "Demut und Liebe" cristianos (48). Con idéntico argumento en ambos escritores: lo absurdo de la noción del pecado y la necesidad de la gracia divina para salvarse. Lo que dice Julius Evola en el capítulo X de la parte II de la *Rivolta contro il mondo moderno* (49) es la repetición de lo escrito por Alfred Rosenberg en el parágrafo 3 del capítulo I del libro I del *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (50). Sin que quiera entrar en más detalles, porque siempre me irritó el dolor de la blasfemia.

Para los tradicionalistas hispánicos esta parte del mensaje intelectual de Julius Evola, reproducción de las demasías del peor nacionalsocialismo, son cosas absolutamente inaceptables. Los carlistas no admitimos más divinidad que la de Cristo, ni otro mensaje salvador que el del *Evangelio*. Lo que sucede es que la versión dada por Evola del cristianismo no coincide con la nuestra. Para Evola, igual que para Rosenberg, el cristianismo fue religión de esclavos, espíritu de sumisión abyecta, cobardía espiritual, resignación que envilece. Mientras que para nosotros el cristianismo es servicio al Dios único, fuente de hidalguías, aristocracia de los valores de la vida, bandera de lucha heroica. Quizás se deba a que los alemanes nunca han sido como los hispanos, la espada de Dios sobre la Tierra (Y al decir hispanos quiero decir cuantos pueblos supieron de la honra y de la gloria de haber sido paladines de la Contrarreforma y súbditos de Felipe II de Castilla, Felipe I de Nápoles, de Sicilia y de Cerdeña). Si Evola y sus precursores tudescos hubieran conocido la dimensión heroica, armada y belicosa del Cristianismo, tal vez hubieran mantenido tesis diferentes; habrían entendido que la fe cristiana es pelea misionera, brazo armado en las belicosas batallas del Señor. Mis abuelos, que eran castellanos y napolitanos, supieron de ese riesgo y de esa hazaña. La mejor demostración de que la Tradición se da en la historia es esta diversidad de puntos de vista sobre el Cristianismo que separa a Julius Evola de los tradicionalistas españoles. Es la ignorancia de las Españas áureas, Cristiandad menor e Imperio sin título imperial pero heredero de las funciones imperiales, lo que acarrea este choque de conceptos. Es que Evola maneja una concepción del cristianismo como cobardía espiritual, mientras nosotros sabemos de la tensión heroica de los cristianos que han peleado las batallas del Señor con heroísmo de cruzados.

(47) J. Evola: *Il cammino*, 130.

(48) München, Hobeneichen Verlag, 1942, pág. 154.

(49) J. Evola: *Rivolta* 341-344.

(50) A. Rosenberg: *Der Mythus*, 70-81.

Siendo lo más curioso que, pese a esta actitud negativa general, en cuestiones concretas Julius Evola coincide con el catolicismo más estricto. Así, por citar solamente un ejemplo, la corrección de significados en las palabras que formula en *L'arco e la clava*, restituye a la voz "pietas" el sentido político que ensanchaba la devoción para con los padres a la devoción para con la patria: "La pietas poteva manifestarse anche nel campo político: *pietas in patriam* significava fedeltà e dovere rispetto allo Stato e alla patria" (51). De manera pareja Santo Tomás de Aquino explicaba en la *Summa theologiae*, secunda secundae, cuestión 101, artículo 4 ad tertium: "Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium". Claro es que Santo Tomás expresándose con una precisión terminológica de la que carece Evola; porque refiere la "pietas" a los padres y a la patria, no al Estado; entre otros motivos porque no cae en el error, típico de Evola, de confundir al poder político, que se dà en toda agrupación humana como preciso factor ordenador, con el Estado, que es una manera del poder político nacida históricamente en Sicilia en la segunda mitad del siglo XIII, que no existió antes de las Constituciones de Melfi de 1282.

7.— Los presupuestos anteriores arrastran a Evola a formular una definición del Derecho natural absolutamente inadmisibles. Aquí Evola se ha fabricado el adecuado maniqueo, lo mismo que en las discusiones escolásticas de los seminarios jesuitas del Barroco, a fin de que le resulte ser fácil la refutación. Porque lo que Evola llama Derecho natural no tiene nada que ver con lo que el Derecho natural es, dado que se trata de la arbitraria atribución de un significado a palabra que expresa cosas muy diversas.

Para evola el Derecho natural es el derecho del "pashu", del hombre vulgar, no el derecho del hombre superior, del varón poseedor del honor germánico o capaz de ascender a lo divino por las vías de la iniciación tántrica. Empeñado en la oposición de la naturaleza inorgánica, adscrita al culto de las diosas madres mediterráneas, cara al principio ordenador germánico, ario y nórdico, se le escapa advertir que en todo orden natural hay una jerarquía de seres por lo mismo que es sencillamente un orden. "La forma classicamente ha avuto il significato di spirito, la materia quello di natura, la prima legandosi all'elemento paterno e virile, luminoso e olimpico (nel senso di questo termine che sarà ormai chiaro al lettore), l'altra all'elemento femminile, materno, puramente vitale", escribe en *L'arco e la clava* (52). De suerte que la naturaleza es lo informe, lo desordenado, lo igualitario, siendo el espíritu lo que pone orden en el caos natural. Olvida que todo orden en la naturaleza, sin otro motivo que ser orden, supone jerarquización por sí mismo; existiendo orden en la naturaleza, porque desde el principio de los tiempos la naturaleza es cosmos y no caos. Naturaleza no ordenada dejaría de ser naturaleza. Espléndidamente lo explicó San Agustín en las *Enarrationes in Psalmos* XVIV, 13: "Deus ordinavit omnia; et fecit

(51) Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1971, pág. 37.

(52) J. Evola: *L'arco*, 66.

omnia... et gradibus quibusdam ordinavit creaturas, a ferra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa concendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum". La posibilidad de una naturaleza caótica es fantasía de Julius Evola, rayana en lo imposible e inadmisibles por mucho respeto que quien la formula me merezca.

Falseando al concepto de naturaleza y confundiendo al orden natural físico con el orden natural ético, Evola desconoce asimismo la existencia de tres especies del llamado Derecho natural. Que son: a) la del optimismo antropológico, que toma al hombre por medida del universo, siendo bueno lo que se compeade con su naturaleza por definición buena y malo lo que contradiga a esta perfecta naturaleza; b) el del pesimismo antropológico, que toma al hombre por medida negativa del universo, siendo bueno lo contrario a su naturaleza, por definición mala; y c) el concepto cristiano del hombre, según el cual es medido y no medida, porque el criterio para discernir qué sea bueno y qué sea malo resulta de lo imperado por Dios, legislador del universo. El primero es el jusnaturalismo protestante desde Grocio hasta Rousseau, con proyecciones en Kant, consistiendo en la secularización del intelectualismo tomista; el segundo es el pesimismo antropológico de Hobbes, consistiendo en la secularización del voluntarismo escotista; el tercero es el Derecho natural de Santo Tomás de Aquino, del concilio de Trento y de la Contrarreforma católica.

Evola reduce el Derecho natural al primero de ellos, al del antropocentrismo de Rousseau, al del optimismo antropológico. "Qui ci soffermeremo su di un ponto particolare, su ciò che viene chiamato il "diritto naturale", diritto il quale ha avuto una parte di rilievo nelle ideologie sovvertritici moderne. Il fondo ultimo di questa idea é una concezione utopico-ottimistica della natura umana. Secondo la dottrina del diritto naturale, o giusnaturalismo, circa il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito, esisterebbero dei principi immutabili congenito nell'umana natura epperò universali, che ciò che viene chiamato la "retta ragione" potrebbe sempre direttamente riconoscere. L'insieme di tali principi sta a definire il diritto naturale" (53).

Puede disculparle quizás el hecho lamentable de que algunas figuras de la Iglesia, tras el concilio Vaticano Segundo, han abrazado las teorías antropocéntricas de la revolución anticristiana y ha hecho suyo el Derecho natural inspirador de Rousseau y pasado desde Rousseau al 1789. Si lo miramos así, esto es si contemplamos el Derecho natural tal como lo concibe la traidora y estúpida "Iglesia" del neo-modernismo progresista actual, Evola tiene sobrada razón cuando escribe que "la stessa Chiesa cattolica ha seguito quest'ordine di idee, a ragion veduta, polemicamente, ossia per opporsi al principio della pura sovranità politica in nome dei cosiddetti "diritti naturali dell'uomo", i quali poi nell'edizione moderna fanno più o meno tutt'uno con gli "immortali principi" giacobini dell'89. Del diritto naturale spesso la

(53) J. Evola: *L'arco*, 67.

Chiesa si é fatta custode e vindice, appunto per arrogarsi una posizione sopraelevata di fronte allo Stato" (54).

Visto desde el Vaticano Segundo el Derecho natural no es el de Santo Tomás de Aquino, ni el de los clásicos de las Españas. Es el Derecho natural del optimismo antropológico de Rousseau. Pero Evola no tiene fundamentos para confundir tipos tan dispares del Derecho natural. Si la "Iglesia" del progresismo es hoy la primera entre las sectas protestantes, sigue siendo el Catolicismo, que no es el tinglado vaticano, valor inconmovible para los tradicionalistas hispánicos. Contra el Vaticano, si fuere preciso; más papistas que el papa, si es preciso. Por fidelidad a los muertos cuyo quehacer perpetuamos.

Siguiendo semejantes pasos es como Evola puede achacar con justicia a este Derecho natural protestante, rousseauiano, revolucionario burgués y hoy progresista, con algún apoyo vaticano, la caída en el igualitarismo y en el colectivismo. Más deberá considerar que, si tal especie del jusnaturalismo se despeña en ambos abismos ideológicos es porque se trata de un tipo de derecho natural abstracto, el derecho natural del hombre que se cuenta y no se pesa, el derecho de la revolución burguesa, lo más contrario posible al Derecho natural auténticamente católico.

Los tradicionalistas hispanos, contra el hombre abstracto de la revolución, número democrático y "homo economicus" a secas, sustentamos el hombre concreto de la Tradición, nacido como hidalgo que es "hijo de algo", miembro de una familia y de una patria, jerarquizado desde el nacimiento y desde el nacimiento inserto en un círculo concreto de existencias. Estoy seguro que si Julius Evola reconsidera el exclusivismo con el que identificó al Derecho natural con el Derecho natural del hombre abstracto revolucionario, y si replantea al Derecho natural en la verdadera significación católica, aceptaría al Derecho natural tal como lo que es: como el único punto de apoyo para la Tradición y como el solo baluarte contra la disolución de la Iglesia Católica y de las sociedades políticas del Occidente, que es el triste espectáculo nuestro de cada día en esta segunda mitad del siglo XX.

Porque la jerarquización que el mundo moderno necesita para salvarse solamente es hacedora apelando a la vigencia del Derecho natural auténtico; no prescindiendo de él, al confundirle con su degeneración protestante, rousseauiana y revolucionaria. Buena prueba de ello es como el positivismo y el marxismo son enemigos acérrimos del derecho natural cristiano.

8.— Todas nuestras reservas a Julius Evola provienen de que él selecciona como momentos tradicionales en la historia unos cuantos puntos de referencia, entre los cuales no se hallan las Españas de los siglos XVI y XVII, herederas en la Contrarreforma por ellas sustentadas de los valores de la Cristiandad medieval. Para Evola el postrer instante de la Tradición posible es el Imperio gibelino. Después de él todo es vacío, obscuridad y crisis.

Empresa demasiado larga sería la de matizar la significación del Imperio gibelino. Démosla por buena a efectos del presente estudio y en espera de

poder establecer en otro lugar las debidas reservas. Admitamos por ahora el valor insigne “di quella grandiosa civiltà romano-germanica articolata e animata da una tensione metafísica che fu il Medioevo ghibellino” (55). Lo que no podemos conceder es que con los Hohenstaufen termina toda posibilidad de una acción frenadora de los excesos de la Iglesia y en la cual la jerarquización tenga lugar estimando en cada hombre sus cualidades respectivas; lo que Evola afirma cuando más arriba escribe que “la tradizione si mantiene ancora. Con gli Hohentaufen essa ha l'ultimo guizzo luminoso. Dopo, gli Imperi saranno soppiantati dagli “imperialismi” e non si saprà piú nulla dello Stato se non come di una organizzazione temporale particolare, nazionale e poi soziale e plebea” (56).

Dejando aparte el yerro de pensar que el Imperio es un “Stato”, cuando lo cierto es que los “Stati” nacen en pugna con el poder imperial a partir del siglo XIII, parece extraño que Evola no se haya dado cuenta de que fue la Casa real de Aragón quien recogió la herencia gibelina. El guante arrojado por Conradino desde el cadalso en la plaza del Mercato de Nápoles vino a ser recogido por el rey Pedro III de Aragón; quien mantuvo en Sicilia la bandera gibelina (57), suscitando las iras del afrancesado papa Martín IV, el cual llegó a excomulgarle tal como venían los papas anteriores excomulgando a los emperadores cuya causa él heredaba; excomunió inútil y ridícula, de la que dieron buena cuenta las huestes almogávares en el Coll del Panissars. La sola mención que de los Reyes de Aragón trae Evola en la *Rivolta contro il mondo moderno* (58), no tiene relación con este hecho importantísimo.

Por su ignorancia, no sé si voluntaria o no, de la historia de las Españas, Evola no alcanza a ver como al correr de los siglos XVI y XVII fueron las Españas las herederas del Imperio aunque sin título imperial, conjunto de pueblos bajo un solo mando realizadores del universalismo que al Imperio caracteriza. Nadie supo frenar los excesos de la que Evola llamaría “casta sacerdotal” como Carlos V y Felipe II, y en las crónicas del Reino de Nápoles constan los atropellos protagonizados por Urbano VIII y otros pontífices de parecida calaña. Nunca reyes católicos pusieron en su debido lugar las pretensiones abusivas de los papas como lo hicieron los monarcas de las Españas. Para ellos parecen escritas, mucho más que para los Hohenstaufen o para los Suabos, las frases con que Evola retrata cuál era el sentido del Imperio, según “l'idea regale” como él dice: “Secondo quest'ultima, l'Imperatore é effettivamente il caput ecclesiae, non nel senso che egli si sostituísca al capo della gerchia sacerdotale (il papa), ma nel senso che soltanto la funzione imperiale é quella nella quale la forza stessa portata dalla Chiesa e animante la cristianità si può raccogliere in un rapporto efficace di dominio” (59). Continuando el retrato de Carlos V o de Felipe II cuando añade:

(55) J. Evola: *L'arco*, 158.

(56) Ferran Soldevila le denomina “campió de gibellinisme” en su *Historia de Catalunya*. Barcelona, Alpha. I (1934), 259.

(57) J. Evola: *Rivolta* 48.

(58) J. Evola: *Rivolta*, 116.

(59) J. Evola: *Rivolta*, 99.

“L’Imperatore... affermava di aver direttamente da Dio il suo diritto e il suo potere, e di riconoscere solo Dio al disopra di sé: cosí la parte del capo della gerarchia sacerdotale, che lo aveva consacrato, non poteva logicamente essere che quella di un semplice mediatore, incapace —segundo l’idea ghibellina— di revocargli per mezzo della scommunicata la forza sovranaturale ormai assunta” (60).

En nombre de esa idea gibelina Pedro III de Aragón rechazó la excomunió con la que el papa Martín IV le privaba del Reino. En nombre de la defensa de la Cristiandad por encima de los ambiciosos caprichos de los papas, Carlos V encerró en el castillo de Sant’Angelo a uno de ellos y Felipe II encarcelaba en Nápoles obispos levantiscos. No alcanzo a comprender como Julius Evola ha podido olvidar hechos tan concluyentes.

Si el Imperio quiebra, su postrer paladín fuè Carlos V. Y si el Imperio quiebra es a causa de la Reforma luterana que religiosamente lo dividió, y a causa de que los emperadores de los siglos XIV y XV no habían sabido asumir los poderes efectivos del mando, venidos a manos de los reyezuelos y señores alemanes; como ya lo vió antes que nadie el genial Raimundo Lulio a principios de siglo XIV en tesis recogidas, y copiadas, por Nicolás von Kues a mediados del siglo XV. Y cuando el Imperio quiebra, porque desde mediados del siglo XVI ha decaído a mero título carente de efectividad de mando, Carlos V lega a su hijo Felipe II la empresa universal del Imperio, aunque deje a su hermano Fernando la herencia del título del Imperio. Desde 1556 la misión y la idea imperial reside en las Españas, aunque el hueró título imperial siga en Germania. De ahí que la Cristiandad se transforme en la universal Monarquía de las Españas, en la cual estaba la universalidad de que el Imperio era incapaz; en la segunda mitad del siglo XVI el Imperio es un pedazo de Occidente, al tiempo en que en los dominios universales hispánicos jamás se ponía la luz del sol.

Todo lo que Julius Evola escribe en la *Rivolta contro il mondo moderno* sobre la caída de la idea imperial (61) está equivocado al ignorar que la función imperial, aunque sin título, era acción de la Monarquía universal de las Españas. O conjunto de monarquías unidas en un mismo Rey. Que no eran monarquías absolutistas, porque en ellas seguían vivas las libertades concretas medievales. Ni eran monarquías güelfas, porque tenían a raya a los papas desmandados. Ni eran monarquías democráticas, porque el poder venía de Dios. Ni eran monarquías de las llamadas populares, porque con su alcance universal de Imperio abarcaban a gentes tan varias como el Franco-Condado y Filipinas, Nápoles y Chile, Cataluña y Portugal, Castilla y Cerdeña, Galicia y Sicilia.

Acuden a la punta de la pluma citas innúmeras, desde Luigi Tansillo a Gerónimo Osorio, desde Ramón de Muntaner a Hernando de Acuña, desde Giambattista Marino a Lope de Vega, desde Jean Boivyn a Tommaso Campanella, desde las crónicas de los conquistadores a los documentos

(60) Ibidem.

(61) J. Evola: *Rivolta*, 368-373.

diplomáticos, corroboradoras del incomparable sentido imperial, de Imperio efectivo universal, de las Españas. Que Evola estuviera ciego para esos valores de hechos y de ideas es la dificultad mayor para que nos entienda y para que le entendamos los tradicionalistas españoles; porque él ha ignorado como la última encarnación del Imperio no fue la de los gibelinos, sino la monarquía católica de nuestro señor don Felipe II.

9.— La ingente empresa intelectual de Julius Evola ha sacado a luz en Italia la importancia del concepto de la Tradición y la singular valía del hombre concreto tradicional. En este sentido, desde las tiendas siempre guerreras del Tradicionalismo hispánico de hoy, esto es del Carlismo, hay que rendirle tributos de admiración y de agradecimiento. Otra cosa es que ni su punto de partida, ni su concepto ahistórico de la Tradición, ni su ignorancia en aquilatar el verdadero concepto del Derecho natural, ni su prurito en terminar el Imperio en los tiempos gibelinos, puedan ser admitidos por nosotros, Si he subrayado estas divergencias es por el afán de una clarificación, en la esperanza de que sus discípulos reconsideren tales equívocos del maestro. Para que en el futuro podamos coincidir en los fundamentos ideológicos, tal cual ya coincidimos hoy en la repulsa contre este mundo moderno, disuelto en sus esencias cardinales; especialmente desde que el Vaticano Segundo ha oscurecido la causa del Cristo paladín de las batallas de la verdad, para caer en la necedad de un ecumenismo que es rendición y de un dialoguismo que es pacto con la mentira.

El formidable aparato crítico levantado por Evola contra los factores de la decadencia de este Occidente que se deshace perdido en la anárquica locura de las democracias, en el escepticismo huero de los liberalismos, en la religión igualitaria marxista, en la infidelidad católica a las posturas del cristianismo militante y misionero, son tal vez el mejor de los monumentos de combate contra tanta herejía, tanta barbarie y tanta necedad demoleadora. Lástima que en lugar del kshatriya, remoto e inaccesible desde nuestros contornos humanos, no haya querido o no haya sabido ser el hidalgo que es ejemplar supremo de la Tradición tal como nosotros la entendemos. Estoy seguro de que todavía si Evola bucea en el hondón de las razones íntimas de su potente personalidad, encontrará en la hidalguía el secreto afán que le empujó por la existencia entera. Yo me lo auguro y se lo auguro a sus discípulos; a fin de que no se quede en misterioso profeta enterrado en sus secretos, a fin de que pueda ser uno de los grandes capitanes que los tradicionalistas podamos seguir en esta guerra a muerte contra el mundo moderno en que por triste hado nos ha tocado vivir.

Porque la salvación de este mundo no se logrará forjando hombres que sirvan de puente desde el ciclo histórico presente al ciclo que ha de sucederle, como Evola cree cuando postula que en esta "kali-yuga", edad oscura "di terribili distruzioni, coloro che vi appaiono e malgrado tutto vi si tengono in piedi possono conseguire frutti non facilmente accessibili agli uomini di altre età" (62); hombres aislados como él, prendidos en un

(62) J. Evola: *Rivolta*, 444.

tantrismo egoísta, apto para empresas de combates solitarios. Sino mediante la hazaña de huestes aguerridas, que sepan escuchar las palabras de Cristo, Dios único para los tradicionalistas españoles: "Mas el que permanezca firme hasta el fin, ese tal se salvará" (San Mateo, XXXIV, 13). "Mas el que perseverare hasta el fin, ése se salvará" (San Marcos XIII, 13). Ya que el Cristo es el único en mandar con dominio, como reconocían los propios fariseos en el relato que consta en el *Evangelio* según San Lucas, IV, 36. En esta hora de la abominación de la desolación por Cristo ya predicha (San Mateo XXIV, 15. San Marcos XIII, 14), muchos vendrán usando su nombre para engañarnos (San Mateo, XXIV, 4-6. San Marcos XIII, 6) y seremos odiados por fidelidad a Su nombre (San Mateo X, 22); pero no nos engañarán porque el árbol por los frutos se conoce, igual que a los falsos profetas (San Mateo VII, 15-20); ni aunque se presenten por vicarios Suyos, porque ya nos enseñó que "no está un discípulo por encima del maestro, ni un criado por encima de su amo" (San Mateo, X, 24).

Este es para los tradicionalistas hispánicos el lenguaje de Dios, sin tener que acudir a los textos sánscritos del "devanāgari", del lenguaje de los dioses. Así es como queremos ser, por expresarlo en sánscrito, "rayāskamo viçva-Psnyasya", anhelantes de riqueza eterna. Igual que los hidalgos antepasados, los tradicionalistas españoles tenemos voluntad de pelear, contra este mundo secularizado, las batallas sagradas del Señor.

En las cuales Julius Evola puede y debe ser uno entre los más preclaros adalides.

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

catedrático en la Universidad de Sevilla

Sevilla, noviembre 1973

JULIUS EVOLA AU POINT DE VUE DU TRADITIONALISME HISPANIQUE

Résumé

L'auteur examine la doctrine de Julius Evola à partir du point de vue du traditionalisme hispanique. Il précise d'abord ce qu'il entend par traditionalisme, qu'il identifie au carlisme espagnol. Ensuite, il loue la personnalité du penseur. Puis il compare sa doctrine avec sa propre interprétation du

traditionalisme. Evola et le traditionalisme hispanique, souligne-t-il, vont de pair pour repousser le monde moderne et le processus révolutionnaire qui l'a engendré. Mais l'auteur n'est pas d'accord sur la notion de tradition, et surtout sur les presupposés philosophiques et théologiques de cette tradition. La différence n'est autre que celle qui existe entre les doctrines philosophiques et religieuses hindouistes et le christianisme. Quant à Evola la tradition consiste en un système de vérités évidentes qui se trouve hors de l'histoire et que l'homme connaît par illumination. Mais pour le traditionalisme espagnol, la tradition est la synthèse de la métaphysique et de l'histoire. En conséquence, plus la tradition s'enrichit par la réalité historique, plus elle est féconde. Mais la tradition n'est pas relativiste, car elle est le fruit de l'histoire de l'homme assujéti à la légalité de la Création, dans le cadre d'un cosmos mais pas d'un chaos.

JULIUS EVOLA FROM THE SPANISH TRADITIONALISM

Summary

In this study the author looks at the Julius Evola doctrine from the point of views of the spanish traditionalism. He begins explaining his mind about traditionalism, identifying it with the spanish Carlism. Thereafter he praises Evola's personality and confronts his doctrine with his own interpretation of traditionalism. For E. de T., both doctrines are coincident, when they refuse the modern world and the revolutionary process it derives from. But they differ in their conceptions of Tradition and their philosophical and theological grounds. This difference consists in the distance between Christianity and Hinduism. For Evola the Tradition is a system of evident and suprahistorical truths, which the man knows by illumination, but, for spanish Traditionalism the Tradition is a synthesis of metaphysics and history; therefore, the Tradition is fruitful in the way the concrete historical world enriches it. But it doesn't entail relativism, because the Tradition is a result of man history ruled by the laws of Creation which is a cosmos, not a chaos.

JULIUS EVOLA UNTER DEM GESICHTSPUNKT DES SPANISCHEN TRADITIONALISMUS

Zusammenfassung

Die Doktrin Julius Evola's wird vom Standpunkt des hispanischen Traditionalismus her untersucht. Der A. Beginnt mit einer Erörterung der Definition des Traditionalismus Evola's den er mit den spanischen Carlismus identifiziert; diese Auffassung konfrontiert er mit dem eigenem Konzeption. Beide Auffassungen stimmen in ihrer Ablehnung der modernen Welt und des sie gestaltenden Revolutionsprozesses überein; unterscheiden sich aber im

Begriff der Tradition und in ihrer philosophisch-theologischen Grundlage. Für Evola ist die Tradition ein System ersichtlicher, aussergeschichtlicher Wahrheiten, die der Mensch durch Aufklärung erkennt. Für den spanischen Traditionalismus aber ist die Tradition eine Zusammenfassung von Metaphysik und Geschichte, und sie durch die Konkretheit des geschichtlichen Werdens bereichert wird; da der Mensch in seiner geschichtlichen Handlung der Gesetzlichkeit der Schöpfung, die ein Kosmos und kein Chaos ist, unterworfen ist, verfällt die Tradition nicht in den Relativismus.