Julius Evola alla luce del Tradizionalismo ispanico

1. - *Puntualizzazione sul Tradizionalismo ispanico*

Dopo anni, troppi anni, di immeritato silenzio intorno alla persona e all'opera di Julius Evola, a partire dal 1968, cioé alla soglia della settantina, egli comincia ad essere una personalità nel mondo della cultura, particolarmente nell'ambito della corrente nota come « Tradizionalismo ». Dal quarto decennio del nostro secolo egli è il rappresentante di un certo movimento ideologico introdotto in Italia non più di quaranta anni fa, orientato sulla magica e stimolante parola: Tradizione. Novità da lui introdotta in Italia da pochi lustri, mentre in terre ispaniche costituisce la ragione d'essere e la spinta di molte migliaia di uomini che, al servizio della Tradizione, combatterono con le armi e con gli scritti sui campi di battaglia della milizia bellica e del pensiero militante: i carlisti spagnoli. Perciò non mi sembrerebbe impresa del tutto inutile che io, carlista ispanico, e pertanto autentico tradizionalista, mi accosti alla esimia figura di Julius Evola con tutto il rispetto che merita la sua statura eccezionale, ma anche senza trascurare niente che, nel corso della mia analisi, suoni a critica o a lode dell'insieme della sua opera.

Mi valga a minor titolo, in subordine a quello dell'intransigenza dottrinale del mio Carlismo ardentemente militante, essere stato fino ad ora, come ha sottolineato Gabriele Fergola nel suo studio su *Evola e il tradizionalismo spagnolo*, l'unico studioso di lingua castigliana che si sia fatto portavoce della grande personalità di Evola (1). Infatti, nel prologo a « La

(1) Nel volume *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco De Turris, Edizioni Mediterrance, Roma 1973, p. 118.

Tradizione italiana », preposto all'edizione toscana della mia opera *La monarchia tradizionale*, riconobbi il valore di quella che chiamai la « portentosa costruzione » di Evola e gli conferii il titolo di « grande maestro »; senza per questo nascondere le riserve che la sua opera suscita in un autentico tradizionalista ispanico, come siamo noi carlisti (2). Forse l'attenzione minuziosa con la quale sono solito seguire la cultura italiana, attenzione in verità non comune nel nostro secolo, così come gli errori di prospettiva che, perfino tra i più eruditi, l'attuale panorama ispanico offre agli osservatori al di là delle frontiere, ha fatto sì che io possa vedere chiaramente ciò che dalle regioni italiane non si osserva con sufficiente rigore: il fatto che molti di quelli definiti da Gabriele Fergola come autentici tradizionalisti, in realtà non lo siano, sebbene possa sembrare che in alcune occasioni agiscano al riparo di questa santa parola, sotto la quale non è esatto ospitarli.

Da ciò deriva il fatto che, avvicinandomi ora a Julius Evola alla luce del Tradizionalismo spagnolo, io debba cominciare con il respingere la visione che Fergola offre del Tradizionalismo ispanico nel suo succitato e meritorio studio. Per Fergola, per esempio, sono tradizionalisti ispanici Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Marcelino Menéndez y Pelayo, Ramiro de Maeztu, o, tra i viventi, Vicente Marrero Suárez. Nell'elenco compilato da Fergola egli aggiunge solamente Juan Vásquez de Mella, ignorando Magín Ferrer, Gabino Tejado, i due Nocedal, Antonio Aparisi y Guijarro o Enrique Gil y Robles; o, tra i viventi, Francisco Puy Muñoz, Rafael Gambra, Manuel Fernández Escalante, Wladimiro Lamsdorf-Galagane, Antonio Pérez Luño, José Iturmendi o Joaquín García de la Concha, per ridurre a pochi nomi un elenco che sarebbe lunghissimo. Poiché Juan Donoso Cortés non fu mai teorico della Tradizione, ma delle dittature dettate dall'emergenza, rimedi transitori per uscire da una crisi, mai sincera e serena Tradizione. Poiché Menéndez y Pelayo riesuma testi letterari tradizionali, ma senza

(2) Edizioni dell'Albero. Torino 1966. p. 9.

la minima intenzione di prenderli in considerazione dal punto di vista politico. Poiché Ramiro de Maeztu giunge al Tradizionalismo per vie anglosassoni, ignorando il valore della legittimità, che è segno insostituibile per definire la Tradizione autentica. E per quanto riguarda Vicente Marrero, mio vecchio e carissimo amico, tanto strettamente legato a me che fui io che patrocinai accademicamente la sua tesi di laurea sul padre Santiago Ramírez, impiega criteri che non hanno nulla a che vedere con la dimensione autentica della Tradizione spagnola. In Spagna non c'è altro Tradizionalismo che il Carlismo, con le sue gesta e i suoi pensatori lungo gli ultimi due secoli. Presentare il panorama tradizionalista spagnolo come lo presenta Fergola, significa creare fra i lettori italiani confusioni, che sembra necessario dissipare prima di mettere a fuoco la personalità di Julius Evola alla luce del Tradizionalismo spagnolo.

Poiché la nostra unica Tradizione verace è il Carlismo, stupisce come Fergola abbia potuto cadere in un errore simile a quello precedentemente indicato, quando fa tuttavia notare quanto segue: « Il discorso del Tradizionalismo spagnolo è diverso » da quello delle impostazioni di 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 è stato tradotto finora in spagnolo perché gli spagnoli non avevano bisogno di Lui. Non esisteva un vuoto storico e soprattutto culturale da riempire » (3).

Se non c'era dunque vuoto da colmare è perché lo riempì il Carlismo. Non lo colmarono né Balmes, né Donoso, né Menéndez y Pelayo, né Maeztu, né Marrero. Poiché essi non compresero ciò che lo stesso Fergola giudica essere il contenuto della Tradizione, come per esempio i « Fueros », né ebbero alcuna relazione con la dinastia legittima che da Carlo V fino ad Alfonso Carlo I inalberò le libertà concrete contro la libertà

(3) G. Fergola, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo*, in *Testimonianze*, cit., p. 119.

astratta della rivoluzione. Se in Spagna « il Tradizionalismo costituisce tutta una scuola », se le idee tradizionaliste « sono una realtà ancora concretamente e storicamente operante » (4), è grazie al Carlismo, non ai generalucci pseudo-liberali e dittatoriali fugacemente esaltati da Donoso, né all'assurdo guelfismo in ritardo di Jaime Balmes, né a quello scimmiottamento de l' *Action Française* che fu l' *Acción Española* di Ramiro de Maeztu. Dimodoché, quando qualche carlista si unì alla dinastia usurpatrice che va dalla cosiddetta Isabella II al cosiddetto Alfonso XIII, cessa senz'altro di essere tradizionalista: Alejandro Pidal sul finire del secolo XIX o i borghesi capitalisti con spirito da mercanti come Antonio Oriol ai giorni nostri; il primo entrando a far parte di un partito politico, il conservatore, mentre la Tradizione spagnola rifiuta i partiti politici; il secondo istituendo la rottura legale dell'unità cattolica, pur essendo l'unità cattolica il primo motto della Tradizione spagnola.

Rettifiche, queste, necessarie affinché il lettore comprenda con quali criteri affrontiamo la figura di Evola in questo studio. Alle quali bisogna aggiungere un' altra puntualizzazione su un altro errore non meno grave di Gabriele Fergola: e cioé quello di attribuire a me, e di conseguenza al Carlismo che qui ora rappresento ideologicamente, di essere « di orientamento cattolico *se non addirittura guelfo* » (5). Poiché noi carlisti fondiamo la nostra ragion d' essere nel proclamare la continuità di Filippo II, di Trento e della Controriforma. E' proprio qui che affonda la radice ultima delle nostre idee, servite con lealtà di cavalieri. I re legittimi che guidarono la Tradizione nel secolo XIX valgono nella misura in cui continuano la serie dei re della Spagna dei periodi aurei, quelli che furono più papisti dei Papi quando, contro gli errori dei Papi, era necessario difendere la Cristianità. Il re di Napoli, l'imperatore Carlo V che rinchiuse il papa Clemente in Sant'Angelo, o il re sardo Filippo II che a Napoli incarcerò dei vescovi, sono i nostri modelli di catto-

(4) *Ibidem.*, p. 120.
(5) *Ibidem*, p. 118.

lici, al servizio di Dio perfino quando i papi agivano politicamente contro gli interessi universali del regno universale di Gesù Cristo. Nessuno superò i nostri re, comuni alle nostre due penisole, nel sottomettere politicamente i Papi. Siamo cattolici, ma non vaticanisti. Questa è la differenza radicale tra il nostro cattolicesimo e i neo-guelfi delle attuali democrazie cristiane.

Dopo queste precisazioni vedrà il lettore se comprendiamo o no la grande opera di Julius Evola.

2. - *Uno " kshatriya " occidentale*

Julius Evola è al di sopra del suo tempo e dei suoi contemporanei. Nato il 19 maggio 1898, vive già ora, a settantacinque anni, la vita degli immortali. Ha disprezzato ciò che costituisce la trama dell'esistenza degli esseri comuni: i titoli universitari, la famiglia, le soddisfazioni della stima intellettuale da parte degli altri. Quando Gaspare Canizzo gli comunicò che Enrico Crispolti si era occupato di lui ne *Il mito della macchina ed altri temi del futurismo,* non si informò, neppure per curiosità, delle lodi che gli venivano tributate (6). Vive solitario nella sua condizione di « barone », al di sopra delle passioni e del giudizio dei suoi contemporanei. E' l' « irriducibile aristocratico », come ha detto di lui Sigfrido Bartolini (7), della stoffa delle aristocrazie dello spirito. Non gli interessa affatto avere o no una schiera di discepoli, né cerca di essere il capo di una scuola, come affermano Giovanni Volpe (8) e Adriano Romualdi (9). Il fatto è che la sua ferrea disciplina morale lo ha posto al di sopra delle lusinghe, così come lo ha reso inattaccabile dalle critiche. Vive la sua vita terrena con la stessa incomparabile serenità delle montagne silenziose perché inaccessibili, mai calcate da esseri viventi. E' la maestà stessa incarnata in carne ed ossa.

(6) G. Cannizzo, *Il consigliere silenzioso,* in *Testimonianze,* cit., p. 73.
(7) S. Bartolini, *Una presenza inquietante,* in *Testimonianze,* cit., p. 35.
(8) G. Volpe, *Il cristallo dell'assoluto,* in *Testimonianze,* cit., p. 209.
(9) A. Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera,* Giovanni Volpe Editore, Roma 1968, pp. 83-84.

Perciò qualsiasi valutazione deve basarsi sulle sue idee e sulla sua opera, e mai sulla sua persona. Poiché i giudizi sia contrari che favorevoli lo lasceranno immutato, chiuso nella granitica solitudine in cui ha volontariamente incarcerato la sua esistenza. L'uomo Julius Evola è un enigma; non so se santo, ma senz'altro sacro. Di quella tremenda sacralità con cui i popoli religiosi hanno ammantato gli esseri superiori, gli uomini che sono più che uomini, la maestosa eccezionalità delle figure incomprensibili. Julius Evola sta al di là di tutto quanto è usuale, ordinario, al di là dello scontro spicciolo con le cose quotidiane. Si è barricato dietro i suoi libri con l'atteggiamento intenzionale di stemperare la sua personalità nel sistema delle sue idee, affinché la sua persona rimanga protetta dal mistero in modo molto seducente. Da quel mistero che è stato da sempre testimone del sacro.

E, tuttavia, e per servirci di paragoni che gli sono graditi, il suo spirito non è quello del bramino divino, compagno affratellato agli dei nella vivente essenza della divinità nascosta nella carne e nel sangue. Poiché il suo temperamento lo spinge più all'azione degli *kshatriya* che all'incarnazione carmica del divino. Il suo proprio karma è il « karma-mârga », letteralmente la via delle opere. Ciò che ha raggiunto, e nessuno saprà mai ciò che Evola ha raggiunto, lo ottenne attraverso i sentieri del lavoro che deve essere compiuto, del « kartâvyainkarma », giacché nulla gli venne regalato senza sforzo da parte sua. Non mi sembra completamente esatto il giudizio di Boris de Rachewiltz nel *Uno kshatriya nell'Età del Lupo,* quando attribuisce alla sua condizione di *kshatriya* la rigorosa superiorità della sua tagliente indifferenza, quando dice di Evola che egli « rivive la sua natura di *kshatriya* che rifugge ogni compromesso, nonché la totale sua indifferenza nei confronti di qualsiasi giudizio umano » (10). Poiché quando egli stesso si autodefinisce *kshatriya* in quella autobiografia intellettuale che è *Il cammino del cinabro,* sottolinea con molta cura che con ciò egli intende affermare di

(10) In *Testimonianze*, cit., p. 105.

saper bene di non essere bramino: « La seconda disposizione la si potrebbe chiamare — ad usare un termine indù — da *kshatriya.* La parola in India ha designato un tipo umano incline all'azione e all' affermazione, « guerriero » in senso lato, opposto a quello religioso-sacerdotale o contemplativo del *brahmâna.* Anche questo è stato il mio orientamento, benché solo poco a poco esso si precisò nel modo giusto » (11).

Azione, quindi, non contemplazione. Il disprezzo verso gli altri non è appagamento nella quiete del divino, ma spinta fervente e attiva verso il divino. La sua impassibilità nei confronti degli altri è fervore di attività all'interno di se stesso. Egli lo documenterà appunto ne *Il cammino del cinabro,* riferendosi 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). E più avanti, quando afferma che la sua condizione di *kshatriya* lo spingeva ad agire in modo tale da « far valere nel dominio dell'azione » (13). Julius Evola opera per lasciare un'impronta negli altri, sebbene non lo preoccupino i risultati della sua attività. Egli non è il contemplativo muto nell'estasi della contemplazione del divino; è il soldato che combatte la battaglia del sacro in un mondo dissacralizzato. Ma che combatte sempre. Per quanto sembri che il suo splendido isolamento non abbia alcun interesse alla diffusione del suo messaggio. Poiché egli è nato per essere il portavoce di questo messaggio.

In termini yoga diremmo che è un « siddha », superiore agli dei e agli uomini; o perlomeno un « vîra », nell'accezione che questo vocabolo ha nel tantrismo della mano sinistra, ovverossia lo *kshatriya* caratterizzato dal suo slancio, dalla sua audacia, dalla sua incorruttibile superiorità. E' proprio in codesta accezione che bisogna definirlo. Altrimenti la personalità di Julius Evola sarebbe sconcertante. E la prima cosa che bisogna

(11) Vanni Scheiwiller Editore, Milano 1972, p. 12.
(12) J. Evola, *Il cammino del cinabro,* pp. 131-132.
(13) *Ibidem,* p. 208.

verificare di una personalità le cui opere si studiano, è che tale personaggio sia nella realtà.

Il fatto è che Evola non disprezza il mondo: vuole dominarlo. Forse il suo miglior ritratto si trova in alcuni suoi versi, simbolici del simbolismo sessuale dell'Oriente indiano da cui attinse le direttrici fondamentali della sua azione, del suo pensiero e della sua vita. Nell'azione, ogni azione, che è l'opera di Julius Evola, egli cerca di dominare il mondo con l'atteggiamento di vincerlo. Nel poema intitolato *Astrid* non si accontenta della contemplazione della femminilità come bellezza inerte, ma al contrario, alla maniera tantrica, la sacralizza mediante il possesso di Astrid, che in quell'istante incarna la sublimazione del femminino intero ed eterno. Evola di fronte al mondo è il poeta davanti ad Astrid. Ed Evola sta tutto nel possesso sacramentale della donna sull'orizzonte nero e giallo della città confusa:

« Etiez-vous Astrid?
Vous aviez arrêté votre voiture que à l'interieur l'ouate
étouffante du santal grisait
dans une banlieue morne sous une pluie lente
les chariots de charbon passaient
le brouillard confondait les distances et les solitudes
et les mélancolies en un rythme jaunâtre.
Et vous avez brisé le sortilège
votre regard ambigu
tourbillon
la transparence vertigineuse de vos bas
l'écume des dentelles
vos jambes qui s'écartent lumineusement
l'idole renversé et ouvert
mon être abimé en vous
englué dans une obscurité ardente
sans fin
votre cri bref
dilatation verte
dissolution.

Etiez-vous Astrid?
Astrid au front haut blanc
sceau de domination qui se découpe sur l'enorme ville
noire et baisse
sur la grande plaque de zinc du ciel » (14).

Questi versi, scritti nel pieno della giovinezza, non sono ciò che nello yoga si chiama il desiderio senza controllo né freno, non è il « ragaklêsha ». E' il « maîthuna » secondo la condizione superiore del « vîra », è la sacralizzazione universale delle cose grazie all'uso del sesso così come spetta solo agli iniziati. L'atteggiamento di Evola di fronte al mondo, le peculiarità della sua condotta, straordinaria agli occhi del volgo, la sua serenità e il suo distacco sono contenuti nel poema giovanile dedicato ad Astrid. In questi versi Evola è rappresentato nel miglior ritratto possibile. Il fatto è che Evola appartiene, rampollo del secolo XX, alla razza che alle origini possedette una spiritualità trascendente, considerata perciò su un piano simile a quello degli dei, razza della quale ci parla ne *Il mistero del Graal (15).* A ciò si deve il fatto che egli possa osservare la società contemporanea dall'alto e considerare il suo ciclo attuale nel momento della sua estrema dissoluzione; perciò può inalberare la sua formula salvatrice stimando che, una volta consumato il ciclo in cui viviamo, le forze eterne della « Shakti » o energia creatrice dell'universo, potranno guadagnare il passo al seguente ciclo cosmico attraverso questi uomini superiori. Come lo è, o crede di esserlo, Julius Evola.

3. - *Punti in comune*

Partendo da tali sacre vette Evola costruisce la sua metafisica, come dice lui, o la sua filosofia, come direi io, della storia. Tema del suo libro fondamentale, della *Rivolta contro il mondo moderno,* elaborata seguendo la dottrina delle quattro età, a partire da un tempo degli dei, tempo metafisico più che

(14) J. Evola, *Raâga-Blanda,* Vanni Scheiwiller Editore, Milano 1969, pp. 18-19.
(15) Edizioni Mediterranee, Roma 1972, p. 19.

propriamente storico, nel quale esseri sovrumani incarnavano una realtà in cui si fondevano la vita e ciò che sta al di là della vita; tempo in cui fu elaborato un codice di norme, un sistema di potere politico, un complesso di conoscenze, nei quali Evola colloca la Tradizione.

Beninteso, non si tratta della preistoria come è definita dagli storici; né del modo di vivere degli attuali primitivi. Non è la preistoria, poiché questa società meravigliosa si manifesta in un tempo e in uno spazio qualitativi, più metastorici che preistorici o protostorici. Né si può dedurla dal tipo di vita e dalla mentalità degli attuali popoli semi-civili, poiché ciò che questi popoli praticano sono degenerazioni di forme superiori, non modi di vivere precivili (16).

Dalle cime di questa società perfetta, Evola formula la critica del mondo in cui viviamo con somma acutezza e gran sfoggio di perspicacia, cui bisogna tributare gli applausi più ferventi. Secondo Evola noi viviamo la quarta tappa della decadenza. Dopo le età dell'oro, dell'argento e dell'acciaio, ci troviamo nell'età del lupo delle saghe nordiche, l'età oscura o « kali-yuga » degli indù, l'età del ferro degli insegnamenti iranici, l'età dell'argilla della profezia di Daniele. Al tempo metafisico degli dei son venute via via succedendosi le tappe dei sacerdoti e degli eroi, fino a giungere a quella dei mercanti con il « Tiers état » trionfante nel 1789 e a quella dei proletari con il comunismo nel 1917. E' la casta dei *sudra,* quella che si prepara a succedere ai *vasiya,* una volta abbattuti *kshatriya* e bramini. Nel libro intitolato *Cavalcare la tigre* Evola ha analizzato con sapiente profondità ciascuno dei fattori che son venuti via via distruggendo i valori antichi, le tradizioni dei popoli. Non è qui la sede adatta per ribadire le sue critiche magistrali, l'esemplare concatenarsi dei concetti, l'acuta penetrazione con cui controbatte le stupide tematiche del progressismo, del liberalesimo e della democrazia, la crisi della famiglia, la profana-

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

zione dei troni, la progressiva desacralizzazione dell' universo, l'incerta falsità della scienza matematizzata, il primato materialista dell'economia, il fallimento dei governanti che poterono essere tradizionalisti e non seppero esserlo. In questo terreno critico bisogna sottoscrivere ciò che Evola dice, e se per caso fosse possibile fargli obiezione partendo dalle posizioni ideologiche del Tradizionalismo ispanico, ciò significherebbe ribadire ancora più fortemente alcuni suoi punti.

La coincidenza dei criteri è così grande che non posso fare a meno di trascrivere la sua critica della politica culturale fascista, affinché i lettori spagnoli vi vedano ritratta la nostra situazione e possano spiegarsi come è stato possibile che Franco abbia perso la guerra intellettuale nonostante abbia vinto le battaglie della guerra armata. Ciò che Evola scrive del Benito Mussolini degli anni trenta, vale alla lettera per la Spagna nata, e culturalmente abortita, il 18 luglio. « 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 formale e conformistico al Duce. Il resto, era più 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 sé gli " esponenti della cultura " borghese esistenti, sempreché avessero pagato l'obolo di quella adesione formale e irrilevante al regime di cui ho detto. E' così che si ebbe lo spettacolo desolante di una Accademia d'Italia i cui membri, come orientamento interno, in gran parte erano agnostici o antifascisti: ciò valendo anche per molti uomini valorizzati negli istituti di cultura fascista e nella grande stampa. Così non stupisce affatto ritrovare non pochi di questi signori con casacca cambiata nell'Italia democratica e antifascista del secondo dopoguerra » (17).

(17) J. Evola, *Il cammino...*, cit., pp. 104-105.

Al di là delle inevitabili discrepanze dottrinali, dati i punti di partenza da cui Evola parte da un lato, e noi, tradizionalisti spagnoli, dall'altro, la concidenza con Evola nella ripulsa del mondo moderno è completa; così come la sua profondissima ed abile indagine costituisce motivo di perenne gratitudine. In questo orizzonte scuro di tradimenti intellettuali, tanto manifesto in Italia quanto in Spagna, Evola è il nobilissimo cavaliere che combatte gomito a gomito nella gigantesca impresa di impedire le nefaste conseguenze della viltà borghese e della codardia degenerata che sono oggi i simboli dell'Occidente decaduto.

Fatti questi altissimi elogi alla figura di Evola, guida intellettuale sebbene disdegni esserlo, giunge ora il momento di indicare le divergenze. Con la speranza che servano di base per l'inizio di un dialogo fecondo con i suoi discepoli, punto di partenza per un'azione congiunta di tutti quanti siamo impegnati nella lotta contro le diaboliche forze oscure che, in primo luogo nella Chiesa Cattolica, in secondo luogo nei popoli dell'Occidente, stanno distruggendo il senso tradizionale dell' esistenza. Scrivo queste righe con questa ansia: con il desiderio dell'unità nell'azione. Per cui le puntualizzazioni che seguono valgono unicamente nella misura in cui favoriscano un chiarimento di posizioni, affinché ciascuno di noi intraprenda il dialogo da posizioni chiare; un dialogo che porti alla fratellanza che il mio cuore desidera con tutte le forze di cui sono capace.

4. - *Osservazioni:*

a) il concetto del divino

Il pensiero tradizionalista ispanico parte dal dualismo tra il Creatore e la creatura, unitamente all'esistenza di norme stabilite da Dio cui l'uomo deve assoggettare la sua condotta terrena. Tutto ciò che è religioso lega, costringe, assoggetta l'Io umano nella dimensione trascendente di un altro Io divino, secondo un processo logico in cui non trova posto l'arbitrarietà di Dio, poiché l'arbitrarietà di Dio sarebbe un capriccio, una

imperfezione inconcepibile. Questo Dio scese in Terra nella Seconda Persona della Santissima Trinità per instaurare una dottrina: quella della libertà necessaria dell'essere umano, avvicinando gli uomini con il principio dell'amore. Ma beninteso senza compromessi né accomodamenti. Cristo volle una religiosità incisiva, inalterabile, virile, robusta. « Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla Terra; non sono venuto a portare la pace, ma la spada », così riferisce San Matteo, X, 34. « Chi non è con Me è contro di Me » (San Matteo, XII, 30). « Sono venuto a portare il fuoco sulla Terra » (San Luca, XII, 49). « Credete che io sia venuto a portare pace sulla Terra? » (San Luca, XII, 51). « Sono venuto in questo mondo perché si operi un giudizio; affinché quelli che non vedono, vedano, e quelli che vedono, non vedano » (San Giovanni, IX, 39). Una religiosità idalga, militante, combattiva. Quella stessa che nelle sue parole era violenta definizione dei farisei come sepolcri imbiancati, e nelle sue opere frustate ai mercanti del Tempio. In questa religione dura e militare trova posto l'avvicinamento a Dio per mezzo del servizio, usando armi dottrinali e materiali. Il Cristianesimo è, nella versione tradizionalista ispanica, servizio a Dio secondo questi insegnamenti di Gesù Cristo. Perciò nella Cristianità medievale vi furono eroiche crociate concepite come forme di religiosità cavalleresca, perciò il Cristianesimo fu lotta di otto secoli nella penisola ispanica, per questo il Cattolicesimo della Controriforma si chiamò Mühlberg e Lepanto, per questo la Spagna fu Cristianità missionaria, per questo il Carlismo è la guerra di Dio contro la misera Spagnetta ufficiale del secolo XIX. Giungere a Dio attraverso la milizia è la forma eroica della Tradizione spagnola.

Da parte sua, Evola vuole giungere a Dio attraverso la via della fusione. La sua esperienza religiosa è l'esperienza religiosa induista, che consiste nella percezione della natura come realtà o « darsana ». Per dirla con le parole di sir Sarvepalli Radhaskrinan in *La concepción hindú de la vida,* questa esperienza religiosa non è un brivido emozionale né una fantasia soggettiva, bensì la risposta di tutta la personalità, l'integrazione del-

l'essere nella realtà centrale, l'autoaffermazione del divino grazie allo sviluppo delle energie divine che sono nell'uomo (18).

Per avvicinarsi a Dio gli uomini della Tradizione ispanica compirono un atto eroico, generato dal sapersi strumenti di Dio sulla Terra. A fianco della religiosità individuale inerente al Cristianesimo, in quanto ogni io è l'unico responsabile davanti a Dio dei suoi atti terreni, concepirono la missione come servizio idalgo. La fede fu missione cavalleresca. La Spagna continuò il senso eroico della Cristianità medievale, proprio in quanto perpetuò il Cristianesimo militante della Cristianità medievale. La *hidalguìa* fu milizia e fu missione armata. Uno degli errori inconcepibili di Julius Evola, la chiave di tutte le nostre discrepanze, risiede nell'aver egli ignorato il senso idalgo della Controriforma, in quanto tale e così grande ignoranza lascia mutilata la sua intera concezione della storia come eroicità suprema.

Per avvicinarsi a Dio Evola ha preferito la via indù del tantrismo della mano sinistra. Essendo stata la sua condizione aristocratica di *kshatriya* innato abbagliata dallo spettacolo della « Shakti », sposa dei vari dei, potenza universale unica esplicita in ogni forma della vita, il suo proposito fu di tradurre il tantrismo nelle situazioni occidentali. Lo dice alla lettera ne *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 da esperienze spirituali e che erano state espresse soprattutto in immagini e simboli; solo così — dicevo — l'Oriente avrebbe potuto agire creativamente sull'Occidente » (19).

Ciò non significa che Evola, al contrario di ciò che molti possono dedurre dai suoi scritti, cada nella negazione del dualismo Creatore-creatura; in quanto lo schema centrale delle filosofie indù è precisamente un alternarsi del gioco della « Shakti » o potenza universale con il « Mâyâ », o realtà apparente

(18) Alianza editorial, Madrid 1969, p. 17.
(19) J. Evola, *Il cammino...*, cit., p. 64.

degli esseri e delle cose. La « lîlâ » o danza cosmica è un velo che l'iniziato può lacerare fino a sublimarsi nella identità divina. La differenza sta nel fatto che non si tratta, come nel Cristianesimo, di invocare un Dio, bensì di realizzare in noi stessi questo Dio.

La realizzazione nel soggetto superumanizzato, reso « pîtha » o sede della « Shakti » universale, può formularsi in due modi: attraverso l'ascetismo, sia nei metodi vedici che in quelli buddisti; o mediante lo sviluppo delle potenzialità addormentate nel corpo umano, le quali sono risvegliate dall'opportuno *mantra;* con la conseguenza che la « kundalini » o serpe addormentata raggomitolata alla base della colonna vertebrale, nel « mûlâdhâra », sale attraverso il « shushumna » o condotto spirituale che si suppone esistente all' interno della colonna vertebrale, passando attraverso ogni loto o « padmi » fino a giungere al « sahasrâra », al loto policromo dalle mille foglie collocato nel sincipite; dove ha luogo la fusione dell'individuale con l'universale, dell'umano con il divino. E' il luogo supremo dell'iniziato; chi lo raggiunge si trova al di là delle regole che vincolano il « pashu » o uomo comune. Si giunge al divino mediante la incarnazione del divino; con il risultato che ciò che fa quest' uomo superiore, che è già sede del dio, sarà puro e retto. L'atto sessuale, il « mâithuma », per esempio, acquista il valore di atto religioso, è il modo più sicuro di spezzare la coscienza individuale. Lo « yoni » femminile sarà un altare, non uno strumento di piacere; l'altare di un rito mistico, non fonte di voluttà. Poiché « le çaktisme est ferveur, non débauche », come nota Paul Masson-Oursel in *Le Yoga* (20). Nel tantrismo della mano sinistra il conseguimento del divino ha luogo per mezzo dell'esaltazione, e non per mezzo della soppressione delle energie sacre, in qualità di *shâkticas,* del corpo umano. La filosofia vitale eroica del tantrismo è parallela alla filosofia severamente ascetica delle scuole giainiste o *samkhya;* è la versione indù della religiosità *kshatriya,* parallela alla versione indù della religiosità *brahmana.*

(20) Presses Universitaires de France, Paris 1936, p. 63.

Tale qualità *kshatriya* del tantrismo spiega la preferenza di Evola, così come la sua accoglienza unilaterale del pensiero indù come rimedio ai mali che travagliano l'Occidente. Ciò che per me è inesplicabile è il motivo per cui dovette rivolgersi all'Oriente per trovare un senso eroico della vita. Forse tale disorientamento gli derivò dalle sue letture di Federico Nietzsche, dalle quali ricevette una versione falsa, distorta e unilaterale del Cristianesimo come religione da schiavi e da codardi. Fin dall'inizio, in tutta l'opera di Evola emerge lo stesso terribile peccato di ignoranza: aver considerato concluso con i ghibellini il senso eroico del cristianesimo, senza accorgersi che esso perdurava nella Controriforma quando la Cristianità maggiore dell'Impero si cambiò per sopravvivere nella minore Cristianità della Spagna. Se lo avesse saputo, avrebbe trovato in Occidente la soddisfazione ai suoi aneliti di aristocratico di sangue e di spirito, senza dover ricorrere a quelle formule universali del tantrismo della mano sinistra, che per di più non utilizzarono la sua vocazione attiva di *kshatriya*.

Poiché infatti riducono la religiosità ad un fatto personale e astorico, impedendogli di agire in dimensioni universali e combattive contro i mali che travagliano il secolo XX. Invece di rinchiudersi nella sua distaccata torre d'avorio, avrebbe occupato nella milizia il posto a cui lo chiamava la sua condizione di cavaliere nobile. L'errore di Evola fu di essersi inspiegabilmente impegnato ad essere *kshatriya*, pur essendo un nobile cavaliere. E con ciò rinnegò il capitanato intellettuale che i suoi meriti richiedevano, rinchiudendosi nella inutile conquista personale della superiorità incomunicabile agli altri. Capitanato che era suo dovere nei tristi tempi correnti.

Ha voluto offrire la salvezza alla crisi in cui si dibatte l'Occidente attraverso la via della mistica naturalista dello yoga tantrico come S. Radhaskrinan nel suo *Eastern religions and Western Thought* aveva offerto la formula del misticismo ascetico (21). Quasi contemporaneamente, poiché Radhaskrinan for-

(21) Oxford University Press, London 1940, II edizione, pp. 303-305.

mula la sua tesi nel 1933, e Evola nel 1934. Ed entrambe le soluzioni mi sembrano valide, date le distanze fra noi occidentali e le varie tendenze dei sistemi filosofici indiani. Per la stessa ragione per cui fu infermità dell'Impero romano, nell'ora della crisi spirituale e istituzionale che segna il passaggio dalla Repubblica all'Impero, la tendenza a cercare spiritualismi redentori in ciò che allora era l'Oriente: nei culti di Mitra o di Baal, di Iside o dei maghi miracolai.

5. - b) *L'idea della Tradizione*

Si riscontrano delle differenze fra Evola e i tradizionalisti spagnoli anche per quanto riguarda la portata della Tradizione.

Per Evola la Tradizione è al di fuori della storia, come la religiosità, poiché si trova al di sopra dell'umano, in quanto consiste in un sistema di verità indiscutibili, la cui virtualità risiede nella loro stessa essenza. Ci vengono per illuminazione, non per esercizio; si raggiungono « quando si abbia dunque suscitata la capacità di vedere da quel punto di vista non-umano, che è lo stesso punto di vista tradizionale » (22). E' una realtà al di fuori della storia, non perché la preceda nel tempo, dato che per Evola il tempo tradizionale è nettamente distinto dal tempo cronologico; non è neppure successione di fatti, ma ritmo; né è misura matematica degli avvenimenti, bensì una realtà qualitativamente diversa (23). E' il tempo metafisico, qualificato come estraneo al tempo storico.

Il contenuto della Tradizione è elaborato sovrumanamente al di fuori della storia, giacché la storia è senza dubbio un dato strettamente umano. Contenuto che sfugge all'intelletto e che viene ad essere modello esemplare irrealizzabile. « Esistono delle realtà di un ordine superiore, archetipico, variamente adombrate dal simbolo o dal mito », che possono o no essere ricalcate in istituzioni o realtà della storia, sempre umana. Nel qual caso ha luogo l'interferenza fra la Tradizione metastorica e l'

(22) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 13.
(23) *Ibidem*, p. 183.

accadere storico dove il legame viene indicato dai miti. Di modo che il mito è quello che « costituisce l'elemento primario e che dovrebbe servire da punto di partenza » (24). Poiché il mito rappresenta l'espressione dei contenuti tradizionali, secondo l'aldilà. Così la realtà invisibile presente nel mito è reale come la realtà storica. Il mito suppone l'integrazione del sovrumano nell'umano, di codesta Tradizione dello spazio e del tempo metafisici nello spazio e nel tempo storici (25).

Sotto l'insieme dei miti si trova la Tradizione metastorica, che per Evola è per ciò stesso unitaria, un tipo universale ed esemplare che solamente si proietta in determinate realtà storiche. Il metodo per trovare quella Tradizione storica remotissima nello spazio e nel tempo qualitativi, sarà cercare il sostrato dei miti. Poiché il mito è il veicolo per mezzo del quale si sale alla conoscenza della Tradizione unica, scaturigine di tutto ciò che è storico nella misura in cui si realizza, attraverso corrispondenze parallele, in determinate realtà storiche. Quella Tradizione unica ed esclusiva che « in varie forme di espressione si può ritrovare in tutti i popoli » (27).

Ma di preferenza in India. L'idea di Julius Evola non è propriamente nuova, bensì ripetizione di altre idee abbastanza diffuse nell'idealismo tedesco. Si legga il libro di Susanne Sommerfeld *Indienschau und Indiendeutung Romantischer Philosophen* per trovare antecedenti quasi letterali alle tesi di Julius Evola nel valore simbolico attribuito da Novalis alla musica indiana (28); nella opinione di Schelling sull'autonomia interpretativa dei miti, che « der Mythos deutet sich durch sich selbst » (29), o sul valore dello yoga come via per raggiungere l'identificazione con la Trascendenza (30); nella considerazione

(24) J. Evola. *Il mistero del Graal*. p. 16.
(25) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 20.
(26) *Ibidem*. p. 14.
(27) J. Evola, *Il cammino...*, cit., p. 84.
(28) Rascher Verlag, Zürich 1943, p. 29.
(29) S. Sommerfeld, *Indienschau und Indiendeutung*. p. 40.
(30) *Ibidem*., pp. 56-57.

hegeliana secondo cui la filosofia indù conclude con il conseguimento nella coscienza della identità dell'uomo con la Sostanza universale (31); o nella riduzione schopenhaueriana del genio a dominatore della « Shakti » o energia eterna dell'universo (32).

E' evidente in special modo la dipendenza di Evola da Schelling. Non si può concepire la metafisica di Evola senza separare nei miti la forma exoterica dal contenuto esoterico, così come la formulò Schelling nel suo *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der altesten Welt* (33). Analogamente è una riproduzione esatta di Schelling la definizione evoliana della Tradizione in quanto mito filosofico contrapposto ai miti storici, il mito filosofico con validità di regola universale, il mito storico come trasmissione in seno ad un popolo (34). L'unica innovazione evoliana rispetto al pensiero di Schelling è specificamente terminologica. Laddove Schelling parla di mito filosofico Evola parla di Tradizione unica metastorica; laddove Schelling parla di mito storico, Evola parla di proiezioni della Tradizione nel tempo storico. Le due parti della *Rivolta contro il mondo moderno* sono nel linguaggio di Evola « Il mondo della Tradizione » e « Genesi e volto del mondo moderno ». Schelling avrebbe detto esattamente la stessa cosa parlando della Tradizione come mito filosofico e della Tradizione come mito storico. Ribadendo che anche in Schelling si parla del carattere sacro della Tradizione storica quando riflette nella traiettoria di un determinato popolo la Tradizione o mito filosofico: « Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt » si legge in *Ueber Mythen* dal 1793 (35). E la cosa strana è che Evola non cita nemmeno Schelling!

(31) *Ibidem*, p. 78.

(32) *Ibidem*, pp. 95 e 99.

(33) Nelle *Werke* di Schelling edite da Manfred Schrötter, München, C. H. Beck und R. Oldenbourg. I (1927), pp. 40-43.

(34) *Ibidem*, p. 18.

(35) *Ibidem*, p. 22.

Minor differenza comporta il fatto che Schelling pretenda di trovare nell'insieme dei miti la comunione nella coincidenza di una religione primitiva, mentre Evola cerca una religione unica e suprema. Poiché per Evola tale Tradizione vale come schema del divino. Avviene che Schelling, in qualità di cristiano, cerca di trovare il divino attraverso le vie della intellezione, mentre Evola, tantrista della mano sinistra, si fonderà con il divino seguendo i procedimenti naturali dell'iniziazione tantrica. Aldous Huxley nel suo libro *The Perennial Philosophy* volle nel 1948 seguire la via di mezzo, considerando la « philosophia perennis » primordiale come il nucleo e il cuore di tutte le religioni; in una visione ampia che, al contrario, Frithjof Schuon nel suo libro *De l'unité trascendente des religions* riduceva nello stesso 1948 alla fusione del Cristo con il *Kalki-Avatara* induista e con il *Bodhisattva-Maitreya,* come incarnazioni della esclusiva Tradizione primitiva. E' una questione di posizioni, poiché tutti cercano la stessa cosa; un sapere sacro anteriore e superiore alla storia, scoperto attraverso le sue proiezioni nell'agire umano che fa la storia.

Elemento mediatore è l'uomo che incarna la divinità, Cristo nel cristianesimo, varii dei nell'induismo, Gautama nel buddismo, Evola e coloro che raggiungono la sublimazione nel tantrismo. Ma neanche ciò è per nulla nuovo, poiché è quello che intendeva Helena Blavatsky in *The secret doctrine* nel 1890, è ciò che postulava Arthur Arnold nel 1895 in *Les croyances fondamentales du Bouddhisme,* ciò che sosteneva Rodolf Steiner in *El misterio cristiano y los misterios antiguos,* e Edouard Schuré in *L'évolution divine. Du Sphinx au Christ* nel 1912. Per non citare altri precedenti di questi saggi di sincretismi secondo i miti e i simboli, giudicati come echi di un'unica sacra Tradizione primitiva. Chi leggerà il libro di Henri de Lubac *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (36), potrà verificare quanto numerosi siano i precedenti alla posizione di Evola intorno al 1900. Anche se veramente Lubac non cita

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

Evola, malgrado che questi scrivesse nel 1952 e la *Rivolta contro il mondo moderno* fosse stata pubblicata nel 1934.

L'errore di tali pretese sta nel fatto che il trasferimento della Tradizione dal piano del mito metastorico alla realtà storica si opera sempre con criteri puramente soggettivi. Lo stesso Evola riconosce che nel passaggio che si verifica da un piano superiore al piano dell'accadere umano si produce un difficile e pericoloso spostamento di prospettive. « Il passare della considerazione della Tradizione come superstoria comporta uno spostamento di prospettive » (37). Prospettive che sono sempre soggettive, dando luogo ad errori da cui non si può prescindere in quanto dipendono dalla cultura dell' autore. I difetti dell'opera di Evola derivano dal suo soggettivismo nel decifrare i segreti del trasferimento dalla Tradizione metastorica ai momenti della storia in cui essa si incarna; quindi poi li individua nel tantrismo, in Roma, nel Graal, ne *La tradizione ermetica* dell'alchimia (38), nei Fedeli d'Amore della poesia medioevale, negli imperatori ghibellini e nei Rosacroce; dimenticando la Spagna della Controriforma, autentica incarnazione dei valori tradizionali in grado maggiore rispetto agli altri che ha preso in considerazione.

Invece la Tradizione per i tradizionalisti spagnoli non è al di fuori della storia, ma è la sintesi della metafisica con la storia. In qualità di cristiani, noi tradizionalisti spagnoli crediamo nell'uguaglianza teologica davanti a Dio, cioé nella capacità universale di salvezza della totalità degli uomini. Allo stesso modo che, seguendo San Tommaso d'Aquino, contempliamo in tutti e in ciascun uomo una realtà metafisica essenziale, coagulata di una molteplicità di esistenze; esistenze tutte che fanno sì che l'uomo sia un essere concreto erede di una Tradizione, il contrario dell'uomo astratto delle costruzioni protestanti e rivoluzionarie. Secondo noi l'uomo è un essere metafisico che costruisce necessariamente la storia, dal momento della nascita,

(37) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 220.
(38) Edizioni Mediterranee, Roma 1971.

dato che nasce inscritto in un cerchio di realtà concrete, che è precisamente la Tradizione ereditaria. Evola trasporta il metafisico al piano presente, ma applicando la nozione del « karma » come condizione naturale, riflesso di un'altra, superiore condizione; e così può affermare che l'uomo è concreto poiché è perfetto nella misura in cui riesca a « realizzare compiutamente la propria natura » (39). Ma, poiché il « karma » è per il tantrismo, da lui professato, l'azione sviluppatrice del corpo (40) secondo la casta o superando la casta attraverso il raggiungimento della qualità di « siddhu », tutto ciò che è concreto rimane confinato per il « pashu » o uomo volgare, nella necessità della natura senza la flessibilità che nel tomismo porta a separare la dualità metafisica dell'essere dalla proiezione dell'essere nella vita, che è la storia. Perciò l'uomo tradizionale è, per la Tradizione ispanica cattolica, un essere che nasce dentro la storia per fare storia, mentre nel pensiero indù rimane legato alla rigidezza della nascita cristallizzata nella necessità insuperabile delle caste.

Essendo la Tradizione ancorata alla storia, è attività necessariamente libera secondo la concezione antropologica tomista, per cui è metafisica elaboratrice della storia. Per Evola, al contrario, la « natura propria » equivale al « dharma », ossia alla legge propria dell'essere. E' il « dharma » che definisce la situazione concreta di ogni uomo, ma secondo una legislazione metastorica inscritta nella necessità della casta e non nella necessità cristiana della libertà. « Infatti *dharma* in sanscrito vuol dire anche natura propria, legge propria di un essere; e il riferimento 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 », si legge nella *Rivolta contro il mondo moderno* (41). In cui spunta un'altra volta l'errore orientalizzante del

(39) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 129.

(40) A questo proposito cfr. Surendranath Dasgupta, *A history of Indian Philosophy*, Cambridge at the University Press, II (1968), p. 357.

(41) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 38.

tantrismo, fatto proprio da Evola: vedere nell'uomo una natura che incarna possibilità divine, ma senza distinguere il piano del metafisico dal piano del naturale e dal piano dello storico. La sua Tradizione sovrumana s'incarna nella natura fisica dell' uomo, ma senza manifestarsi nella libertà che noi cristiani attribuiamo alla natura umana. In fondo Evola non può comprendere la Tradizione perché il suo concetto di uomo gli impedisce di comprendere la storia. E così ciò che egli definisce Tradizione rimane lontano dall'agire dei popoli, come mera possibilità per esseri privilegiati o iniziati, escludendo dal sapere tradizionale gli uomini che fanno la storia, dalla cui depurazione nasce per noi la Tradizione. Tale Tradizione astorica non ha nulla in comune con ciò che noi tradizionalisti spagnoli intendiamo per Tradizione.

E bene lo dimostra il fatto che la ricerca del contenuto della Tradizione si attui per Evola attraverso la pratica dello yoga, poiché secondo lui i maestri dello yoga sono i depositari degli « insegnamenti tradizionali » (42); giacché si giunge a conoscere il sapere tradizionale solo dopo l'iniziazione nel « païcattava », ossia nel rituale segreto dei « vîra » (43). Ossia attraverso procedimenti che portano l'uomo ad essere « trono » degli dei, ad essere un dio egli stesso, dio che conosce la Tradizione, poiché apprende ciò che sapevano gli dei della tappa metastorica primitiva.

Qui Evola confonde il disprezzo per la democrazia, che noi carlisti spagnoli nutriamo in maggior o minor grado di lui, con l'uguaglianza teologica degli uomini senza la diminuzione delle loro diversità, naturali, esistenziali e storiche concrete. Quando, più avanti, vedremo i motivi della sua incomprensione del Diritto naturale, tornerò su questo punto. Naturalmente la sua posizione è inconcepibile come quella che, dall' estremo opposto, la Chiesa buddista di Ceylon sostiene in *The*

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

(43) *Ibidem*, p. 155.

Revolt in the Temple, pubblicazione ufficiale in commemorazione del 2500° anniversario di Budda, importando nel buddismo le libertà anglosassoni, dimenticando la libertà teologica che deve essere per il buddismo il nucleo dottrinale (44).

Tutti gli eccessi solitamente sono molto pericolosi.

Noi carlisti crediamo in una Tradizione elaborata dai nostri antenati, non incarnata in un mito indimostrabile. La nostra Tradizione è feconda perché non rimane paralizzata in nozioni extrastoriche, ma è soggetta alle vicende umane, necessariamente creatrici di storia. Non è però relativista, poiché l'agire libero dell'uomo è inquadrato nella sua condizione metafisica di creatura soggetta alle leggi stabilite da Dio, esplicitamente nella rivelazione e implicitamente nel Diritto naturale. Altrimenti sarebbe una di queste cose: o la tavola indimostrabile di alcuni miti la cui purezza nessuno può attestare, giacché risultano trasmessi da uomini capaci di confusioni e di errori; o il capriccio arbitrario degli appetiti di esseri imperfetti e limitati. La storia nel Diritto naturale, l'agire umano inquadrato da leggi divine, la libertà naturale nell'ordine naturale cosmico, del pari fisico ed etico, sono le fonti della Tradizione come la intendiamo noi, tradizionalisti spagnoli.

E' deplorevole il fatto che non coincidiamo nelle premesse, quando coincidiamo con Evola nelle conseguenze. Poiché egli si è dedicato allo studio del remoto tantrismo, invece di cercare di conoscere i classici cristiani della Spagna. Classici cristiani che egli senza dubbio, con la sua poderosa intelligenza, avrebbe chiarito e completato fino ad essere uno di loro.

6. - c) *Il Cristianesimo militante*

In queste impostazioni risiede il disprezzo evoliano nei riguardi del Cristianesimo, secondo lui negazione della Tradizione integrale, dato per scontato che questa è una tradizione metafisica nella quale l'uomo si realizza attraverso l'iniziazio-

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

ne tantrica, mentre la realizzazione del cristiano avviene secondo ciò che egli definì un « piano mistico-devozionale » in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (45). E' un contrasto di mentalità, sotto due aspetti. Sotto il primo aspetto, poiché la pretesa di essere quello del Cristo l'unico messaggio con esigenze di validità universale ed esclusiva, contrasta con la visione tantrica del possesso della divinità per mezzo degli esercizi dell'iniziazione yoga. Evola si limita a dichiarare la sua ripugnanza, senza cercare di giustificarla, nella *Rivolta contro il mondo moderno,* quando scrive che « dal punto 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 è 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 (donde, appunto, la pretesa esclusivista del cattolicesimo) non può essere accettata, mentre essa costituisce il primo articolo di fede per il cristianesimo in genere » (46).

Evola non cerca neppure di giustificare la sua posizione di negatore dell' esclusiva divinità di Gesù Cristo. E non cerca neppure di giustificarla perché non vi si possono opporre argomenti razionali. Egli oppone all'atto di fede nella divinità di Cristo il suo proprio atto di fede nella divinizzazione tantrica. E' il risultato logico della concezione della divinità a cui ho fatto riferimento nel paragrafo 4. Senza che vi sia posto per argomentazioni, poiché non è possibile discutere gli atti di fede, che sono atti di sottomissione a ciò che la ragione non abbraccia né comprende. L'assurdo consiste nel fatto che Evola pretenda atti di sottomissione alla sua fede tantrica e alla chimera, che non si può dimostrare, della sua comunità metastorica di dei o della sua tradizione trasmessa attraverso tanto sospette vie esoteriche, quando egli nega senz'altro la fede cristiana. E' un punto previo di partenza in cui lottano due opposte conce-

(45) Edizioni Mediterranee, Roma 1971, p. 137.
(46) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 135.

zioni della divinità. E in questo terreno noi tradizionalisti spagnoli prestiamo, senza alcuna sorta di dubbio, più fede alla divinità di Gesù Cristo che a ciò che Julius Evola intende per divino. Qui non vi è posto per approssimazioni. La nostra Tradizione è cristiana, fanaticamente cristiana, fino alle estreme conseguenze. Collegata a quanto detto prima è l'opinione di Evola sul carattere di miserabile colpevolezza, di sottomissione a Dio, caratteristiche del dogma cristiano. Imbevuto della concezione tantrica della possibilità di incarnare la divinità, Evola rifiuta l'atteggiamento sottomesso del cristiano davanti a Dio e rigetta l'eterna impossibilità cristiana per la creatura di giungere a divinizzarsi in alcun modo. Ma neppure questo è nuovo. E' la ripetizione della dottrina del « Demut » tipica del nazionalsocialismo nella versione paganizzante stabilita da Alfred Rosenberg nel *Der Mythus des XX Jahrhunderts*. La contrapposizione evoliana tra l'onore germanico-nordico, anima della Roma imperiale, e il senso della devozione cristiana come amore fraterno universale, tra la gloria della razza spirituale degli uomini superiori e la « devirilizzazione dello spirituale » compiuta dal Cristianesimo (47), è il ricordo del contrasto rosenberghiano tra il « Mut » e la « Selbstbeherrschung » germanici rispetto al « Demut und Liebe » cristiani (48). Identica argomentazione in ambedue gli scrittori: l'assurdità della nozione del peccato e la necessità della grazia divina per salvarsi. Ciò che Evola dice nel capitolo X della parte II della *Rivolta contro il mondo moderno* (49) è la ripetizione di quanto scritto da Alfred Rosenberg nel paragrafo 3 del capitolo I del libro I del *Der Mythus des XX Jahrhunderts* (50). Senza voler entrare in maggior dettaglio, perché sempre mi ha addolorato la bestemmia.

Per i tradizionalisti ispanici questa parte del messaggio intellettuale di Julius Evola, riproduzione degli eccessi del peggior nazionalsocialismo, è cosa assolutamente inaccettabile. Noi

(47) J. Evola, *Il cammino...*, cit., p. 130.
(48) Hoheneichen Verlag, München 1942, p. 154.
(49) J. Evola, *Rivolta...*, cit., pp. 341-344.
(50) A. Rosenberg, *Der Mythus des XX Jahrhunderts*, vol. I, pp. 70-81.

carlisti non ammettiamo altra divinità che quella del Cristo, né altro messaggio redentore che quello del *Vangelo*. Avviene che la versione data da Evola del cristianesimo non coincida con la nostra. Per Evola, così come per Rosenberg, il Cristianesimo fu religione di schiavi, spirito di abbietta sottomissione, codardia spirituale, rassegnazione che umilia. Mentre per noi il Cristianesimo è servizio all'unico Dio, fonte di nobiltà, aristocrazia dei valori della vita, vessillo di lotta eroica. Forse è dovuto al fatto che i tedeschi non sono mai stati, come gli spagnoli, la spada di Dio sulla Terra (e dicendo spagnoli intendo quanti popoli conobbero l'onore e la gloria di essere stati paladini della Controriforma e sudditi di Filippo II di Castiglia, di Filippo I di Napoli, di Sicilia e di Sardegna). Se Evola e i suoi precursori tedeschi avessero conosciuto la dimensione eroica, armata e bellicosa del Cristianesimo, forse avrebbero sostenuto tesi differenti; avrebbero capito che la fede cristiana è lotta missionaria, braccio armato nelle bellicose battaglie del Signore. I miei avi, che erano castigliani e napoletani, conobbero questo rischio e questa impresa. La dimostrazione migliore di come la Tradizione si manifesta nella storia è questa diversità di punti di vista sul Cristianesimo che distingue Julius Evola dai tradizionalisti spagnoli. E' il non conoscere la Spagna dei periodi aurei, Cristianità minore e Impero senza titolo imperiale, ma erede delle funzioni imperiali, che causa questo contrasto di concetti. Il fatto è che Evola parte da una concezione del Cristianesimo come viltà spirituale, mentre noi ben conosciamo la tensione eroica dei cristiani che hanno combattuto le battaglie del Signore con eroismo da crociati.

Ma la cosa più curiosa è che, malgrado questo atteggiamento negativo generale, Julius Evola coincide con il cattolicesimo più rigoroso nelle questioni concrete. Così, per citare solo un esempio, la correzione dei significati delle parole che formula ne *L'arco e la clava,* restituisce alla voce « pietas » il significato politico che allargava la devozione verso gli antenati alla devozione verso la patria: « La *pietas* poteva manifestarsi anche nel campo politico: *pietas in patriam* significava fedeltà

e dovere rispetto allo Stato e alla patria » (51). In modo simile San Tommaso d'Aquino spiegava nella *Summa theologiae,* secunda secondae, quaestio 101, articolo 4, *Ad tertium:* « Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium ». E' chiaro che San Tommaso d'Aquino si espresse con una precisione di termini che ad Evola fa difetto; poiché egli riferisce la « pietas » agli antenati ed alla patria, non allo Stato; fra l'altro, perché non cade nell'errore, tipico di Evola, di confondere il potere politico, che si manifesta in ogni gruppo umano come necessario fattore di ordine, con lo Stato, che è un modo di essere del potere politico nato storicamente in Sicilia nella seconda metà del secolo XIII, che non esistette prima delle Costituzioni di Melfi del 1282.

7. - d) *Il Diritto naturale*

I presupposti sopra citati portano Evola a formulare una definizione del Diritto naturale assolutamente inammissibile. Qui Evola si è costruita una proposizione manichea su misura, la stessa delle discussioni scolastiche dei seminarî gesuiti del barocco, affinché gliene risulti facile la confutazione. Poiché quello che Evola chiama Diritto naturale non ha niente a che fare con quello che è il Diritto naturale, dato che si tratta della arbitraria attribuzione di un significato ad una parola che esprime cose molto diverse.

Per Evola il Diritto naturale è il diritto del « pashu », dell'uomo volgare, non il diritto dell'uomo superiore, dell'uomo possessore dell'onore germanico o capace di ascendere fino al divino attraverso le vie dell'iniziazione tantrica. Impegnato nel contrasto della natura inorganica, ascritta al culto delle dee madri mediterranee, contro il principio ordinatore germanico, ariano e nordico, gli sfugge il fatto che in ogni ordine naturale c'è una gerarchia di esseri, per il fatto stesso che è un ordine. « La forma classicamente ha avuto il significato di spirito, la mate-

(51) Vanni Scheiwiller editore, Milano 1971, p. 37.

ria 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 », scrive ne *L'arco e la clava* (52). In modo che la natura è tutto ciò che è informe, disorganico, ugualitario, essendo lo spirito quello che mette ordine nel caos naturale. Dimentica che ogni ordine della natura, senz'altro motivo che il suo essere ordine, suppone di per sé una gerarchizzazione; esistendo un ordine della natura, poiché fin dall'inizio dei tempi la natura è cosmos e non caos. Una natura non ordinata cesserebbe di essere tale. Lo spiegò in modo mirabile Sant'Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos* XXIV,13: « Deus ordinavit omnia, et fecit omnia... et gradibus quibusdam ordinavit creaturas, a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima puchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum ». La possibilità di una natura caotica è una fantasia di Julius Evola, che sconfina nell'inammissibile e nell'impossibile, per quanto rispetto meriti chi la formula.

Falsando il concetto di natura e confondendo l'ordine naturale fisico con l'ordine naturale etico, Evola disconosce anche l'esistenza delle tre specie del cosiddetto Diritto naturale. Che sono: a) quella dell'ottimismo antropologico, che assume l'uomo a misura dell'universo, essendo buono ciò che è in accordo con la sua natura per definizione buona, e cattivo tutto ciò che contraddice questa natura perfetta; b) quella del pessimismo antropologico, che assume l'uomo a misura negativa dell'universo, essendo buono tutto ciò che è contrario alla sua natura, per definizione cattiva; e c) il concetto cristiano dell'uomo, secondo il quale l'uomo è misurato e non misura, poiché il criterio per distinguere ciò che è buono e ciò che è cattivo deriva da ciò che Dio, legislatore dell'universo, comanda.

(52) J. Evola, *L'arco e la clava*, p. 66.

La prima è il giusnaturalismo protestante da Grocio fino a Rousseau, con diramazioni in Kant, che consiste nella secolarizzazione dell'intellettualismo tomista; la seconda è il pessimismo antropologico di Hobbes, che consiste nella secolarizzazione del volontarismo scotista; la terza è il Diritto naturale di San Tommaso d'Aquino, del Concilio di Trento e della Controriforma cattolica.

Evola riduce il Diritto naturale alla prima di queste specie, a quella dell'antropocentrismo di Rousseau, dell'ottimismo antropologico. « Qui ci soffermeremo su di un punto particolare, su ciò che viene di rilievo nelle ideologie sovvertitrici moderne. Il fondo ultimo di questa idea è 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 congeniti 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).

Forse può discolparlo il fatto deplorevole che la Chiesa, dopo il non meno deplorevole Concilio Vaticano Secondo, abbia abbracciato le teorie antropocentriche della rivoluzione anticristiana e abbia fatto suo il Diritto naturale ispiratore di Rousseau e passato da Rousseau al 1789. Se lo osserviamo così, cioè se consideriamo il Diritto naturale come lo concepisce la Chiesa stupida e traditrice di Giovanni XXIII e di Paolo VI, Evola ha più che ragione quando scrive che « 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 Chiesa si è fatta custode e vindice, appunto per arrogarsi una posizione sopraelevata di fronte allo Stato » (54).

(53) *Ibidem*, p. 67.
(54) *Ibidem*, pp. 67-68.

Visto dal Vaticano Secondo il Diritto naturale non è quello di San Tommaso d'Aquino, né quello dei classici della Spagna. E' il Diritto naturale dell'ottimismo antropologico di Rousseau. Ma Evola non ha fondamenti per confondere tipi tanto disparati del Diritto naturale. Se la Chiesa cattolica è oggi la prima delle sette protestanti, il Cattolicesimo, che non è l'imbroglio vaticano, continua ad essere un valore inalterabile per i tradizionalisti ispanici. Contro il Vaticano, se è necessario; più papisti del papa, se è necessario. Per fedeltà ai morti di cui perpetuiamo le imprese.

Seguendo tali passi si capisce come Evola possa giustamente attribuire a questo Diritto naturale protestante, rousseauiano, rivoluzionario borghese e oggi vaticanista, la caduta nell' ugualitarismo e nel collettivismo. Ma bisognerà considerare che, se tale specie di giusnaturalismo cade in entrambi gli abissi ideologici, è perché si tratta di un tipo di diritto naturale astratto, il diritto naturale dell'uomo-quantità e non dell'uomo-qualità, il diritto della rivoluzione borghese, il più antitetico possibile al Diritto naturale autenticamente cattolico.

Noi tradizionalisti ispanici contro l' uomo astratto della rivoluzione, puro numero democratico e « homo oeconomicus » e niente di più, sosteniamo l'uomo concreto della Tradizione, nato come idalgo, che significa « figlio di qualcuno », membro di una famiglia e di una patria, gerarchizzato fin dalla nascita e fin dalla nascita inserito in un cerchio concreto di esistenze.

Sono sicuro che se Julius Evola riprendesse in considerazione l'esclusivismo con il quale ha identificato il Diritto naturale con il Diritto naturale dell'uomo astratto rivoluzionario, e se lo riportasse al vero significato cattolico, accetterebbe il Diritto naturale tale e quale esso è: come l'unico punto di appoggio per la Tradizione e come l'unico baluardo contro la dissoluzione della Chiesa cattolica e delle società politiche dell'Occidente, che costituisce il nostro triste spettacolo quotidiano in questa seconda metà del secolo XX.

Poiché la gerarchizzazione, che è necessaria al mondo moderno perché si salvi, è fattibile solo facendo appello al vigore del Diritto naturale autentico; e non prescindendo da esso, confondendolo con la sua degenerazione protestante, rousseauiana e rivoluzionaria. Buona dimostrazione di ciò consiste nel fatto che il positivismo e il marxismo sono nemici acerrimi del diritto naturale cristiano.

8. - e) *L'ignoranza della nobiltà ispanica*

Tutte le nostre riserve su Julius Evola derivano dal fatto che egli scelga come momenti tradizionali nella storia alcuni punti di riferimento, fra i quali non si trovano la Spagna dei secoli XVI e XVII, erede durante la Controriforma, da lei stessa sostenuta, dei valori della Cristianità medioevale. Secondo Evola l'ultimo momento possibile della Tradizione è l'Impero ghibellino. Dopo il quale tutto è vuoto, oscurità e crisi.

Impresa troppo lunga sarebbe quella di puntualizzare il significato dell'Impero ghibellino. Diamolo per buono agli effetti di questo studio nella attesa di poter stabilire in altra sede le dovute riserve. Ammettiamo per ora il grande valore « di quella grandiosa civiltà romano-germanica articolata e animata da una tensione metafisica che fu il Medioevo ghibellino » (55). Ciò che non possiamo concedergli è che con gli Hohenstaufen termini ogni possibilità di una azione frenante gli eccessi della Chiesa e nella quale la gerarchizzazione si attui considerando le qualità rispettive di ogni uomo; è ciò che Evola afferma quando più sopra scrive che « la tradizione si mantiene ancora. Con gli Hohenstaufen essa ha l'ultimo guizzo luminoso. Dopo gli Imperi saranno soppiantati dagli « imperialismi » e non si saprà più nulla dello Stato se non come di una organizzazione temporale particolare, nazionale e poi sociale e plebea » (56).

Lasciando da parte l'errore di pensare che l'Impero è uno « Stato », quando il fatto certo è che gli « Stati » nascono in

(55) *Ibidem*, p. 158.
(56) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 48.

lotta contro il potere imperiale a partire dal secolo XIII, sembra strano che Evola non si sia accorto di che cosa fu la Casa reale di Aragona che raccolse l'eredità ghibellina. Il guanto gettato da Corradino dal patibolo nella piazza del mercato di Napoli fu raccolto dal re Pietro III di Aragona; il quale mantenne in Sicilia la bandiera ghibellina (57), suscitando le ire del francesizzato papa Martino IV, il quale giunse a scomunicarlo proprio come i papi precedenti scomunicavano gli imperatori, la cui causa egli ereditava; scomunica inutile e ridicola, di cui si resero ben conto gli eserciti almogavari sul Coll del Panissars. L'unica volta che Evola menziona i re di Aragona nella *Rivolta contro il mondo moderno* (58), non stabilisce una relazione con questo fatto importantissimo.

Per la sua ignoranza, non so se volontaria o meno, della storia della Spagna, Evola non riesce a vedere come durante i secoli XVI e XVII fu la Spagna l'erede dell'Impero anche se senza titolo imperiale, insieme di popoli sotto un unico comando realizzatore di quell'universalismo che caratterizza l'Impero. Nessuno seppe frenare gli eccessi di quella che Evola chiamerebbe « casta sacerdotale » come Carlo V e Filippo II, e nelle cronache del Regno di Napoli si trovano i disordini che ebbero per protagonista Urbano VIII e altri pontefici di simile stampo. Mai re cattolici misero al loro posto le pretese abusive dei papi come lo fecero i monarchi della Spagna. Per essi, più che per gli Hohenstaufen o per gli Svevi, sembrano scritte le frasi con le quali Evola descrive qual'era il senso dell'Impero, secondo « l'idea regale », come egli dice: « Secondo quest'ultima, l'Imperatore è effettivamente il *caput ecclesiae,* ... nel senso che soltanto la funzione imperiale è quella nella quale la forza stessa portata dalla Chiesa e animante la cristianità si può raccogliere in un rapporto efficace di dominio » (59). Continuando il ritratto di Carlo V o di Filippo II quando aggiunge: « L'Impe-

(57) Ferran De Soldevilla lo definisce « campione del ghibellinismo » nella sua *Historia de Catalunya,* Alpha, Barcelona, vol. I (1934), p. 259.

(58) J. Evola, *Rivolta...*, cit., p. 116.

(59) *Ibidem,* p. 99.

ratore... affermava di aver direttamente da Dio il suo diritto e il suo potere, e di riconoscere solo Dio al di sopra di sé: così la parte del capo della gerarchia sacerdotale, che lo aveva consacrato, non poteva logicamente essere che quella di un semplice mediatore, incapace — secondo l'idea ghibellina — di revocargli per mezzo della scomunica la forza sovrannaturale ormai assunta » (60).

In nome di questa idea ghibellina Pietro III di Aragona respinse la scomunica con la quale il papa Martino IV lo privava del Regno. In nome della difesa della Cristianità al di sopra degli ambiziosi capricci dei papi, Carlo V rinchiuse nel castel Sant'Angelo uno di essi e Filippo II incarcerava a Napoli dei vescovi turbolenti. Non riesco a comprendere come Julius Evola abbia potuto dimenticare fatti tanto convincenti.

Se l'Impero fallisce, il suo ultimo paladino fu Carlo V. E se l'Impero fallisce è a causa della Riforma luterana che lo divise dal punto di vista religioso, e anche perché gli imperatori dei secoli XIV e XV non avevano saputo assumere i poteri effettivi del comando, arrivato nelle mani dei reucci e signori tedeschi; come già lo comprese prima di tutti il geniale Raimundo Lullo agli inizi del secolo XIV in tesi raccolte, e copiate, da Nicolas von Kues alla metà del secolo XV. E quando l'Impero fallisce, poiché a partire dalla metà del secolo XVI è decaduto a puro titolo privo di comando effettivo, Carlo V delega la impresa universale dell'Impero a suo figlio Filippo II, pur lasciando a suo fratello Fernando l'eredità del titolo dell'Impero. Dal 1556 la missione e l'idea imperiale risiedono nella Spagna, anche se il vuoto titolo imperiale continui ad essere in Germania. Da ciò deriva il fatto che la Cristianità si trasformi nella Monarchia universale della Spagna, nella quale si trovava quella universalità che l'Impero era incapace di stabilire; nella seconda metà del secolo XVI l'Impero è una parte di Occidente, nel tempo in cui sui dominii universali ispanici non tramontava mai il sole.

(60) *Ibidem.*

Tutto ciò che Evola scrive nella *Rivolta contro il mondo moderno* sulla caduta dell'idea imperiale (61) è sbagliato, poiché egli ignora che la funzione imperiale, anche se senza il titolo, era azione della Monarchia universale della Spagna. O insieme di monarchie unite sotto uno stesso re. Che non erano monarchie assolute, perché in esse continuavano ad essere vive le concrete libertà medioevali, né erano monarchie guelfe, perché tenevano in riga i papi disobbedienti. E non erano nemmeno monarchie democratiche, perché il potere veniva da Dio. E non erano nemmeno monarchie del tipo di quelle chiamate popolari, perché con la portata universale dell' Impero abbracciavano nazioni tanto diverse come la Franca-Contea e le Filippine, Napoli e il Cile, la Catalogna e il Portogallo, la Castiglia e la Sardegna, la Galizia e la Sicilia.

Urgono sulla punta della penna innumerevoli citazioni, da Luigi Tansillo a Gerónimo Osorio, da Ramón de Muntañez a Hernando de Acuña, da Giambattista Marino a Lope de Vega, da Jean Boivyn a Tommaso Campanella, dalle cronache dei *conquistadores* ai documenti diplomatici, corroborate dall' incomparabile senso imperiale, di un Impero effettivamente universale, della Spagna. Che Evola rimanesse cieco davanti a questi valori di fatti e di idee, è la difficoltà maggiore per noi da comprendere, per noi tradizionalisti spagnoli; perché egli ha ignorato che l' ultima incarnazione dell' Impero non fu quella dei ghibellini, ma la monarchia cattolica del nostro signore Don Filippo II.

9. - *Conclusioni su Evola alla luce del Tradizionalismo ispanico*

L'eccezionale operazione intellettuale di Julius Evola ha portato alla luce in Italia l'importanza del concetto della Tradizione e il valore singolare dell'uomo concreto tradizionale. In questo senso, dalle posizioni sempre bellicose del Tradizionalismo ispanico di oggi, cioé del Carlismo, bisogna rendergli tributi di ammirazione e di riconoscenza. Altra cosa è il fatto che

(61) *Ibidem*, pp. 368-373.

né il suo punto di partenza, né il suo concetto astorico della Tradizione, né la sua ignoranza nel valutare il vero concetto di Diritto naturale, né il suo prurito nell'aver fatto finire l'Impero all'epoca ghibellina, possano essere ammessi da noi. Se ho sottolineato queste divergenze è per l'ansia di giungere ad una chiarificazione, nella speranza che i suoi discepoli prendano in considerazione tali equivoci del maestro. Affinché in futuro possiamo coincidere nei fondamenti ideologici, come già ora siamo d'accordo nel rifiuto di questo mondo moderno dissolto nelle sue essenze cardinali specialmente da quando il Vaticano Secondo ha tradito la causa del Cristo paladino delle battaglie della verità, per cadere nella sciocchezza di un ecumenismo che è resa e di un dialoghismo che è patto con la menzogna.

Il formidabile apparato critico eretto da Evola contro i fattori della decadenza di questo Occidente che si dissolve smarrito nell'anarchica pazzia della democrazia, nel vacuo scetticismo dei liberalismi, nella religione ugualitaria marxista, nell'infedeltà della Chiesa cattolica alle posizioni del Cristianesimo militante e missionario, è forse la migliore testimonianza di lotta contro una così grande eresia, barbarie e stupidità demolitrice. Peccato che invece di essere *kshatriya,* remoto e inaccessibile ai nostri limiti umani, non abbia voluto o non abbia saputo essere l'idalgo che è il modello supremo della Tradizione come noi la intendiamo. Sono sicuro tuttavia che se Evola scava fino al fondo delle ragioni ultime della sua forte personalità, troverà nella sua nobiltà quel segreto affanno che lo spinse per tutta la vita. Me lo auguro e glielo auguro ai suoi discepoli; affinché non resti come un misterioso profeta sepolto nei suoi segreti, affinché possa essere una delle grandi guide che noi tradizionalisti possiamo seguire in questa guerra mortale contro il mondo moderno, nel quale per nostro triste destino ci è toccato vivere.

Perché la salvezza di questo mondo non si raggiungerà forgiando uomini che servano da ponte fra questo ciclo storico attuale e il ciclo che deve succedergli, come Evola crede quando postula che in questo « kali-yuga », età oscura « di terri-

bili 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); uomini isolati come lui, tutti presi in un tantrismo egoista, adatto ad imprese e combattimenti solitari; bensì mediante le imprese di eserciti agguerriti, che sappiano ascoltare le parole di Cristo, unico Dio per i tradizionalisti spagnoli: « Ma chi avrà saputo perseverare fino alla fine, questi sarà salvo » (San Matteo, XXXIV, 13).

Giacché il Cristo è l'unico a « comandare con dominio », come riconoscevano gli stessi farisei nel passo che si trova nel *Vangelo* secondo San Luca, IV, 36. In quest'ora di abominio e di desolazione da Cristo già profetizzata (San Matteo, XXIV, 15 - San Marco, XIII, 14), molti useranno il suo nome per ingannarci (San Matteo XXIV, 4-6 - San Marco, XIII, 6) e saremo odiati per la nostra fedeltà al suo nome (San Matteo, X, 22); ma non ci inganneranno perché l'albero si riconosce dai frutti, come anche i falsi profeti (San Matteo, VII, 15-20); e nemmeno se si presentassero come Suoi vicarî, perché già ci ha insegnato che « Il discepolo non è da più del maestro, né il servo da più del suo padrone » (San Matteo, X, 24).

Questo è per noi tradizionalisti ispanici il linguaggio di Dio, senza dover ricorrere ai testi sanscriti del « devanagârî », del linguaggio degli dei. E' così come vogliamo essere, per dirlo in sanscrito, « rayaskamo vicvapsnyasya », anelanti alla ricchezza eterna. Come i cavalieri del passato, noi tradizionalisti spagnoli abbiamo la volontà di combattere, contro questo mondo secolarizzato, le sacre battaglie del Signore.

Delle quali Evola può e deve essere uno dei capi più preclari.

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA
Catedratico en la Universidad de Sevilla

(traduzione dal Castigliano di
Maria Antonietta e Carla Amico di Meane)

(62) *Ibidem*, p. 444.