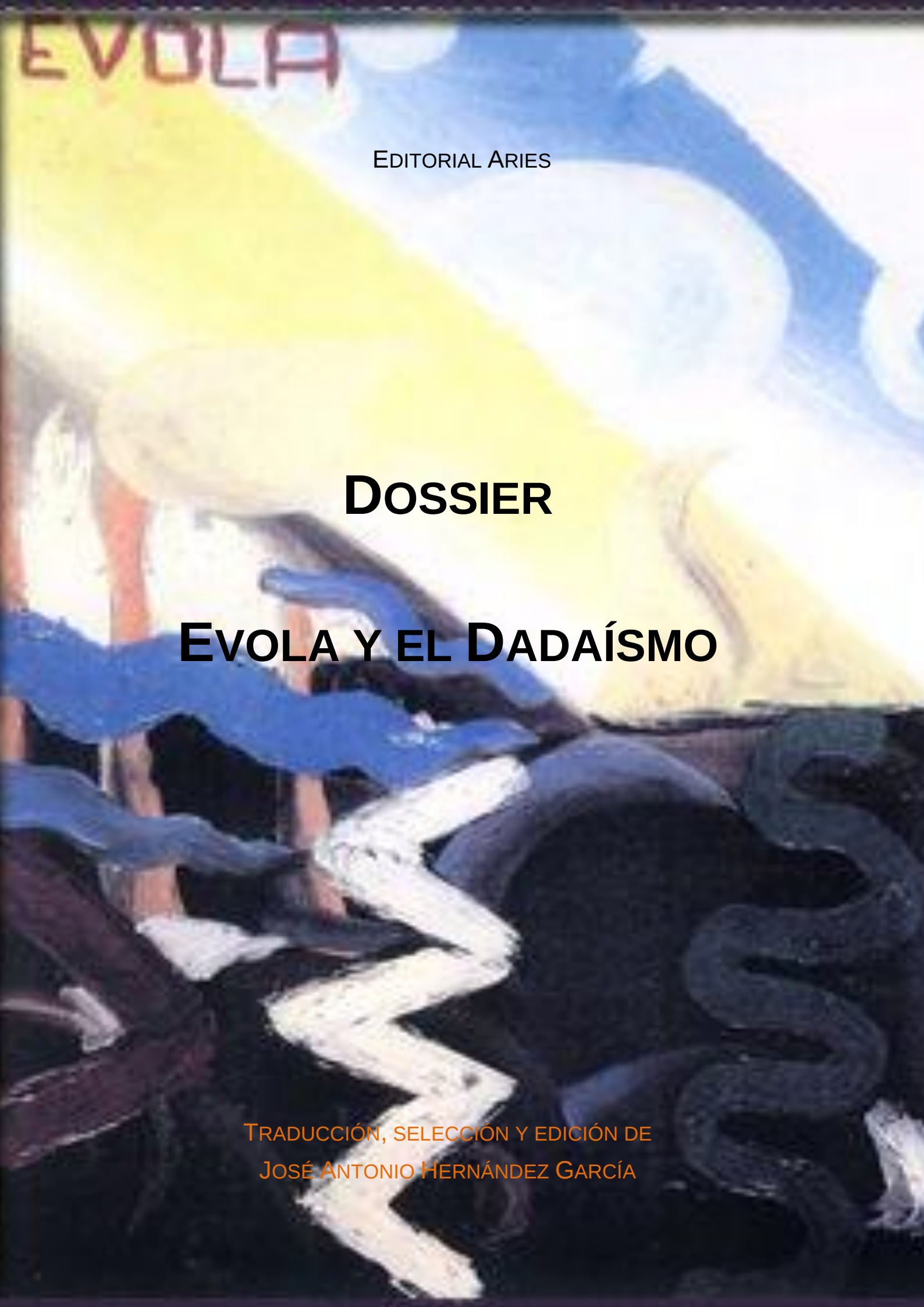




EVOLA

EDITORIAL ARIES

DOSSIER

EVOLA Y EL DADAÍSMO

TRADUCCIÓN, SELECCIÓN Y EDICIÓN DE
JOSÉ ANTONIO HERNÁNDEZ GARCÍA

ÍNDICE

BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE JULIUS EVOLA	4
<i>EL LEGADO DE UN TRADICIONALISTA EUROPEO.</i> <i>JULIUS EVOLA EN PERSPECTIVA</i> , POR GUIDO STUCCO	9
<i>EVOLA Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD</i> , POR LUISA BONESIO	40
<i>EVOLA, PINTOR FUTURISTA Y DADAÍSTA</i> , POR CARLO FABRIZIO CARLI	54
<i>EL ORIGEN DEL ABSTRACTISMO ITALIANO: EL AMBIENTE ROMANO</i> , POR MALVA	59
RESEÑA DEL LIBRO DE PATRICIA CHIANTERA-STUTTE, <i>DEL DADAÍSMO A LA REVOLCIÓN CONSERVADORA (1919-1940)</i> , POR CARLO ALTINI	72
DOCE PINTURAS DE JULIUS EVOLA	76

*Ilustración de la portada: *Abstracción*, óleo sobre tela (393 x 300), 1921.



Composición, 1919

Diseño a tinta.

BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE JULIUS EVOLA

Julius Evola nació en Roma el 19 de mayo de 1898, en el seno de una familia de antiguos orígenes nobles. Desde su temprana juventud se sintió atraído por la cultura mas anticonformista de su época: Marinetti y el futurismo, Papini y Lacerba, Tzara y el dadaísmo.

Evola mantuvo contacto epistolar con Tristan Tzara, y se adhirió al dadaísmo pintando algunos cuadros que, para algunos, lo revelan como el más interesante exponente del dadaísmo italiano. Evola firmó con el pseudónimo de EA los cerca de veinte artículos que aparecieron, entre 1927 y 1929, en la revista del grupo *Ur. Ea*, que en la antigua mitología acadia era el dios del agua y de la sabiduría, es un símbolo que también aparece en su juvenil poema dadaísta *La palabra oscura del paisaje interior*. Así, desde su inicio, palpitaba en su interior un anhelo por superar la condición meramente material de la existencia, vinculando su propia imagen con la de una entidad superior a su individualidad. Para Evola, el arte adquiriría así su significado tradicional, sin el cariz mediatizado y mercantilizado que asumió en el siglo XX. El arte es la comunión objetiva entre el alma del artista y el espíritu que lo insufla. El agua, el viento, la belleza del hielo, se trasfunden en su esencia de avatar de la tradición de una forma que solamente puede ser valorada desde la doctrina de los estados múltiples del ser.

A Evola lo impulsaba un anhelo original por la trascendencia; habitaba en su interior la disposición íntima del *kshatriya*, del guerrero, que lo conducía a la acción. En 1917 participa, a los diecinueve años, en el primer conflicto mundial como oficial de artillería. Evola no era un nacionalista, y más bien se sintió atraído por los Estados imperiales contra los que tuvo que combatir. Fue asignado a posiciones de primera línea donde debía ascender por las laderas del monte Aciago. Desde entonces inicia sus meditaciones en las cumbres, así como su amor por el alpinismo, que se prolongarán a lo largo de su vida. Considera el ascenso a la montaña como una experiencia interior.

Evola, quien no participó en acciones militares relevantes, regresó a Roma al finalizar la guerra. Los años siguientes serán de una crisis existencial dramática y decisiva. Siente la necesidad de lograr una introspección más

profunda, más allá del límite impuesto por los cinco sentidos físicos: comienza a utilizar estupefacientes para mitigar, de alguna forma, su sed de absoluto. Pero esto no resuelve nada y la situación se agrava hasta llegar a un punto muerto; tiene 23 años, la edad a la que se suicidaron Weininger y Michelstaedter. Decide, entonces, poner fin a su vida. Pero algo sucede. Leyendo un texto sobre los orígenes del budismo, se suscita una especie de iluminación, fundamental para experimentar una mutación interna que lo llevará a armarse con una firmeza capaz de resistir cualquier crisis. Evola no renegará de estas experiencias, pero será enfático al aclarar que las drogas nunca lo esclavizaron y que, después de ese lapso, no sintió más la necesidad ni la carencia de esas sustancias. Concluye así una etapa. De hecho, ya en 1921 Evola se dedica de lleno a la pintura, y aunque la abandona en 1922, escribe poesía.

Después inicia su período filosófico. En 1917 había comenzado a escribir *Teoría y fenomenología del individuo absoluto*, obra que finaliza en 1924 y que se publicará en dos volúmenes en 1927 y en 1930. En estos dos libros Evola vincula su interés por la filosofía con la doctrina que atesora lo suprarrazional, lo sagrado y la gnosis. El objetivo era superar la dualidad yo/no-yo: el sujeto que percibe el mundo debe sentir que aquello que le evoca el mundo es él mismo; que los confines de su ser son más extensos de lo que es la conciencia de la experiencia de vigilia; y debe comprender que el mundo es una «hipnosis cristalizada de la cual se fuga, y que despierta del mundo de los sentidos mediante una disciplina mental».

En la teorización de Evola, ésta es la influencia ejercida por la sabiduría tántrica que, como se sabe, niega cualquier dualismo entre Dios y la Naturaleza, entre el hombre y el mundo. El mundo que lo circunda es la divinidad misma y no es distinto del yo definitivamente liberado. La realidad está cautiva bajo el «velo de Maya» que la vuelve densa, pero, una vez que el velo es removido, el ojo percibe que el universo entero no es más que una expresión del propio Ser.

Estos son los años en los que Evola comienza a frecuentar los círculos del espiritualismo romano: entra en contacto con los *kremmerzianos*, con los teósofos y con los antropósofos. De 1924 a 1926 son sus colaboraciones en

revistas como *Ultra*, *Bilychnis*, *Ignis* y *Atanor*. Entre 1927 y 1929 desarrolla su experiencia dentro del *Grupo de UR*, del cual Evola es el coordinador, y da vida a una serie de fascículos que serán compilados en una antología de tres volúmenes que editará la casa Bocca entre 1955 y 1956, bajo el título de *Introducción a la magia como ciencia del Yo*.

En 1934 aparece la obra principal y fundamental de Julius Evola: *Rebelión contra el mundo moderno*. Allí, en treinta y siete capítulos traza un fresco grandioso de la morfología de la historia en donde esboza el esquema cíclico tradicional de las cuatro edades (oro, plata, bronce y hierro en la tradición occidental; *satva*, *treta*, *dvapara* y *kali yuga* en la hindú), común tanto al Oriente como al Occidente.

El libro se divide en dos partes. La primera trata de

una doctrina de las categorías del espíritu tradicional: la realeza, la ley, el estado, el imperio, el rito y el patriciado, la iniciación, la casta y la caballería, el espacio, el tiempo, la tierra, y también el sexo, la guerra, la ascesis y la acción.

La segunda parte contiene «una interpretación de la historia sobre la base tradicional partiendo del mito». Trata temas como: la declinación de las razas superiores; la doctrina de las cuatro edades; la Edad de Oro; el "polo" y la sede hiperbórea; el ciclo nórdico-atlántico; Norte y Sur; la civilización de la madre; los ciclos de la decadencia; el ciclo heroico; tradición y anti-tradición; el ciclo heroico-uránico occidental; el síncope de la Tradición occidental; el cristianismo de los orígenes; traslación del Imperio; el medioevo gibelino; el colapso de la ecumene medieval; las naciones; el irrealismo y el individualismo; la regresión de las castas; nacionalismo y colectivismo; y, finalmente, el ciclo se cierra: Rusia y Estados Unidos.

El libro se funda en la dialéctica entre el mundo moderno y el mundo de la Tradición: el mundo moderno basa sus criterios en la utilidad y en el tiempo; el mundo de la Tradición, en el valor de lo sagrado y de la eternidad. Bajo la actual Edad del Hierro –el *Kali yuga*– el orden cede ante el caos, lo sagrado ante la materia, el hombre ante la animalidad; predomina el demonio de la masa y del sexo, del dinero y de la violencia técnica. Es una época sin piedad, sin luz, sin amor.

Para Evola, es el espíritu el que da forma al cuerpo:

El concepto de raza depende de la imagen que se tiene del hombre... Como sólida base a mi formulación tomo la concepción tradicional que reconoce que el hombre es un ser compuesto por tres elementos: el cuerpo, el alma y el espíritu. Una teoría completa de la raza debe, por lo tanto, considerar dichos elementos.

En este período realiza algunos viajes, sobre todo a Alemania, donde dicta numerosas conferencias. En 1943, en una Italia convulsionada por la guerra, aparece, bajo el sello de la editorial Laterza, su libro *La doctrina del despertar*, un ensayo sobre la ascesis búdica. Durante el último año de la guerra, Evola está primero en Alemania y después en Viena. En abril de 1945 lo sorprende un bombardeo mientras camina por las calles de Viena. Evola es lanzado por los aires, lo que le produce una lesión en la médula espinal que le paraliza las extremidades inferiores. A pesar de todas las intervenciones quirúrgicas, la parálisis será definitiva.

En 1948, gracias a la Cruz Roja Internacional, es trasladado a Bolonia. En 1951 regresa a su casa de Roma. Son cinco años de un verdadero calvario personal que pasó en camas de hospital, con precaria asistencia y con alimentos apenas comestibles. Evola considera esto como una prueba de autosuperación. Del pasado no queda nada o casi nada, y siente la ausencia de Viena y la montaña, del mundo de la aristocracia y de la soledad de las cumbres.

En 1953 sale de la imprenta *Los hombres y las ruinas*, libro que fue el último intento de Evola para promover una genuina formación política capaz de formar una elite fraguada bajo el signo de la Tradición, es decir, de la autoridad, la jerarquía y la más elevada espiritualidad; hombres provistos de un espíritu de lucha, carentes de pulsiones egoístas y con la impronta de la acción iluminada por el fuego sagrado del deber en torno a una Idea. Evola visualiza un Estado orgánico que tenga como base los valores de lo cualitativo y de la personalidad.

Mientras tanto, en 1958 aparece *La metafísica del sexo*, uno de los libros más sugerentes de Evola, donde muestra la fuerza basal, mágica y potentísima del sexo, la última en un mundo desacralizado que, junto a la experiencia del

amor, puede revestir de un carácter sagrado la vida. La fuerza metafísica del sexo es capaz de alumbrar, con el relámpago de trascendencia, y de rasgar el velo de la conciencia ordinaria, tanto del hombre como de la mujer.

En su apartamento romano del Corso Vittorio Emanuele, Evola vive de su renta y de una pensión de inválido de guerra, traduce libros, escribe artículos para diversas publicaciones y recibe a amigos y curiosos.

En 1968, mientras su pensamiento es contrapuesto en la universidad al de Marcuse, Evola sufre un ataque cardíaco agudo. Esta misma dolencia se repetirá en 1970. En esta ocasión, se recuperará en un hospital con un médico que es su amigo personal. Pero fastidiado por los numerosos cuidados que le dispensan las religiosas que lo asisten, amenaza con denunciar al médico por secuestro.

Aunque el cuerpo se estanca, el espíritu de Evola es fuerte y combativo: continúa escribiendo y concede entrevistas. Pero su salud empeora constantemente, pierde fuerzas, su cuerpo se debilita y tiene dificultades respiratorias y hepáticas. Contrae infecciones banales y come poco y de mala gana. Hacia finales de mayo de 1974 se siente cada vez más débil y más consciente de que su ropaje físico ya no lo sostendrá más.

El martes 11 de junio, al iniciar la tarde, cuando siente cercana la muerte, Evola pide que lo lleven a su mesa de trabajo frente a la ventana que da al Gianicolo. A las tres de la tarde expira. En su testamento había establecido que su cuerpo fuera cremado, y que no se celebraran exequias católicas ni que se publicaran esquelas funerarias.

Sus cenizas, de acuerdo con lo que había escrito como última voluntad, fueron confiadas a la guía de Eugenio David, su compañero de montañismo años atrás. Un pariente de David y un grupo de seguidores depositaron parte de las cenizas de Evola en una hendidura del Monte Rojo. El resto fueron lanzadas al viento.

EL LEGADO DE UN TRADICIONALISTA EUROPEO. JULIUS EVOLA EN PERSPECTIVA

Guido Stucco *

Este artículo es una breve introducción a la vida y a las ideas centrales del controvertido pensador italiano Julius Evola (1898-1974), uno de los más importantes representantes de la derecha europea y del “movimiento tradicionalista”¹ en el siglo veinte. Este movimiento, junto con la Sociedad Teosófica, jugó un papel fundamental en la promoción del estudio de la antigua sabiduría occidental, así como de las doctrinas esotéricas y la espiritualidad. A diferencia de la Sociedad Teosófica, que abanderó la visión democrática e igualitaria, así como una perspectiva optimista del progreso y la creencia en una evolución espiritual², el movimiento tradicionalista adoptó una posición elitista y anti-igualitaria, una visión pesimista de la vida cotidiana y de la historia, y asumió un drástico rechazo al mundo moderno. El movimiento tradicionalista se inició con René Guénon (1886-1951), un filósofo y matemático francés que se convirtió al Islam y se mudó a El Cairo en 1931, después de la muerte de su primera esposa. Guénon revivió el interés por el concepto de Tradición, es decir, por las enseñanzas y doctrinas de las antiguas civilizaciones y religiones, enfatizando su valor perenne sobre y en contra del “mundo moderno” y sus ilustres vástagos: el humanitarismo, el individualismo, el relativismo, el materialismo y el cientificismo. Otros tradicionalistas importantes del siglo pasado son Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon y Julius Evola.

Este artículo está dirigido a las personas que se consideran conservadoras y de convicciones de derecha. Es mi intención que la visión política de Evola ayude a la derecha estadounidense a adquirir una mayor relevancia intelectual para así escapar de su provincialismo y sus estrechos horizontes. La crítica más frecuente que la “Nueva Derecha” europea endilga a los conservadores estadounidenses es que la pobreza ideológica de la derecha estadounidense reside en que engancha sus vagones a una agenda conservadora, así como por su incapacidad para apreciar las cosas a la luz de un esquema más amplio³. Al mostrar a los lectores la validez y el valor del mundo de la Tradición,

Evola puso de relieve que ser de derecha implica mucho más que tomar posición respecto de problemas cívicos y sociales tales como el aborto, la pena de muerte, la fortaleza militar, la libre empresa, la disminución de los impuestos, la reducción del aparato de gobierno, el patriotismo feroz y el derecho a portar armas, y se orienta más bien hacia aspectos más cruciales que tienen que ver con la raza, la etnicidad, la eugenesia, la inmigración y la naturaleza del estado-nación.

En segundo lugar, a los lectores con un vivo interés por los asuntos metafísicos y espirituales les puede resultar muy provechoso el profundo pensamiento de Evola y su exposición de las antiguas técnicas esotéricas. Además, sus posiciones, aunque a veces parezcan discriminatorias, poseen el potencial de transformarse en catalizadores de una transformación personal y de crecimiento espiritual.

A la fecha, la obra de Evola ha sido objeto de un silenciamiento interesado. Cuando no es ignorado, generalmente es difamado por estudiosos e intelectuales de izquierda, quienes lo demonizan como un mal maestro, un racista y un rabioso antisemita; como la mente maestra tras el terrorismo de derecha; como un gurú fascista o como un racista tan sucio que resulta repugnante de sólo mencionarlo. El escritor Martin Lee, cuyo conocimiento sobre Evola es de lo más superficial, lo llama “filósofo nazi” y afirma que “Evola ayudó a confeccionar las tardías leyes racistas italianas hacia el final del régimen fascista”⁴. Sin embargo, otros han minimizado su contribución. Walter Laqueur, en su *Fascismo: pasado, presente, futuro*, no duda en llamarlo un “charlatán versado; un ecléctico, no un innovador”, y sugiere que “existen elementos de sinsentido puro en sus últimos trabajos”⁵. Umberto Eco motejaba sarcásticamente a Evola llamándolo “Othelma, el mago”.

Los más valiosos resúmenes para ubicar la vida y el trabajo de Evola en inglés han sido escritos por Thomas Sheehan y Richard Drake⁶. Hasta el momento en que se publique una biografía o la autobiografía de Evola en el mundo angloparlante, estos artículos serán la única fuente de referencia para su vida y su obra. Ambos son estudiosos muy informados en la cultura, la política y la lengua italianas. Aunque no simpatizan con las ideas de Evola, ellos fueron los primeros en introducir la visión del pensador italiano al público

estadounidense. Desafortunadamente, sus interpretaciones de la obra de Evola son muy limitadas. Sheehan y Drake sucumben a la propaganda izquierdista según la cual Evola es un “mal maestro” porque supuestamente proporcionó la justificación ideológica a la sangrienta campaña de los terroristas de derecha en Italia durante la década de los ochenta⁷. Lamentablemente, ambos autores han subestimado el *spissitudo spiritualis* de Evola como esoterista y tradicionalista, y han escrito sobre Evola simplemente como un estudio de caso en sus ámbitos de competencia: la filosofía y la historia, respectivamente⁸.

A pesar de sus numerosos detractores, Evola ha experimentado cierta revitalización en los últimos veinte años. Sus trabajos han sido traducidos al francés, alemán⁹, español e inglés, así como al portugués, rumano, japonés, árabe, húngaro y ruso. Las conferencias dedicadas a algún aspecto de su pensamiento se propagan por toda Europa¹⁰. Así, parafraseando el título de la novela de Edward Albee, nos podríamos preguntar: “¿Quién le teme a Julius Evola?” Y lo más importante, ¿por qué?

La vida de Julius Evola

Julius Evola falleció de un paro cardíaco en su apartamento de Roma el 11 de junio de 1974, a los setenta y seis años de edad. Antes de morir, pidió que lo sentaran en su escritorio para recibir la luz del sol que llegaba a través de su ventana. Siguiendo su voluntad, su cuerpo fue cremado y la urna que contenía sus cenizas fue depositada en la cima del Monte Rosa, en los Alpes italianos.

La carrera de Evola como escritor cubre más de medio siglo. Es posible distinguir tres períodos en su desarrollo intelectual. Primero vino un período artístico (1916-1922), durante el que se adhirió al dadaísmo y al futurismo, escribió poesía y pintó en un estilo abstracto. El lector puede recordar que el dadaísmo fue un movimiento de vanguardia fundado por Tristan Tzara, y que se caracterizó por un anhelo de libertad absoluta así como por su rebelión contra todos los cánones lógicos, éticos y estéticos prevalecientes.

Después, Evola se volcó al estudio de la filosofía (1923-1927), desarrollando una ingeniosa perspectiva que podría denominarse “trans-idealista”, o sea, un desarrollo solipsista dentro de la corriente principal del

idealismo. Después de aprender alemán para poder leer los textos originales de los principales filósofos idealistas (Schelling, Fichte y Hegel), Evola asimiló su premisa fundamental: que el ser es producto del pensamiento. Aún así, intentó sobrepasar la pasividad del sujeto hacia la “realidad”, típica de la filosofía idealista y de sus epígonos italianos –representados por Giovanni Gentile y Benedetto Croce– y perfiló el camino que conducía al “Individuo Absoluto”, al estado que goza quien lo logra y se vuelva libre (*ab-solutus*) del condicionamiento del mundo empírico. Durante este período, Evola escribió *Ensayo sobre el idealismo mágico*, *Teoría del individuo absoluto* y *Fenomenología del individuo absoluto*, un enorme trabajo que utiliza valores como la libertad, la voluntad y el poder para exponer su filosofía de la acción. El filósofo italiano Marcello Veneziani escribió en su disertación doctoral:

El *Yo absoluto* de Evola nació de las cenizas del nihilismo, con ayuda de sus intuiciones derivadas de la magia, la teurgia, la alquimia y el esoterismo, y asciende a las cumbres más elevadas del conocimiento en busca de la sabiduría que descubrió en los caminos de las doctrinas iniciáticas¹¹.

En la tercera fase, o final, de su formación intelectual, Evola se involucró en el estudio del esoterismo y el ocultismo (1927-1929). Durante esta etapa fue cofundador y dirigió el llamado grupo *Ur*, que mensualmente publicó monografías dedicadas a la presentación de la enseñanza de las disciplinas esotéricas e iniciáticas. “Ur” deriva de la raíz arcaica de la palabra alemana “fuego”; en teutón también significa “primordial” u “original.” En 1955 estas monografías fueron compiladas y publicadas en tres volúmenes bajo el título *Introducción a la magia como ciencia del Yo* ¹². En los cerca de veinte artículos que escribió para el grupo *Ur*, bajo el pseudónimo de “EA” (*Ea* en la mitología acadia antigua era el dios del agua y de la sabiduría) y en los nueve artículos que escribió para *Bylichnis* (nombre que significa “lámpara de dos mecheros”), un diario bautista italiano, Evola cimentó los fundamentos espirituales de su visión del mundo.

Durante los años treinta y cuarenta, Evola escribió en diversos diarios y publicó varios libros. En la era fascista simpatizó con Mussolini y la ideología fascista, pero su arraigado sentido de independencia y su alejamiento de los asuntos y las instituciones humanas le evitaron ser un miembro con *carnet* del

Partido Fascista. Debido a su creencia en la supremacía de las ideas sobre la política y a sus observaciones aristocráticas y anti-populistas, que a veces lo confrontaron con la política gubernamental –como su oposición al concordato de 1929 entre el Estado italiano y el Vaticano, y la “campaña demográfica” llevada a cabo por Mussolini para incrementar la población de Italia– Evola escapó de las represalias fascistas que acallaron *La Torre* –publicación quincenal que él había fundado– tan sólo después de diez números (febrero-junio 1930)¹³.

Evola dedicó cuatro libros al tema de la raza, criticó el racismo biológico nacionalsocialista y desarrolló una doctrina de la raza sobre la base de las enseñanzas de la Tradición: *El mito de la sangre*; *Síntesis de una doctrina de la raza*; *Tres aspectos del problema hebraico*; *Elementos para una educación racial*. En estos libros el autor delineó su antropología tripartita de cuerpo, alma y espíritu. El espíritu es el principio que determina la actitud de cada uno hacia lo sagrado, el destino, la vida y la muerte. Así, de acuerdo con Evola, el culto a la “raza espiritual” debe preceder a la selección de la raza somática, que está determinada por las leyes de la genética y es con la que los nazis estaban obsesionados. La percepción anti-materialista y no biológica de Evola sobre la raza ganó la entusiasta aprobación de Mussolini. Por su lado, los nazis fueron muy suspicaces –y aún críticos– respecto de las “nebulosas teorías” de Evola, y lo acusaron de promover una visión abstracta, espiritualista y semi-católica de la raza en detrimento del elemento biológico y empírico.

Antes y durante la Segunda Guerra Mundial, Evola viajó y dio conferencias en diversos países europeos y, en su tiempo libre, practicó el montañismo y se ejercitó espiritualmente. Después de que Mussolini fuera liberado de su cautiverio italiano gracias a una intrépida acción alemana –dirigida por el SS-*Hauptsturmführer* Otto Skorzeny– Evola se encontró entre los fieles seguidores que lo recibieron en los cuarteles de Hitler en Rastenburg, en la Prusia oriental, el 14 de septiembre de 1943. Aunque simpatizó con el recién creado gobierno fascista en el norte de Italia, que continuó luchando del lado alemán en contra de los aliados, Evola rechazó su agenda republicana y socialista, su estilo populista y sus sentimientos antimonárquicos.

Cuando los aliados entraron a Roma en junio de 1944, sus servicios secretos intentaron arrestar a Evola, quien entonces vivía allí. Mientras su anciana madre dormía, Evola cruzó el umbral de la puerta de su casa sin que nadie lo notara y tomó rumbo al norte de la península, para después dirigirse a Austria. Ya en Viena, comenzó a estudiar los archivos secretos confiscados por los alemanes a varias logias masónicas europeas.

Un día de 1945, mientras Evola caminaba por las desiertas calles de la capital austriaca durante los ataques aéreos soviéticos, una bomba estalló a pocos metros de él. La explosión lo arrojó hacia una barda de madera. Evola cayó de espaldas y se despertó en el hospital. Había sufrido una lesión de la médula espinal que lo paralizó de la cintura para abajo. El sentido común nos señala que alguien que camina por las calles desiertas de una ciudad durante un bombardeo aéreo es un loco o un suicida. Pero a Evola le gustaba coquetear con el peligro. O, como él lo había dicho, seguir la norma de no evitar los peligros sino, por el contrario, buscarlos, afrontarlos, lo que es una "forma implícita de cuestionar al destino"¹⁴.

Lo que no significaba que creyera en un destino "ciego". Alguna vez escribió:

No hay duda de que nacemos con ciertas tendencias, vocaciones y predisposiciones que a veces son muy obvias y específicas, aunque a veces estén ocultas y probablemente sólo emerjan en circunstancias particulares o en ciertas tentativas. Todos tenemos un margen de libertad respecto de este elemento innato, diferenciado¹⁵.

Evola estaba determinado a cuestionar el destino, especialmente en el tiempo en que una era estaba llegando a su fin¹⁶. Pero lo que él había intuido durante la incursión aérea era su muerte o el logro de una nueva perspectiva de vida, no la parálisis. Él se esforzó durante mucho tiempo con ese resultado tan peculiar, tratando de dar sentido a su "karma":

Recordando por qué me había pasado esto [es decir, la parálisis] y de entender su significado más profundo, la única cosa que finalmente interesaba era algo mucho más importante que simplemente "recuperarme", algo a lo que, de ninguna manera, nunca conferí demasiada importancia¹⁷.

Evola se había aventurado durante el ataque aéreo para probar su destino, con la firme creencia en la doctrina clásica, tradicional, de que los mayores eventos que ocurren en nuestras vidas no son sólo producto de la casualidad o de nuestros esfuerzos, sino el resultado deliberado de nuestra elección prenatal, algo que ha sido ordenado por “nosotros” antes de que nacióramos.

Tres años antes de su parálisis escribió:

La vida aquí en la tierra no puede ser vista como una coincidencia. Tampoco puede ser vista como algo que podamos aceptar o rechazar a voluntad, ni como una realidad que se nos impone a nosotros y ante la cual sólo podemos permanecer pasivos o desplegar una actitud de obtusa resignación. Más bien, lo que sobresale en ciertas personas es la sensación de que la vida terrena es algo a lo que, antes de volvernos seres terrenos, nos comprometemos como una aventura, una misión o una tarea previamente asignada, emprendiendo un complejo conjunto de elementos problemáticos, y trágicos también¹⁸.

A esto siguió un período de cinco años de inactividad. Primero, Evola pasó año y medio en un hospital de Viena. En 1948, y gracias a la intervención de un amigo en la Cruz Roja Internacional, fue repatriado a Italia. Estuvo en un hospital en Bologna al menos otro año, donde se sometió a una infructuosa laminectomía (un procedimiento quirúrgico en el que parte de la vértebra es removida para aliviar la presión de los nervios de la médula espinal). Evola regresó a su residencia romana en 1949, donde vivió como parapléjico los siguientes veinticinco años.

Estando en Bologna, Evola fue visitado por su amigo Clemente Rebora, un poeta que se volvió cristiano y después predicador católico de la orden de los padres rosminianos. Después de leer sobre su amistad en los trabajos de Evola, en 1997 visité la sede de la orden para conversar –con cualquier persona que los tuviera a su cargo– sobre los archivos del padre Rebora, con la esperanza de descubrir alguna correspondencia previa desconocida. No había correspondencia alguna, pero el clérigo encargado del archivo fue muy amable al proporcionarme una copia de un par de cartas que Rebora escribió a un amigo donde hablaba sobre Evola. El siguiente resumen de esas cartas revela la visión de Evola sobre la religión, y sobre el cristianismo en particular¹⁹.

En 1949, un compañero sacerdote, Goffredo Pistoni, solicitó a Rebora visitar a Evola. Rebora pidió permiso a su superior provincial; después de permitírselo, viajó desde Rovereto hasta el hospital donde se encontraba Evola en Bologna. A Rebora le animaba el deseo de ver a Evola abrazar la fe cristiana y que se convirtiera en un buen testigo de la palabra de Dios. En una carta a Pistoni, Rebora le pidió su asistencia para que no estropeará los “infinitos y misericordiosos caminos del Amor, y si [mi visita] no es de mucha ayuda, al menos [que no sea] perjudicial”.

El 20 de marzo de 1949, Rebora escribió a su amigo Pistoni en el capítulo superior del Instituto Salesiano de Bologna:

Acabo de regresar de ver a nuestro Evola: hablamos largo y tendido y cada quien de manera cariñosa, a pesar de que no descubrí ningún cambio visible de su parte que, desde luego, no esperaba. Lo sentí un poco anhelante de “unirse al resto del ejército” como él lo dijo, mientras esperaba a ver qué sucedía con él... Me he dado cuenta de su sed de absoluto, no obstante que elude a Aquel que dijo: “Permitan que cualquiera que tenga sed, que venga hacia mí y beba”²⁰.

La frustración de Rebora respecto de la renuencia de Evola de abandonar sus opiniones y acogerse a la fe cristiana, es evidente en el comentario con el que cierra la primera mitad de la carta:

Recemos porque sus libros anteriores, que están a punto de reimprimirse, y algunos nuevos títulos que pronto se publicarán, no lo encadenen en vista del éxito que tienen, y que no dañen las almas de las personas, desencaminándolos en la dirección de una falsa espiritualidad como si “siguieran falsas imágenes del Bien.” [Probablemente una cita de la *Divina Comedia* de Dante: –G. S.]

Rebora concluía su carta del 12 de mayo de 1949 añadiendo lo siguiente:

Habiendo regresado a la oficina principal, finalmente concluyo esta carta diciéndole que está creciendo en mi corazón una ternura sobrenatural hacia él. Él [Evola] me habló sobre un evento interno que le ocurrió durante el bombardeo en Viena que –agregó– todavía es misterioso para él, mientras padece la presente prueba. Por el contrario, confío en que puedo descubrir el significado providencial y decisivo de este acontecimiento para su alma.

Rebora le escribió nuevamente a Evola, preguntándole si deseaba viajar a Lourdes en un tren especial en el que Rebora le serviría como director espiritual. Evola decentemente se excusó y el contacto entre los dos prácticamente finalizó. Evola nunca se convirtió a la cristiandad. En una carta de 1935 escrita a uno de sus amigos, Girolamo Comi –otro poeta que se volvió católico– Evola le explicaba:

Por lo que a mí concierne, respecto de la “conversión” que realmente sucede y no de los sentimientos o de una fe religiosa, he estado bien desde hace trece años [desde 1922, el año de transición entre los períodos artístico y filosófico] ²¹.

René Guénon escribió al convaleciente Evola²² sugiriéndole que había sido víctima de una maldición o de un hechizo mágico lanzado por algún enemigo poderoso. Evola replicó que lo consideraba poco probable porque por las circunstancias que concurrieron (por ejemplo, el momento exacto en que arrojaron la bomba, el lugar donde Evola debería de estar en ese preciso instante), se habría requerido de un poderoso conjuro.

Mircea Eliade, el reconocido historiador de las religiones, que sostuvo correspondencia con Evola a lo largo de su vida, en alguna ocasión le señaló a uno de sus estudiantes: “Evola fue herido en el tercer *chakra*, ¿no resulta eso significativo?”²³ Pues las fuerzas afectivas que corresponden al tercer *chakra* son la ira, la violencia y el orgullo, y nos preguntamos si lo que quería decir Eliade era que la herida sufrida por Evola podría haber tenido un efecto purificador en el pensador italiano, o si fue consecuencia de su arrogancia. En cualquier caso, Evola rechazó la idea de que su parálisis fuera una especie de “castigo” por sus esfuerzos “prometeicos” en el terreno espiritual. Durante el resto de su vida soportó su condición con admirable estoicismo, en rigurosa coherencia con sus convicciones²⁴.

Las siguientes dos décadas Evola recibió visitantes, amigos y jóvenes que se veían a sí mismos como sus discípulos. De acuerdo con Gianfranco de Turris, quien lo vio por primera vez en 1967, se tenía la sensación de que era una “persona de elevado calibre,” a pesar de que no era presuntuoso ni asumía actitudes esnobes. Evola usaba un monóculo que se sostenía en su mejilla prendido con un broche, y observaba a su interlocutor con curiosidad. Le

desagradaba la idea de tener “discípulos” y sarcásticamente se refería a sus admiradores como “evolómanos”. Nunca pretendió reclutar seguidores, y probablemente seguía con atención el mandato de Buda de proclamar la verdad sin intentar persuadir o disuadir:

Se debe conocer la aprobación y se debe conocer la desaprobación, y habiendo conocido la aprobación y habiendo conocido la desaprobación, no hay que aprobar ni desaprobado, sino simplemente debemos aprender el *dhamma*.²⁵

Los temas centrales en el pensamiento de Evola

En la producción literaria de Evola es posible circunscribir tres temas mayores, que están íntimamente relacionados y son mutuamente dependientes. Estos temas representan tres facetas de su filosofía de la acción. He designado estos temas con términos tomados de la antigüedad griega. El primer tema es la *xeniteia*, una palabra que se refiere a la condición de vivir en el exterior, o de estar ausente de la propia patria. En los trabajos de Evola se puede fácilmente detectar el sentido de enajenación, de no pertenecer a lo que él ha llamado el “mundo moderno.” De acuerdo con los pueblos antiguos, la *xeniteia* no era una condición envidiable. Vivir rodeado por gente y costumbres bárbaras, lejos de nuestra *polis*, cuando no era debido a una elección personal, era generalmente el resultado de una sentencia judicial. Podemos recordar el exilio al que eran condenados los elementos indeseables de la sociedad antigua, por ejemplo, así como la efímera práctica del ostracismo en la antigua Atenas; el destino que corrieron muchos antiguos romanos, incluyendo al filósofo estoico Séneca; y la deportación de familias y poblados enteros, etcétera.

Durante toda su vida, Evola nunca “encajó bien”. Durante sus fases artística, filosófica o esotérica, él siempre se sintió como alguien extraviado buscando unirse al “resto del ejército”. Denunció al mundo moderno en su obra maestra *Rebelión contra el mundo moderno*, quien a su vez cobro venganza: al final de la guerra, se encontraba rodeado por un mundo en ruinas, aislado, marginado y vilipendiado. Y aún así mantuvo una posición digna, de entereza, y continuó en su tarea auto-impuesta de observador nocturno.

El segundo tema es la *apoliteia*, es decir, abstenerse de participar activamente en la construcción de *polis* humana. La recomendación de Evola era que mientras se viviera en el exilio del mundo de la Tradición y de la Edad de Oro, se debería evitar el abrazo invasor de las multitudes y era menester sofrenar la participación activa en los asuntos humanos ordinarios. *Apoliteia*, de acuerdo con Evola, es esencialmente una actitud interna de indiferencia y desapego, lo que no implica necesariamente una abstención práctica de la política en la medida en que alguien se comprometa enteramente con una actitud desapegada: “La *apoliteia* es la irrevocable distancia interior de la sociedad y de sus *valores*: consiste en no aceptar ser limitado por la sociedad o por cualquier atadura espiritual o moral”²⁶. Esta actitud se encomienda porque, de acuerdo con Evola, hoy y en esta era no hay ideas, causas ni metas valiosas con las que alguien se pueda comprometer.

Finalmente, el tercer tema es la *autarkeia*, la autosuficiencia. La búsqueda de la independencia espiritual condujo a Evola lejos de la saturada encrucijada de la interacción humana, para explorar y exponer las vías de la perfección y el ascetismo. Se volvió un estudioso del esoterismo antiguo y de las enseñanzas ocultas de la “liberación,” y publicó sus hallazgos en diversos libros y artículos.

Xeniteia

Las siguientes palabras, dichas por el Espíritu Benevolente al Espíritu Destructivo en el *Yasna* –una compilación de himnos y plegarias zoroastrianas– puede servir para caracterizar la actitud de Evola hacia el mundo moderno:

Ni nuestros pensamientos, ni nuestras enseñanzas, ni nuestras intenciones, ni nuestras preferencias ni nuestras palabras, ni nuestras acciones ni nuestros conceptos, ni nuestras almas están de acuerdo²⁷.

A lo largo de su vida Evola vivió de una forma coherente y consistente que sólo de una manera simplista podría calificarse de esnobismo intelectual o incluso de misantropía. Pero las razones del rechazo de Evola al orden sociopolítico en el que vivió deben ser buscadas en otra parte, a saber, en una bien articulada *Weltanschauung* o visión del mundo.

A decir verdad, el sentido de inadecuación de Evola en la sociedad en la que vivía era recíproco. Quien rehúsa reconocer la legitimidad del “Sistema” o participar en la vida de la comunidad que a él mismo lo desconoce, profesando una mayor obediencia y la ciudadanía en otra tierra, mundo o ideología, está obligado a vivir como los metecos en la antigua Grecia, rodeado por la sospecha y la hostilidad²⁸. Para entender las razones de la intransigente actitud de Evola, necesitamos primero definir los conceptos de “Tradición” y “mundo moderno” tal y como Evola los utilizó en sus obras.

En términos generales, la palabra tradición puede ser entendida de diversas maneras:

- 1) como un mito arquetípico (algunos miembros de la derecha política en Italia han rechazado esta visión como un “mito paralizante”);
- 2) como forma de vida de una época particular, por ejemplo, la Edad Media, el Japón feudal, el Imperio romano;
- 3) como la suma de tres principios: “Dios, Patria, Familia”;
- 4) como una *anamnesis* o memoria histórica en general; y
- 5) como un conjunto de enseñanzas religiosas que debe ser preservado y transmitido a las futuras generaciones.

Evola entendió la tradición principalmente como un mito arquetípico, esto es, como la presencia de lo Absoluto en formas históricas y políticas específicas. El Absoluto de Evola no es un principio religioso o un *noumenon*, mucho menos el Dios del teísmo, sino más bien un dominio misterioso o poder *dunamis*. La Tradición de Evola está caracterizada por el “Ser” y la estabilidad, mientras que el mundo moderno se caracteriza por el “Devenir”. En el mundo de la tradición las instituciones políticas estables encuentran su lugar. El mundo de la Tradición, de acuerdo con Evola, estaba ejemplificado por la antigua Roma y por las civilizaciones de Grecia, India China y Japón. Estas civilizaciones se erigieron sobre un estricto sistema de castas, estuvieron gobernadas por la nobleza guerrera y emprendieron guerras para expandir los límites de sus imperios. En palabras de Evola:

El mundo tradicional conoció la realeza divina. Supo del puente que se tiende entre los dos mundos, es decir, la iniciación. Conoció las dos grandes maneras de aproximarse a lo trascendente: la acción heroica y la contemplación. Supo de la mediación, o sea, los ritos y la fidelidad. Entendió el fundamento social, es decir, la ley tradicional y el sistema de castas. Y supo del símbolo político terreno: el imperio.²⁹

Evola afirmaba que la creencia subyacente del mundo tradicional era “invisible”. Sostuvo que la mera existencia física, o “vivir”, carece de sentido al menos que nos aproximemos al mundo más alto o a lo que es “más que vida”, por lo que nuestra más elevada ambición consiste en participar en la *hyperkosmia* y en obtener una liberación final y activa del límite que representa la condición humana³⁰.

Evola poseía una visión cíclica de la historia, una visión filosófica y religiosa con una rica herencia cultural. Aunque la podamos rechazar, su visión merece tanto respeto como la visión lineal de la historia sostenida por el teísmo, que es a que yo suscribo, o la visión progresiva abanderada por el “materialismo científico” de Engels, o la perspectiva esperanzadora y optimista típica de varios movimientos de la *New Age*, de acuerdo con los cuales el universo avanza en una constante e irreversible evolución espiritual. Según la visión cíclica de la historia expuesta por el hinduismo, el cual Evola adoptó y modificó para armonizar sus visiones, vivimos en la cuarta era de un ciclo completo, en el llamado *Kali-yuga*, una era caracterizada por la decadencia y la ruptura. De acuerdo con Evola, las fases más notables de este “Yuga” (o era) incluyen la irrupción de la filosofía pre-socrática (caracterizada por el rechazo al mito y por un énfasis magnificado en la razón); el nacimiento de la Cristiandad; el Renacimiento; el Humanismo; la Reforma Protestante; el Iluminismo; la Revolución Francesa; las revoluciones europeas de 1848; el advenimiento de la Revolución Industrial; y el Bolchevismo. Así, para Evola el “mundo moderno” no comenzó en el año 1600, sino en el siglo IV a. C.

Evola y Eliade

El rechazo de Evola al mundo moderno puede contrastarse con la aceptación tácita de Mircea Eliade (1907-1986), el reconocido historiador de las religiones

con quien Evola se encontró personalmente en varias ocasiones y sostuvo correspondencia hasta su muerte en 1974. Los dos se encontraron por primera vez en 1937. Por ese tiempo, Eliade había acumulado un impresionante currículum académico que incluía una licenciatura en filosofía por la Universidad de Bucarest, y una maestría y un doctorado en sánscrito y filosofía india por la Universidad de Calcuta. Evola ya era un escritor consumado y había escrito algunos de sus más importantes trabajos, tales como *La Tradición Hermética* (1931), *Rebelión contra el Mundo Moderno* (1934) y *El Misterio del Grial* (1937)³¹.

Eliade había leído los primeros trabajos filosóficos de Evola durante la década de los veinte, y “admiró su inteligencia y, aún más, la densidad y la claridad de su prosa”³². Una amistad intelectual pronto se desarrolló entre el joven profesor rumano y el filósofo italiano que era ocho años mayor que Eliade. Su interés común por el yoga llevó a Evola a escribir *L'uomo come potenza* (*El hombre como potencia*) en 1925 (revisado en 1949 con un nuevo título, *La yoga de la potencia*³³) y a Eliade a redactar su aclamado trabajo académico: *Yoga: inmortalidad y libertad* (1933). En sus diarios Eliade recuerda:

Recibí cartas de él cuando estaba en Calcuta (1928-31) e instantáneamente me rogó que no le hablara del yoga, o de “poderes mágicos” excepto para indicarle hechos precisos de los que yo hubiera sido testigo. En la India también recibí varias de sus publicaciones, pero solamente recuerdo algunos números de la revista *Krur*.³⁴

El primer encuentro de Evola y Eliade fue en Rumanía, en un almuerzo en el que fueron invitados por el filósofo Nae Ionesco. Evola viajaba entonces por toda Europa, estableciendo contactos y dando conferencias, “en un intento por coordinar los elementos que, en cierta medida, representaban el pensamiento Tradicional en el plano político-cultural”³⁵. Eliade recordaba la admiración de Evola por Corneliu Codreanu (1899-1938), el fundador del movimiento nacionalista cristiano conocido como la “Guardia de Hierro”. Evola y Codreanu se conocieron la mañana del almuerzo. Codreanu le platicó a Evola los efectos que el encarcelamiento había producido en su alma, así como el descubrimiento de la contemplación en la soledad y en el silencio de su celda.

En su autobiografía, Evola describía a Codreanu como “una de las personas más valiosas y mejor orientadas espiritualmente que conocí en los movimientos nacionalistas de ese período”³⁶. Eliade escribió sobre ese almuerzo

Evola todavía estaba deslumbrado por él [por Codreanu]. Vagamente recuerdo los señalamientos que hizo sobre la desaparición de las disciplinas contemplativas en la lucha política de Occidente”³⁷.

Pero cada uno de los estudiosos se centró en asuntos diferentes. Así, Eliade escribió en su diario:

Un día recibí una amarga carta de él donde me reprochaba por no citarlo nunca, no más de lo que lo había hecho con Guénon. Le respondí lo mejor que pude, y algún día debo dar las razones y las explicaciones a las que se debía esa respuesta. Mi argumento no podía ser más sencillo. Los libros que escribo son para los lectores de hoy, no para los iniciados. A diferencia de Guénon y sus émulo, creo que no tengo nada que escribir que les interesara especialmente a ellos”³⁸.

De los señalamientos de Eliade debo concluir que a él no le gustaba, no compartía o no le interesaban las inclinaciones ni las perspectivas esotéricas de Evola. Pienso que existen tres razones para la aversión de Eliade. Primero, Evola, como todos los tradicionalistas, asumía la existencia de una elevada tradición esotérica primordial, solar y real, y dedicó su vida a describirla, a estudiarla y a encomiarla en todas sus formas y variedades. También colocó esa tradición por encima y en contra de lo que reproducían las culturas y las civilizaciones populares modernas (como la de Rumanía, a la que pertenecía Eliade). En *Rebelión contra el mundo moderno* se pueden leer numerosos ejemplos de esta asociación. Además, Eliade rechazó poner cualquier énfasis sobre el esoterismo, porque pensó que tenía un efecto que minimizaba el espíritu humano. Eliade sostuvo que limitar exclusivamente el valor de las creaciones espirituales europeas a sus “significados esotéricos” reproducía a la inversa el reduccionismo del enfoque materialista adoptado por Marx y Freud. Tampoco creyó en la existencia de una tradición primordial: “Sospecho de su carácter ahistórico, artificial”, escribió³⁹.

En segundo lugar, Eliade no aceptó la visión negativa o pesimista del mundo y de la condición humana que caracterizaron el pensamiento de Guénon y Evola. A diferencia de Evola, quien creía en la prolongada “putrefacción” de la cultura occidental contemporánea, Eliade deslindaba:

en la medida en que... crea en la creatividad del espíritu humano, no puede desaparecer: la cultura, aún en una era crepuscular, es el único medio de comunicar ciertos valores y de transmitir cierto mensaje espiritual. Una nueva Arca de Noé, por cuyos medios se podría salvar la creación espiritual del Occidente, no es sólo incluir *El esoterismo de Dante* de René Guénon; debe existir también el entendimiento histórico, filosófico y poético de *La Divina Comedia*.⁴⁰

Finalmente, el entorno socio-cultural que Eliade encomiaba era muy distinto al que Evola favorecía. Mientras la India reconquistaba su independencia, Eliade llegó a creer que Asia estaba a punto de reingresar a la historia y a la política mundial, y que su propio pueblo, el rumano, podría “jugar un papel definitivo en el diálogo futuro entre el Occidente, Asia y las culturas de los pueblos arcaicos”⁴¹. Reconocía las raíces campesinas de la cultura rumana como promotoras del universalismo y del pluralismo, más que del nacionalismo y el provincialismo. Eliade escribió:

Me pareció que era el inicio para discernir los elementos de unidad de todas las culturas campesinas, desde China y el sureste de Asia hasta el Mediterráneo y Portugal. Por todas partes he encontrado lo que más tarde llamé “religiosidad cósmica”: esto es, el papel fundamental jugado por los símbolos y las imágenes, el respeto religioso por la tierra y la vida, la creencia de que lo sagrado se manifiesta directamente mediante el misterio de la fecundidad y la repetición cósmica...⁴²

Estas conclusiones no podrían ser más opuestas a la visión de Evola, especialmente a las que formuló en *Rebelión contra el mundo moderno*. De acuerdo con la doctrina de este último, la religiosidad cósmica es una forma corrupta e inferior de la espiritualidad o, como él la llamaba, de “espiritualidad lunar” (la luna, a diferencia del sol, no es una fuente de luz, y solamente refleja la luz de éste; es contingente a Dios, al Todo y a cualquier otra versión metafísica del Absoluto) caracterizada por el abandono místico.

En su autobiografía *El camino del cinabrio*, Evola describe su trayectoria intelectual y espiritual a través de distintos panoramas: religiosos (cristiandad, teísmo), filosóficos (idealismo, nihilismo, realismo) y políticos (democracia, fascismo, la Italia de la posguerra). Para los lectores que no estén familiarizados con el hermetismo, les podemos recordar que el cinabrio es un metal rojo que representa el *rubedo* o rojo, que es la tercera etapa y final de la transformación interior. Evola explica al inicio de su autobiografía:

Mi natural sentido de desprendimiento respecto de lo que es humano, especialmente en el terreno afectivo, y de tantas otras cosas que generalmente son vistas como algo “normal”, se manifestó en mí a una edad muy tierna.⁴³

Autarkeia

Diversas religiones y filosofías consideran la condición humana como altamente problemática, similar a una enfermedad que requiere cura. Esta enfermedad está caracterizada por muchos rasgos, que incluyen cierta “pesantez” espiritual o jalón gravitacional que nos empuja hacia “abajo”. Los humanos somos prisioneros de la insignificancia de las rutinas diarias; de hábitos perniciosos desarrollados por años de beber, fumar, jugar juegos de azar así como de la adicción al sexo y al trabajo, que responden a presiones externas; de una pereza intelectual y espiritual que nos impide desarrollar nuestro potencial para volvernos seres vivientes, vibrantes; y de una inconstancia que a veces resulta dolorosamente obvia con los buenos propósitos de Año Nuevo. Con cuanta frecuencia nos comprometemos con nosotros mismos a practicar algo diariamente durante un plazo, pero pronto llega el día en que lo olvidamos, encontramos excusas para abandonar el compromiso o simplemente lo dejamos de hacer. No se trata simplemente de inconsistencia o de falta de perseverancia de nuestra parte: es un síntoma de nuestra incapacidad para dominarnos a nosotros mismos y a nuestras vidas.

Además, por naturaleza no podemos mantener nuestras mentes centradas en un objeto de meditación. Nos distraemos fácilmente y nos aburrirnos. Pasamos nuestros días hablando de detalles insignificantes y sin importancia.

La mayoría de nuestras conversaciones no son sino simples intercambios y monólogos.

Estamos ocupados en trabajos que no nos interesan, y gastar la vida es nuestro interés supremo. Nos sentimos aburridos, vacíos y frustrados sexualmente por la incapacidad de nuestras parejas para llegar al clímax. Queremos más: más dinero, más ocio, más “juguetes” y más realizaciones, cosas de las que raramente obtenemos algo. Sucumbimos a toda clase de indulgencias y pequeños placeres para resarcir nuestra conciencia embotada y dañada. Y aún todas estas cosas son sólo síntomas del problema real que acecha la condición humana. Nuestro verdadero problema no es que seamos seres deficientes, sino que no sabemos y no deseamos ser diferentes. Cada día abrazamos la vida y la llamamos “algo real,” pero lenta e inexorablemente sofocamos el anhelo de trascendencia oculto profundamente dentro de nosotros. Al final, esto comprueba nuestra verdadera destrucción; no somos distintos de los fumadores que, después de diagnosticárseles que padecen enfisema, continúan fumando hasta que llega su amargo final. El problema es que negamos que haya un problema. Somos como el psicótico que niega su dolencia mental, o como el sociópata que, después de cometer un horrible crimen, insiste en que realmente tiene conciencia, y llora y exhibe su remordimiento para probarlo.

En el pasado, movimientos como el pitagorismo, el gnosticismo, el maniqueísmo, el mandeísmo y el catarismo medieval planteaban que el problema que limitaba a los seres humanos era el cuerpo mismo, o la materia física para ser precisos. Estos movimientos sostenían que el alma o el espíritu se mantiene prisionero dentro de la caja de lo material esperando su liberación. (Evola rechazó esta interpretación por su escasa sofisticación y por ser producto de una visión telúrica o femenina.) El budismo prescribió que la “contaminación” y la “falta de iluminación mental” era el verdadero problema, y desarrolló en el curso de los siglos una ciencia real de la mente para intentar la cura de la enfermedad desde sus raíces. El teísmo cristiano identificó la raíz del sufrimiento humano y de la maldad con el pecado. Como remedio, el catolicismo y la iglesia ortodoxa oriental proponen la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo y la participación activa en la vida litúrgica. Muchos

protestantes defienden, en cambio, una relación viviente y personal con Jesucristo como Señor Único y Salvador, que debe cultivarse a través de la oración, los estudios bíblicos y los compañeros de la iglesia.

Evola consideraba la aceptación de la condición humana como el verdadero problema, y la autarquía o autosuficiencia, como la cura. Según los antiguos cínicos, la *autarkeia* es la capacidad de satisfacer la vida entera con la menor cantidad de bienes materiales y placeres. Un ser autárquico (el hombre ideal) es una persona capaz de crecer espiritualmente aún en ausencia de lo que otros consideran necesidades vitales (i.e.: salud, riqueza y relaciones humanas cordiales). Los estoicos igualaban la autarquía con la virtud (*arête*), a la que consideraban la única cosa necesaria para la felicidad. Incluso los epicúreos que, a pesar de su búsqueda del placer, consideraban a la *autarkeia* como un “gran bien, no con el objetivo de conformarse con poco, sino de que si son muchas las carencias, nos satisfaremos con poco” ⁴⁴.

Evola avaló la noción de *autarkeia* fuera de su rechazo a la condición humana y a la vida ordinaria que de ella se deriva. Como Nietzsche antes de él, Evola esgrimió que la condición humana y la vida diaria no debe complacernos sino superarse: nuestro valor reside en ser un “proyecto” (en latín *projectum*, “lanzarse hacia adelante”). Así, lo que verdaderamente interesa a los seres humanos no es quiénes somos sino lo que podemos y debemos llegar a ser. Los humanos lograrán ser iluminados o no dependiendo de si aceptan esta fundamental verdad metafísica. No fue por esnobismo que Evola llegó a la conclusión de que los seres humanos son “esclavos” atrapados en el *samsara*, igual que los cuyos que corren en una rueda dentro de su jaula. Según Evola, comparten esta situación todos los que se encuentran en el día a día, no sólo las personas con bajos salarios, sino también los compañeros de trabajo, los miembros de la familia y, especialmente, las personas sin una educación formal. Esto, desde luego, es difícil de reconocer. Evola estaba consumido por el anhelo que los alemanes llaman *mehr als leben* (“más que vida”), que inevitablemente resulta frustrado por las contingencias de la existencia humana. Leemos en los ensayos de Evola sobre el ascenso a la montaña:

En ciertas cumbres existenciales, así como el calor se transforma en luz, la vida se vuelve ella misma libertad; no en el sentido de muerte de la individualidad o de alguna especie de naufragio místico, sino en el sentido de afirmación trascendente de la vida, en que la ansiedad, el deseo interminable –anhelando y preocupándonos–, la búsqueda de fe religiosa, de soportes humanos y de metas, todo conduce a un dominado estado de tranquilidad. Hay algo más grandioso que la vida, dentro de la vida misma, pero no fuera de ella. Esta experiencia heroica es valiosa y buena por sí misma, mientras que la vida corriente sólo está dirigida por intereses, por cosas externas y convencionalismos humanos.⁴⁵

De acuerdo con Evola, la condición humana no puede y no debe ser adoptada sino, más bien, superada. La cura no consiste en más dinero, más educación o en la rectitud moral, sino en un sólido y radical compromiso para perseguir la liberación espiritual. El pasado ofrece numerosos ejemplos de la distinción entre la vida “corriente” y la vida “diferenciada”. Los antiguos griegos aludían a la vida corriente, material y física utilizando el término *bios*, y usaban el término *zoe* para describir la vida espiritual. Los escritos budistas e hindúes establecen una distinción entre el *samsara* o la vida de las necesidades, las ansias, las pasiones y los deseos, y el *nirvana*, un estado, condición o extinción del sufrimiento (*dukka*). Las escrituras cristianas disciernen entre la “vida de la carne” y la “vida del Espíritu.” Los estoicos diferencian entre la “vida acorde a la naturaleza” y la vida dominada por las pasiones. Heidegger distinguía entre vida auténtica e inauténtica.

Kierkegaard hablaba de vida estética y de vida ética. Los zoroastrianos zanjaban la diferencia entre el Bien y el Mal. Los esenios dividen a la humanidad en dos grupos: los seguidores de la Verdad y los seguidores de la Mentira.

Los autores que introducen a Evola a las nociones de autosuficiencia y del “individuo absoluto” (un ideal, un estado inalcanzable) fueron Nietzsche y Carlo Michelstaedter. Este último fue un joven estudiante judío-italiano de veintitrés años que se suicidó en 1910, un día después de finalizar su disertación doctoral que se publicó por vez primera en 1913 con el título de *La persuasione e la retorica* (*La persuasión y la retórica*)⁴⁶. En su tesis, Michelstaedter afirma que la condición humana está dominada por el remordimiento, la melancolía, el fastidio, el miedo, la ira y el sufrimiento. Las acciones del hombre revelan que es un ser pasivo. Debido a que le atribuye valor a las cosas, el hombre se

distrae también por ellas o por su afán de conseguirlas. De esta manera, el hombre busca fuera de él un punto estable de referencia pero no lo encuentra, y permanece como desafortunado prisionero de su ilusoria individualidad. Las dos únicas vías posibles para vivir la condición humana, según Michelstaedter, son la Vía de la Persuasión y la Vía de la Retórica. La persuasión es un objetivo inalcanzable; consiste en conquistar la posesión total e incondicional de uno mismo, y en no necesitar ninguna cosa más. Esto significa tener la vida en nosotros. En palabras de Michelstaedter:

La Vía de la Persuasión, a diferencia del camino de un autobús, carece de señales que se puedan leer, estudiar o comunicar a otros. Sin embargo, todos sentimos en nosotros mismos la necesidad de encontrar eso; debemos alumbrar nuestro propio sendero porque cada uno de nosotros está solo y no puede esperar ayuda desde el exterior. En la Vía de la Persuasión solamente hay una estipulación: no conformarse con lo que se nos ha dado.⁴⁷

Por el contrario, la Vía de la Retórica designa los paliativos o sucedáneos que adopta el hombre en lugar de una auténtica persuasión. De acuerdo con Evola, el camino de la Retórica es seguido por “aquellos que rechazan con desprecio la posesión real de sí mismos, apoyándose en otras cosas, buscando a otra gente, confiando en otros para liberarlos, según una necesidad oscura y un anhelo incesante e indefinido”⁴⁸. O como escribió Nietzsche:

Para eso, ustedes como multitud, junto a sus prójimos, tienen hermosas palabras. Pero yo os digo: el amor a su prójimo es amor dañino para ustedes mismos. Huyen de su prójimo como de ustedes mismos y le gustaría hacer una virtud de ello: pero puedo ver su desinterés...desearía más bien que no pudieran soportar a cualquier clase de prójimo o al prójimo de su prójimo; entonces tendrían que fomentar a un amigo y su corazón se desbordará de ustedes mismos.⁴⁹

La meta de la autarquía aparece a lo largo de la obra de Evola. En su búsqueda de esta condición privilegiada, expuso los caminos que fueron iluminados en varios momentos del pasado por el tantrismo, el budismo, el mithraísmo y el hermetismo.

A principios de la década de los veinte, Decio Calvari, presidente de la Liga Teosófica Independiente Italiana, introdujo a Evola al estudio del tantrismo.

Pronto, Evola comenzó a sostener correspondencia con el erudito orientalista británico y divulgador del tantrismo, Sir John Woodroffe (quien también escribía con el pseudónimo de “Arthur Avalon”), y cuyos trabajos y traducciones de textos tántricos utilizó prolijamente. Mientras René Guénon señalaba al Vedanta como la quintaesencia de la sabiduría hindú en *El hombre y su devenir según el Vedanta* (1925), enfatizando la primacía de la contemplación o el conocimiento sobre la acción, Evola adoptó una perspectiva diferente. Para rechazar que la visión de una autoridad espiritual fuera más valiosa que el poder real, Evola escribió *L'uomo come potenza* en 1925. En la tercera edición revisada (1949) el título se cambió por el de *Lo yoga della potenza* (*La yoga de la potencia*)⁵⁰. Este libro es un vínculo entre sus trabajos filosóficos y el resto de sus obras que se centran en temas tradicionales.

La tesis de *La yoga de la potencia* es que las condiciones sociales y políticas que caracterizan al *Kali-yuga* han disminuido enormemente la efectividad de la pureza intelectual, contemplativa, así como las vías rituales. En esta era de decadencia, el único camino abierto para buscar la “gran liberación” es solo la acción resuelta⁵¹. El mismo tantrismo es definido como un sistema basado en la práctica, en el que el *hatha-yoga* y el *kundalini-yoga* constituyen el adiestramiento mental y psicológico de los seguidores del tantrismo en su búsqueda por la liberación. Al criticar el viejo prejuicio occidental de acuerdo con el cual las espiritualidades orientales se caracterizan por su actitud escapista (opuestas a las del Occidente, que promueven un supuesto vitalismo, el activismo y la voluntad de poderío), Evola reafirmó su creencia en el primado de la acción al señalar la vía seguida por el tantrismo. Varias décadas después, una renombrada escritora miembro de la Academia Francesa, Marguerite Yourcenar, rindió homenaje a *La yoga de la potencia*. Escribió sobre “el gran beneficio que un lector atento puede obtener de una exposición como la de Evola”⁵², y concluía que: “el estudio de *La yoga de la potencia* resulta particularmente provechoso en un tiempo en que cualquier forma de disciplina es torpemente desacreditada”⁵³.

Pero el interés por Evola no se circunscribe al yoga. En 1943 escribió *La doctrina del despertar*, en la que trata las enseñanzas del budismo primitivo. Veía en Buda el mensaje original de una vía ascética aria para los “guerreros”

espirituales que buscaban la liberación de un mundo condicionado. En este libro, ponía énfasis en la visión anti-teísta y anti-monista de Buda. Buda enseñó que la devoción a este o a aquél dios o divinidad, el ritualismo y el estudio de los Vedas no conducían necesariamente a la iluminación, ni tampoco la experiencia de la identidad del alma particular con el “Todo cósmico” llamado brahmán, pues, de acuerdo con Buda, tanto el “alma” como el “brahmán” son invenciones de nuestras mentes engañadas.

Evola delinea meticulosamente en *La doctrina del despertar* las cuatro *jhanas*, o etapas meditativas que experimenta un practicante serio de este camino que conduce al *nirvana*. La mayoría de las fuentes utilizadas por Evola provienen de traducciones alemanas e italianas del *Sutta Pitaka*, parte del antiguo canon *pali* de las escrituras budistas en las que se encuentran los sermones de Buda. Al exaltar la pureza y la fidelidad del budismo primitivo al mensaje de Buda, Evola presentó al budismo *Mahayana* como una desviación tardía y como una corrupción de las enseñanzas de Buda, aunque reconoció en el Zen⁵⁴ y en la doctrina de vacío (*sunyata*) uno de los logros más grandes del budismo *Mahayana*. En *La doctrina del despertar* Evola exalta la figura del *ahrat* como aquel que logra la iluminación. Tal persona se libera del ciclo del renacimiento al superar cualitativamente la existencia *samsárica*. De acuerdo con Evola, el logro del *ahrat* puede ser comparado con el del *jivan-mukti* del tantrismo, con la iniciación mithraica, con la sabiduría gnóstica y con la “inmortalidad” taoísta”.

Este es uno de los más agudos textos de Evola. En parte debido a su lectura, dos miembros de la OSS se convirtieron en monjes budistas. El primero fue H. G. Musson, quien también tradujo el libro de Evola del italiano al inglés. El segundo fue Osbert Moore, quien se volvió un distinguido profesor de *pali* y tradujo numerosos textos budistas al inglés. En una acotación personal me gustaría agregar que *La doctrina del despertar* de Evola avivó mi interés por el budismo, me condujo a la lectura del *Sutta Pitaka* y a buscar la compañía de los monjes theravada, así como a practicar la meditación.

En *La Metafísica del sexo* (1958) Evola estudió el tema bajo tres visiones de la sexualidad humana. La primera es la naturalista. De acuerdo con esta perspectiva la vida erótica es concebida como una extensión de los instintos

animales o simplemente como un medio para perpetuar la especie. Esta visión fue defendida recientemente por el antropólogo Desmond Morris, tanto en sus libros como en el documental *El animal humano*. La segunda visión Evola la denominó “amor burgués”: se caracteriza por la respetabilidad y la santificación mediante el matrimonio. Los rasgos más importantes de este tipo de sexualidad son el compromiso mutuo, el amor y los sentimientos. La tercera perspectiva del sexo es el hedonismo. Según esta visión, la gente busca el placer como un fin en sí mismo. Este tipo de sexualidad se cierra desesperadamente a las posibilidades transcendentales intrínsecas a la comunión sexual, y por lo tanto no es digno de ser seguido. Evola continúa explicando entonces cómo la comunión sexual puede volverse un camino que conduce a conquistas espirituales.

Apoliteia

En 1988, un apasionado campeón de la libertad de expresión y la democracia, el periodista y escritor I. F. Stone, escribió un provocador libro titulado *El juicio de Sócrates*. En este texto, Stone arguye que Sócrates, a diferencia de Xenofonte y Platón, quienes reivindicaron la vida de su amado maestro, no fue injustamente conducido a la muerte por un régimen democrático maligno y corrupto. Según Stone, Sócrates era culpable de muchas actitudes cuestionables que eventualmente condujeron a su caída.

En primer lugar, Sócrates personalmente se abstuvo –y desalentó a otros a hacerlo– de involucrarse en la política para cultivar “la perfección del alma”. Stone encuentra reprochable esta actitud pues supone que en una ciudad todos los ciudadanos tienen obligaciones y derechos. Al rehusar cumplir con sus responsabilidades cívicas, Sócrates fue acusado de “corrupción cívica”, especialmente durante la dictadura de los Treinta. En esa época, en lugar de unirse a la oposición, Sócrates mantuvo una actitud pasiva: “el hombre de mayor facundia en Atenas guardó silencio cuando más se necesitaba su voz”⁵⁵.

En segundo lugar, Sócrates idealizó a Esparta, tuvo opiniones aristocráticas y pro-monárquicas y menospreció la democracia ateniense; también gastó mucho tiempo denigrando al hombre mediocre. Finalmente,

Sócrates podría haber sido exonerado si no se hubiese opuesto al jurado con cierta divertida condescendencia y, en su lugar, hubiera invocado el principio de la libertad de expresarse.

Evola recuerda a Sócrates en la actitud hacia la política descrita por Stone. Evola también profesó la *apoliteia* ⁵⁶. Desalentaba a la gente para que no se involucrara apasionadamente en la política. Nunca fue miembro de un partido político y se abstuvo de adherirse al Partido Fascista durante sus años en el poder. Debido a eso fue dado de baja cuando intentó alistarse en el ejército al estallar la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que se presentó como voluntario para servir en el frente. También desalentaba la participación en la “vida *agora*”. La antigua *ágora* o plaza pública era el lugar donde los atenienses libres se reunían para discutir la política, cerrar tratos comerciales y cultivar las relaciones sociales. Como dijo Buda:

De hecho, Ananda, no es posible que el *bikkhu* [monje] que disfruta la compañía y que le encanta la sociedad en la que nunca entrará y morará, disfrute la liberación de la mente que es temporal y deleitable o la liberación de la mente que es perpetua e inquebrantable. Pero se puede esperar que cuando el *bikkhu* viva solo, alejado de la sociedad, entrará y morará en la liberación de la mente temporal y deleitable o en la liberación de la mente que es perpetua e inquebrantable... ⁵⁷

Igual que Sócrates, Evola encomiaba los valores cívicos, los logros espirituales y políticos y el valor metafísico de las antiguas monarquías, de las aristocracias guerreras y de las civilizaciones tradicionales y no democráticas. Sólo sentía desprecio por la ignorancia de la gente atrabiliaria, por las masas rebeldes, por el insignificante hombre común.

Finalmente, como Sócrates, Evola nunca apeló a valores democráticos como los “derechos humanos”, la “libertad de expresión” o la “igualdad”, y fue “sentenciado” a lo que los alemanes llamaron “muerte por silencio”. En otras palabras, fue relegado al olvido académico.

El rechazo de Evola a involucrarse en la arena sociopolítica también debe atribuirse a su filosofía de la desigualdad. Norberto Bobbio, senador italiano y profesor emérito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín, escribió un pequeño libro titulado *Right and Left: The Significance of a Political Distinction*⁵⁸. Allí, Bobbio –un comprometido intelectual de izquierda– pretende

identificar el elemento clave que diferencia a la derecha política de la izquierda (una diáda que se da en la arena no ideológica de la política estadounidense en términos de la dicotomía “conservadores y liberales,” o “corriente principal y extremistas”). Después de discutir diversas objeciones sobre la relevancia contemporánea de la diáda derecha-izquierda seguida por el descenso y caída de las grandes ideologías políticas, Bobbio concluye que la yuxtaposición de derecha e izquierda es aún legítima y viable, aunque algún día se agotará, igual que otras diádas del pasado, como “patricios y plebeyos” en la antigua Roma, “güelfos y gibelinos” durante la Edad Media, y “corona y parlamento” en la Inglaterra del siglo diecisiete.

Al finalizar su libro, Bobbio sugiere que “el principal criterio para distinguir la derecha de la izquierda es la diferente actitud que tienen respecto del ideal de igualdad” ⁵⁹.

Así, según Bobbio, los puntos de vista de la derecha y la izquierda sobre la “libertad” y la “fraternidad” (los otros dos valores en la terna revolucionaria francesa) no difieren tanto como de su posición respecto de la igualdad. Bobbio explica:

Podemos denominar propiamente “igualitarios” a aquellos que, al ser conscientes de que los seres humanos son iguales y desiguales, dan más relevancia en cuanto los juzgan y reconocen según sus derechos y deberes –que es lo que los hace iguales– en lugar de hacerlos desiguales; mientras que los “no igualitarios” son los que, partiendo de la misma premisa, dan mayor importancia a lo que los hace desiguales que a lo que los hace iguales.⁶⁰

Evola, como representante de la derecha europea, puede ser considerado como uno de los principales filósofos anti-igualitarios del siglo veinte. Los argumentos de Evola trascienden el añejo debate entre quienes afirman que la clase, la raza, la educación y el género son las que establecen las diferencias entre las personas que generan las injusticias estructurales de la sociedad, y aquellos que, por otra parte, creen que estas diferencias son genéticas. De acuerdo con Evola, son razones ontológicas y espirituales las únicas que cuentan para diferenciar la vida de la gente. En los escritos de Evola, la dicotomía se da entre iniciados y “seres superiores”, por un lado, y la masa por el otro.

Las dos obras que ilustran mejor la *apoliteia* de Evola son *El hombre y las ruinas* (1953) y *Cabalgar el tigre* (1961). En el primero, expone sus puntos sobre el Estado orgánico y deplora la primacía de la economía sobre la política que emergió en Europa y en América en la posguerra. Evola escribió este libro para proporcionar un punto de referencia a quienes, habiendo sobrevivido a la guerra, no dudaron en considerarse unos “reaccionarios” profundamente hostiles a las emergentes fuerzas subversivas intelectuales y políticas que transformaron a Europa:

Otra vez, podemos ver que las diferentes facetas del caos social y político contemporáneo están interrelacionadas y que sólo es posible compararlas volviendo a los orígenes. Para retornar a los medios originales, simple y sencillamente hay que rechazar todo en cualquier plano –sea político, económico o social– pues está relacionado a los “principios inmortales” de 1789 bajo el disfraz del pensamiento libertario, individualista e igualitario, y se opone a la visión jerárquica. Es únicamente dentro del contexto de tal visión que el valor de la libertad del hombre como persona no es sólo una palabra o un pretexto para un trabajo de destrucción y subversión.⁶¹

Evola alienta a sus lectores a permanecer como espectadores pasivos en el proceso de reconstrucción de Europa, y a buscar su pertenencia en otra parte:

La Idea, sólo la Idea, debe ser nuestra verdadera patria. No es nacer en el mismo país, hablar la misma lengua o pertenecer al mismo linaje racial lo que importa; compartir la misma Idea debe ser el factor que una y nos diferencie de los demás.⁶²

En *Cabalgar el tigre* Evola delinea las estrategias existenciales e intelectuales para vivir en el mundo moderno sin sucumbir a él. El título está tomado de un proverbio chino, y sugiere que la forma para evitar que nos devore un tigre es saltar sobre su espalda y cabalgarlo sin que nos derribe. Evola arguye que la no participación del “hombre diferenciado” en la construcción social y política de la *polis* humana debe acompañarse por un sentido de empatía hacia aquellos que, de distinta manera, viven a la zaga de la sociedad, rechazando sus convenciones y sus dogmas.

La “persona diferenciada” se siente como alguien ajeno a esta sociedad y no siente ninguna obligación moral por la presión de la sociedad para que

participe en lo que considera un sistema absurdo. Tal persona puede entender no solamente a quien vive fuera de los parámetros de la sociedad, sino incluso a quienes están en contra de la sociedad o, mejor aún, en contra de esta sociedad⁶³.

Esta es la razón por la cual, en su libro de 1968 *El arco y la clava*, Evola expresó cierto aprecio por la “generación beat” y los *hippies*, aunque señaló la ausencia de un sentido propio de trascendencia y la carencia de puntos firmes de referencia espiritual, desde los cuales podrían haber proyectado una efectiva “revuelta” espiritual interna en contra de la sociedad.

Notas

¹ Para una buena introducción a este movimiento y a sus ideas, véase: William Quinn, *The Only Tradition*, Albany: State University of New York Press, 1997.

² El primero de los tres objetivos declarados por la Sociedad Teosófica era promover la hermandad de todos los hombres sin importar raza, credo, nacionalidad o casta.

³ Tomislav Sunic, *Against Democracy and Equality: The European New Right*, New York: Peter Lang, 1991; Ian B. Warren, entrevista con Alain de Benoist, “The European New Right: Defining and Defending Europe’s Heritage,” *The Journal of Historical Review*, vol.13, n°. 2, marzo-abril de 1994, pp. 28-37; y el número especial “The French New Right,” *Telos*, Invierno de 1993-Primavera de 1994.

⁴ Martin Lee, *The Beast Reawakens*, Boston: Little, Brown, 1997.

⁵ Walter Laqueur, *Fascism: Past, Present, Future*, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 97-98. A pesar de la mala prensa de Evola en los Estados Unidos, sus trabajos han sido favorablemente reseñados por Joscelyn Godwin, “Evola: Prophet against Modernity,” *Gnosis Magazine*, Verano de 1996, pp. 64-65; y por Robin Waterfield, “Baron Julius Evola and the Hermetic Tradition,” *Gnosis Magazine*, Invierno de 1990, pp. 12-17.

⁶ El primero en escribir sobre Evola en Estados Unidos fue Thomas Sheehan, “Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist,” *Social Research*, vol. 48, Primavera de 1981, pp. 45-73. Véase también Richard Drake, “Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy,” en Peter Merkl [ed.], *Political Violence and Terror: Motifs and Motivations*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 61-89; “Julius Evola, Radical Fascism, and the Lateran Accords,” *The Catholic Historical Review*, vol. 74, 1988, pp. 403-19; y el capítulo “The Children of the Sun,” en *The Revolutionary Mystique and Terrorism in Contemporary Italy*, Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 116-134.

⁷ Philip Rees, en su *Biographical Dictionary of the Extreme Right since 1890*, New York: Simon & Schuster, 1991, dedica apenas página y media a Evola, y descaradamente concluye, sin aducir ninguna evidencia, que la “violencia de inspiración evoliana condujo al bombazo de la estación Bologna el 2 de agosto de 1980”. Gianfranco De Turreis, presidente de la Fundación Julius Evola en Roma y uno de los principales discípulos de Evola, sugirió que en el caso de Evola, más que un “mal maestro”, se debe hablar de “malos discípulos”. Véase su *Elogio e difesa di Julius Evola: il barone e i terroristi*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1997, en el que saca a relucir lo infundado del cargo de que Evola fuese responsable, directa o indirectamente, de actos de terrorismo perpetrados en Italia.

⁸ Véase por ejemplo el controvertido artículo de Sheehan “Diventare Dio: Julius Evola and the Metaphysics of Fascism,” *Stanford Italian Review*, vol. 6, 1986, pp. 279-92, en el que trata de demostrar que Nietzsche y Evola se reflejan uno al otro en un espejo. Sheehan debería haber hablado más bien de la superación de la filosofía de Nietzsche por parte de Evola, quien rechazó la noción del “eterno retorno” al considerarla “sólo un mito”, así como su vitalismo porque se encontraba cerrado a la trascendencia y era desesperadamente immanentista. Tampoco admitió la “voluntad de poder” porque “el poder por sí mismo es amorfo e insignificante si carece de un fundamento dado por el ser, de una dirección interna, de una unidad esencial” (Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Milán: Vanni Scheiwiller, 1971, p. 49). También se opuso al nihilismo de Nietzsche, al que señaló como un proyecto que se había quedado a medias.

⁹ H.T. Hansen, pseudónimo de T. Hakl, es un estudioso austriaco que obtuvo su licenciatura en leyes en 1970. Es socio de la prestigiosa casa editora suiza Ansata Verlag y uno de los estudiosos más importantes de Evola en los países germano-parlantes. Hakl ha traducido muchos trabajos de Evola al alemán y, en su mayoría, los ha provisto de extensas introducciones.

¹⁰ Véanse, por ejemplo, los temas de la conferencia realizada en Francia con motivo del centenario de su nacimiento: «*Julius Evola 1898-1998: Eveil, destin et expériences de terres spirituelles*» (“*Julius Evola 1898-1998: despertar, destino y experiencias en las tierras espirituales*”) en el sitio web: <http://perso.wanadoo.fr/collectif.ea/langues/anglais/acteesf.htm>

¹¹ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma: Ciarrapico Editore, 1984, p. 110.

¹² Este trabajo se tradujo al francés, al alemán y, casi en su totalidad, al español. Mi traducción al inglés del primer volumen apareció a inicios del 2003 en la editorial Inner Traditions, bajo el título *Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus*.

¹³ Marco Rossi, una autoridad importante sobre Evola en Italia, escribió un artículo sobre el supuesto anti-fascismo anti-democrático de Evola, en *Storia contemporanea*, vol. 20, 1989, pp. 5-42.

¹⁴ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, Milán: Vanni Scheiwiller, 1972, p. 162.

¹⁵ Julius Evola, *Etica ariana*, Roma: Europa, srl, 1987, p. 28.

¹⁶ Cuando Evola y algunos amigos se dieron cuenta de que el Eje iba a perder la guerra, comenzaron a diseñar planes para la creación de un “Movimiento para el Renacimiento de Italia”. Se supone que este movimiento organizaría un partido político de derecha capaz de enfrentar la influencia de la izquierda después de la guerra. Nada de eso sucedió.

¹⁷ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, p. 183.

¹⁸ Julius Evola, *Etica ariana*, p. 24.

¹⁹ Al inicio de su autobiografía, Evola sostiene que de su lectura de Nietzsche nació su oposición al cristianismo, una religión que nunca le atrajo. Sentía que las teorías del pecado y la redención, del amor divino y de la gracia eran “ajenas” a su espíritu.

²⁰ Rebora citaba imprecisamente de memoria lo dicho por Jesús y que aparece en Juan 7:37. La cita exacta es “Dejad que quien tenga sed venga a mí, y que quien crea en mí beba”. (Edición *standard* revisada en inglés.)

²¹ Julius Evola, *Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi, 1934-1962*, Roma: Fondazione Julius Evola, 1987, p. 17. En 1922 Evola estuvo a punto de suicidarse. Había experimentado con drogas alucinógenas y estaba consumido por un ferviente deseo de extinción. En una carta del 2 de julio de 1921, Evola escribía a su amigo Tristan Tzara: “Me encuentro en tal estado de fatiga interna, que aún pensar y sostener una pluma requiere de un esfuerzo del que no siempre soy capaz. Vivo en un estado de atonía y de estupor inmóvil, en el que cada actividad y acto de voluntad se congela...Cualquier acción me provoca repulsión. Soporto estas sensaciones como una enfermedad. También estoy aterrado de sólo pensar el tiempo que viene delante de mí y que no sé cómo utilizarlo. En todas las cosas percibo un proceso de descomposición, como si colapsaran internamente, volviéndose viento y arena”. *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara, 1919-1923*, Roma: Fondazione Julius Evola, 1991, p. 40. Evola

fue capaz de superar esta crisis después de leer una traducción italiana del texto budista *Majjhima-Nikayo*, los llamados “proverbios medianos de Buda”. En uno de esos discursos, Buda enseñaba la importancia del desprendimiento de las percepciones sensoriales y los sentimientos de cada uno, incluyendo el anhelo personal por extinguirse.

²² Para un breve recuento de su correspondencia, véase Julius Evola, *René Guénon: A Teacher for Modern Times*, trad. de Guido Stucco, Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1994.

²³ Joscelyn Godwin, *Arktos: The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival*, Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1993, p. 61.

²⁴ En dos cartas a Comi, Evola escribió: “Desde un punto de vista espiritual, mi situación no tiene mayor significado que el de la llanta ponchada de un automóvil”; y: “El asunto menor de la condición de mis piernas sólo me ha puesto algunas limitaciones a algunas actividades profanas, pero en el plano intelectual y espiritual continuo en el mismo camino y sostengo la misma visión,” *Lettere a Comi*, pp. 18, 27.

²⁵ *The Middle Length Sayings*, vol. III, trad. de I. B. Horner, London: Pali Text Society, 1959, p. 278.

²⁶ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 175.

²⁷ Yuri Stoyanov, *The Hidden Tradition in Europe*, New York: Penguin, 1994, p. 8.

²⁸ El vocablo latino *hostis* significa tanto “invitado” como “enemigo”. Esto es muy revelador de cómo veían los antiguos romanos a los extranjeros en general.

²⁹ Julius Evola, *Revolt against the Modern World*, Rochester, VT: Inner Traditions, 1995, p. 6. La primera parte del libro se refiere al concepto que aparece en el extracto citado. La segunda, al mundo moderno.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Todos estos trabajos han sido traducidos y publicados en inglés por Inner Traditions.

³² Mircea Eliade, *Exile's Odyssey*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 152.

³³ Julius Evola, *The Yoga of Power*, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.

³⁴ Mircea Eliade, *Journal III, 1970-78*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 161.

³⁵ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 139.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Eliade, *Journal III, 1970-78*, p. 162.

³⁸ *Ibid.*, pp. 162-63.

³⁹ Mircea Eliade, *Exile's Odyssey*, pp. 152. Véase también a Alain de Benoist, quien lo cita extensamente.

⁴⁰ *Ibid.* Esta crítica fue reiterada por S. Nasr en una entrevista a la revista *Gnosis*.

⁴¹ Mircea Eliade, *Journey East, Journey West*, San Francisco: Harper & Row, 1981-88, p. 204.

⁴² Eliade, *Journey East, Journey West*, p. 202.

⁴³ Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 12.

⁴⁴ Epicuro, *Carta a Menoeceo*, p. 47.

⁴⁵ Julius Evola, *Meditations on the Peaks*, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1998, p. 5.

⁴⁶ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milan: Adelphi Edizioni, 1990.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ *Il cammino del cinabro*, p. 46.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de R.J. Hollingdale, London: Penguin Books, 1969, p. 86.

⁵⁰ Evola, *The Yoga of Power*, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.

⁵¹ A Evola probablemente le habrían gustado estas palabras de Jesús (Lucas 16:16): “La ley y los profetas duraron hasta Juan; pero desde entonces y hasta el reino de Dios se proclamará, y a cada uno que entre, con violencia.”

⁵² Marguerite Yourcenar, *Le temps, ce grand sculpteur*, Paris: Gallimard, 1983, p. 201.

⁵³ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁴ Julius Evola, *The Doctrine of Awakening*, Rochester, VT: Inner Traditions, 1995.

⁵⁵ I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, New York: Doubleday, 1988, p. 146.

⁵⁶ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, pp. 174-78.

⁵⁷ Mahajjima Nikayo, p. 122.

⁵⁸ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma: Donzelli Editore, 1994. Este libro se publicó en inglés con el título *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, Cambridge, England: Polity Press, 1996.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁶¹ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 1990, p. 64.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

⁶³ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 179.

* Guido Stucco es Maestro en Teología Sistemática por el Seaton Hall y es Doctor en Teología Histórica por la Universidad de St. Louis. Ha traducido al inglés seis libros de Julius Evola: *René Guénon: A Teacher for Modern Times*; *Revolt against the Modern World*; *Meditations on the Peaks*; *The Yoga of Power*; *The Doctrine of Awakening*; y el primer volumen de *Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus*.

Este ensayo apareció publicado originalmente en *The Occidental Quarterly*, otoño del 2002, vol. 2, n. 3.

EVOLA Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Luisa Bonesio

Conferencia pronunciada en el encuentro
«Evola dadaísta y antimoderno», el 25 de septiembre 1998, en Roma.

El pensamiento de Julius Evola ciertamente es poco conocido –se entiende que para la ciudadanía «oficial» o académica– o injustamente desconocido. Pero con el paso del tiempo, ha sido objeto de exámenes más minuciosos y de reconstrucciones más completas, sin que –como es inevitable– algunos hayan sucumbido a la tentación de apropiárselo, o de mutilarlo, desde diversas trincheras. Bajo esta perspectiva, Evola parece compartir la suerte de otros grandes pensadores del *novecientos* que apenas en tiempos recientes han logrado salir del ostracismo de la cultura imperante debido a su ideología: Spengler, Jünger, Schmitt, los pensadores de la Revolución Conservadora y, en primer lugar, Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, no sin cierta precipitación, se ha querido liberar el pensamiento evoliano para hacerlo inocuo y de museo, y así forzarlo a que corresponda con un área susceptible de volverlo (ideológicamente) más homogéneo: de allí la definición del *mito incapacitante* (Marco Tarchi), la indicación del peligro «solipsista» visto desde la perspectiva «ideal» de la Tradición¹, así como una especie de censura proveniente del aparato del Partido Alianza Nacional italiano.

Las «razones» de la marginación de parte de la cultura hegemónica (salvo algunas aisladas y notables excepciones) son ampliamente conocidas y ya no se justifican hoy, pero algunos motivos del diferendo surgen a partir de la lectura que Evola hace de una concepción no historicista del mundo, y que nos parece, no obstante, digna de ser discutida. Mencionaré algunos temas filosóficos que pueden servir de carta de navegación en su interpretación de la modernidad: la concepción del tiempo y del sujeto, el trabajo, y el papel de la Tradición en la época contemporánea.

1. Fragmentos de modernidad: el significado de la vanguardia

Tomando en cuenta los notables escritos evolianos sobre el arte de vanguardia, parece muy significativa su «elección» a favor de Dadá en una Italia fuertemente d'annunziana y futurista: ningún esteticismo supra-místico o heroico, ninguna indulgencia hacia la vena decadentista presente en tanta literatura de la época; esto sin descontar el alineamiento marinettiano destinado a convertirse en la poética del régimen. Dadá *versus* el Futurismo es más que una polémica meramente estética, dictada únicamente por el deseo vanguardista de la experimentación iconoclasta. A partir de aquí se abre la perspectiva evoliana de mayor aliento; su pensamiento tiene un alcance aún subestimado.

En un artículo publicado en *La Torre* en 1930, que tiene el significativo titulado «Símbolos de la degeneración moderna: el Futurismo»², Evola afirmaba que el futurismo, más que un fenómeno circunscrito a una vanguardia artística³, era «algo terriblemente presente y actual» que caracterizaba la esencia de una época terminal. Añadía que el «devenir» connotaba la temporalidad moderna, que también se caracterizaba por el anhelo de cambio y la innovación final de sí misma, por la destructividad gratuita que se vuelve demolición de cualquier principio espiritual superior, así como por la mixtificación de la materia y de lo elemental.

Futurista, así es la modernidad, igual que la forma que asume el humanismo moderno que persigue logros materiales y físicos, récords, la cantidad, la aceleración, el maquinismo, el automatismo y el énfasis en los instintos y en la brutalidad. La retórica futurista, más allá de las realizaciones artísticas que abren la dimensión auténtica del arte de vanguardia, es la traducción estética del movimiento propio de la época moderna: el aceleramiento de la despersonalización técnica.

La actualidad del futurismo [...] estriba en que refleja y expresa típicamente el movimiento del espíritu que, traicionándose a sí mismo, se identifica con la fuerza bruta del devenir y de la materia, mutando el sentido de sí por la embriaguez y el vértigo que retrae de su misma pérdida⁴.

Tres temas en los que discrepa respecto del futurismo, y que hacen que Evola se incline en favor del dadaísmo, son de particular interés: la instintividad, el dinamismo y la vitalidad primordial y la «mediación absoluta» del dadaísmo, a las que se contraponen el énfasis en el maquinismo, la álgida belleza de la máquina, la perfección abstracta y metálica que, junto a Le Corbusier, será celebrada como la auténtica emancipación –estética, pero también ética– de lo moderno, la aceleración y la simultaneidad que hacen del hombre un mecanismo más que un ser espiritual, y la preponderancia de las pasiones políticas («el alboroto, la oda a las patadas y el puño, en lugar de la mística por la espiritualidad deportiva y el triunfo»⁵, pero también el nacionalismo y el intervencionismo). Todo esto se opone a la «potenciación máxima del principio individual»⁶, al formalismo absoluto en el que se articula «el ritmo de la pura libertad interior»⁷, la conciencia abstracta similar a la «interioridad átona y gélidamente ardiente de un Ruysbroeck y de un Eckhart»⁸. En otras palabras, el futurismo es emblemático de la «degeneración» en tanto acaba con la visibilidad, o sea que conforma una retórica publicitaria, que bien podría llamarse la «espiritualidad invertida» de lo moderno, que culmina con la ideologización de la técnica, y cuyos rasgos fisonómicos Evola sintetizaba en lo elemental (la primordialidad instintiva, la mecanicidad, la voluntad de dominio). No se trata de cambiar ingenuamente la era técnica por el advenimiento de un mundo nuevo, ni, por el contrario, de ir más allá de la modernidad y de la historia en cuanto tales: «El automóvil en lugar de la Niké de Samotracia es evidentemente una humanidad en lugar de otra; y eso no es superar la humanidad, sino lo opuesto a la humanidad»⁹.

Estos temas, así como los motivos aristocráticos que se oponen al futurismo «plebeyo», junto a la bajeza de la masa y la insistencia en la individualidad como vía de búsqueda espiritual, contrapuesta al crecimiento cuantitativo y material, a la competencia y a todo lo que presupone la participación en la dimensión colectiva, son cuestiones de origen nietzscheano que se encuentran, por la misma época, meditadas profundamente por la cultura alemana (en particular por Spengler, Benn, Jünger y, sobre todo, por Heidegger) y no tanto por la italiana¹⁰: es el horizonte del nihilismo en el que

incontrastablemente domina la técnica; es la afirmación del Reino de la Cantidad que realiza la promesa progresista del historicismo.

Nihilista –es decir, que no es capaz de percibir el cierre de la época y la necesidad de su superación– es para Evola, por lo tanto, la apología de la velocidad, de la innovación, del consumo. Es similar a Jünger, para quien más allá del movimiento de rapiña (y ruinoso) de la técnica, es necesario ver el «centro inmóvil» y colocarse en él¹¹. Lo que significa combatir la igualación iluminista de cualquier dimensión espiritual «distinta» a la materialidad de lo mensurable; es reconocer en lo elemental la cifra de una civilización que se ostenta como si estuviera totalmente emancipada de las supersticiones y de la naturaleza; es enmascarar los ídolos futuristas como estetización de una potencia que disuelve cualquier trascendencia, pero también lo propiamente humano.

2. El paisaje de las ruinas

La «superación» de lo humano propiciada por la técnica es lo que, con mirada clarividente, prefigura el *Trabajador* de Ernst Jünger. La «figuración» del lugar de trabajo realizada en esta obra posee los contornos escabrosos y filosos que en *Cabalgar el tigre* se columbra con la Nueva Objetividad: «todo lo que es pura realidad y objetividad, lo que parece frío, inhumano, amenazante, carente de intimidad, despersonalizado, *bárbaro*»¹².

Es el tipo del Trabajador, sustituto de la individualidad burguesa, quien representa la sustancia elemental del nuevo mundo. Lo elemental ha atravesado definitivamente el muro de la racionalidad burguesa (iluminista) y lo irracional se instala en el corazón de la Razón del Occidente en la figura de su máximo triunfo: la Técnica. Pero, puesto que jüngerianamente la técnica es el medio a través del cual el Trabajador moviliza el mundo, el Trabajo está destinado a asumir cursos y connotaciones inéditas –la «superstición moderna del trabajo»¹³– como si tuviera una nueva e inherente naturalidad a la que no escapa ningún aspecto de la existencia, y que uniforma potentemente el mundo, haciéndolo «unívoco», plasmado en la impronta de una moneda única, hablando una única «lengua primordial» que sustituye la idea de racionalidad, de progreso, de la utilidad. Es la técnica moderna.

En su lectura del *El Trabajador*, Evola radicaliza (o *rectifica*) la posición jüngeriana: se necesita que la técnica encuentre un límite en un orden en el que debe imponerse el Tipo, dirigiéndose

hacia un mundo de estabilidad y de límites y, por lo tanto, en cierto modo, hacia un nuevo clasicismo de la acción y del dominio, donde los significados de orden superior deberán explicarse a través del nuevo lenguaje mecánico integrado, vuelto unívoco porque está fijado en un estado de perfección ¹⁴.

Evola subraya cierto utopismo de la perspectiva jüngeriana, revelado por su falta de realizaciones y por la creciente peligrosidad de los descubrimientos técnicos, y cuyo «titanismo» catastrófico denunciará el mismo Jünger en sus obras posteriores.

Incluso la clase de disciplina ascética que forja al tipo del Trabajador no puede, según Evola, ser valorada positivamente ni tampoco como superadora por sí misma, más allá de reconocer su orientación misma: es necesario saber si la disolución de la individualidad burguesa lleva a una ulterior profundización y disgregación elemental o hacia dimensiones supra-personales.

La revelación jüngeriana de la creciente elementalización constitutiva de una época «futurista», y el retorno arcaico y regresivo de la técnica moderna, no pueden prescindir de una evaluación de la calidad de lo elemental con la que el trabajo técnico se pone en contacto, sobre todo en un mundo desprovisto de adecuados saberes relativos. Anticipando las reflexiones posteriores del mismo Jünger¹⁵, Evola apunta cómo

lo elemental puede irrumpir conservando su valor negativo, incluso demoníaco; [...] posibilidad suficientemente atestiguada por los tiempos recientes, incluyendo la segunda guerra mundial¹⁶.

Cualquier criterio de legitimidad que no prevea la capacidad de dominar esta dimensión es insuficiente, porque ni el Trabajador ni el tecnócrata –que a lo sumo pueden limitarse al dominio de sus medios y de su desarrollo técnico– aparecen en el punto más alto de las tareas epocales¹⁷. Sobre este punto, así como en otros, existe una significativa proximidad entre las posiciones evolianas y las sostenidas en la obra de Jünger en general (incluso si no considerásemos a *El Trabajador* mismo): la técnica y la ciencia modernas son

expresiones de la voluntad de dominio, del frenético activismo de la voluntad de poderío y, en cuanto tales, son antitéticas de cualquier espiritualidad orientada hacia la trascendencia. Pues la propia idea de límite es algo que repugna a la mentalidad fáustica del Occidente, al igual que la técnica moderna es necesariamente destructiva e iconoclasta. Si la labor del Trabajador aprecia la movilización de la potencia de la realidad, resulta problemático cómo

puede volver a revelarse y hacer valer concretamente una dimensión espiritual, sacra o metafísica de la realidad en una humanidad que concibe el universo sólo en los desanimados términos de la ciencia moderna y de la técnica¹⁸.

Este «espacio espiritual vacío»¹⁹, no es otro que el horizonte desértico –destruido por el divino– del nihilismo técnico, que encuentra su icono en la algidez constante de la estetización racionalista, que no por casualidad se encuentra en la corriente inicial de la rebelión futurista y abstracta contra los residuos de las tradiciones pretéritas. La *tabula rasa* futurista es apenas el inicio del frío metálico del racionalismo funcional en su modelación con la técnica, pero tiene el mérito de mostrar, bajo los aspectos más ruidosos e iconoclastas, la oculta raíz elemental, irracional, disolvente, que permanece y actúa como si los grandes sistemas capilarizados de orden del mundo del trabajo la hubieran liquidado definitivamente. Las Luces llenan el mundo de luz siniestra²⁰.

3. El enigma de la Tradición

Es indudable que Evola, con su múltiple acción cultural, intentó primero dar una *orientación* a una época en la que la idea misma de puntos de referencia y de dirección era considerada obsoleta, si no es que abiertamente disuelta en nombre de la emancipación mundialista²¹. Orientar es una acción distinta al movimiento interno con puntos certeros de referencia, estrellas fijas en un firmamento inmutable. No es efectivamente que la inmutabilidad del firmamento haya venido a menos, sino que nuestro punto de observación ha cambiado, o quizá ya no poseemos la capacidad de ver con claridad: no sabemos hacia dónde mirar. El cielo se ha convertido en el espacio sideral desanimado en el que se arroja la escoria que la Tierra no ha podido contener, y la tierra no es

otra cosa que un suelo saturado y depredado, y constituye hoy solamente un recuerdo de la proliferación de dimensiones virtuales. En ese marco se coloca el gran problema de la actualidad de la Tradición, cuya interpretación da lugar a posiciones diversas que, consideradas en conjunto, permiten recomponer su significado universal.

No es mi intención reproducir la interpretación evoliana de esta cuestión, que por lo demás ha sido excelentemente completada desde perspectivas diversas²², e incluso merece atención la relación entre modernidad y Tradición en Evola. Marcello Veneziani ha escrito que el peligro que yace en el pensamiento evoliano reside en el solipsismo consecuente a la referencia a una Tradición sin más eficacia, sin ritos, sin templos, sin referencias actuales; en esto, Evola comporta una crisis similar a la de otros exponentes de la revolución conservadora, como Jünger, Benn y Spengler,

la crisis de una trascendencia que ha perdido a Dios, de un verticalismo que ha perdido el vértice, de un heroísmo que ha perdido a los héroes, de un Olimpo que ha perdido los dioses, de una Tradición que ha perdido los templos²³.

Por lo que es necesario referirse a la idea más que a la situación real. De allí la tendencia evoliana a la *apoliteia* o a la figura del *Waldgang* jüngeriano, el elogio a la soledad aristocrática que transcurre en el lugar («la patria») en la que se vive.

Otros, que suponen cierta modernidad en Evola, se preguntan si la condena evoliana a la época actual no es una contradicción con la propia doctrina tradicional del alejamiento progresivo del Principio.

La interrogación que subyace en ambas es la misma: ¿es legítima la crítica al mundo moderno desde la perspectiva tradicional? ¿Y esto no se confronta paradójicamente con la necesidad de asumir una posición transformadora? Tal interrogación cruza el pensamiento de Evola y contraviene todo el pensamiento del *novecientos* que ha puesto en cuestión –desde un punto de vista no historicista– el problema del destino de lo moderno y de la necesidad de su superación, problema abierto por la gran interrogante nietzscheana que sucede a la muerte de Dios y al derrumbe en el abismo nihilista. Es la misma cuestión que emerge de las páginas de *La decadencia de Occidente*, sobre el problema

de qué comportamiento tener sin importar el fin, *cualquiera* que éste sea, con base en una inexorable ley cíclica que trunca las ilusiones progresistas y demiúrgicas del hombre fáustico.

La reflexión es la batalla cultural evoliana que muestra ejemplarmente cuál puede ser el modo de permanecer en pie en medio de los fragmentos de la civilización, en nombre de una Tradición que está oscurecida y prefigurada en el silencio y en el enigma. Muy distinta a la posición de Guénon, Schuon, y Burkhardt, Evola asume radicalmente el punto de vista de la modernidad extrema, de una disolución registrada sin que se pueda encontrar refugio o se tenga la certeza de una espiritualidad vigente. Es posible que en este desencanto extremo inherente al diagnóstico evoliano esté presente la perspectiva de los pensadores de la revolución conservadora más afines, una especie de punto de «inflexión» alemán de la filosofía que, desde luego, no aparece para nada en Guénon. En realidad, a diferencia de otros autores de la Tradición, se ve en el pensamiento de Evola una fuerte y clara presencia de la reflexión filosófica moderna, Nietzsche *in primis*, que interactúa con la doctrina tradicional y contribuye a esclarecer su posible significado para los contemporáneos. La connotación *kshatriya* que se reconoce en la posición tradicional de Evola²⁴ –y que explicaría la diferencia respecto de la mayor «ortodoxia» guenoniana o schuoniana– quizás encuentra también instrumentos hermenéuticos y argumentativos de una visión más *humana e histórica* de la filosofía contemporánea. Pero la deuda más sobresaliente –porque está consignada en dos obras con cierta estructura– parece ser la que conduce a la filosofía italiana (el neo-idealismo, Michelstaedter) a dar la tonalidad específica de la meditación «tradicional» de Evola, su eficacia hermenéutica en una época terminal, que me parece de mayor profundidad que la filosofía de Nietzsche y su diagnóstico del nihilismo moderno actuante. Esto explica coherentemente la atención de Evola por autores que lo motivaron o lo introdujeron a la cultura italiana²⁵; una especie de «vehículo» o de preparación, un ejercicio crítico y una educación en el pensamiento en donde la «fidelidad» perdida constituye «el misterio de la decadencia», el oscurecimiento de la Tradición²⁶.

Si la Tradición está oscurecida por destino, si se ha alejado de nosotros, «la raza del hombre en fuga» representa el cierre y la degradación de una

humanidad feroz, inherente al «último hombre»²⁷ nietzscheano, encerrada en las murallas del endurecimiento materialista, por lo que la pérdida de lo sagrado y el alejamiento de lo divino no constituyen un problema digno de plantearse. A una humanidad que no puede concebir su propia miseria extrema, y para la cual los símbolos y los ritos son, a lo más, repertorios etnográficos y museológicos carentes de eficacia y de significado, no le es posible acceder al depósito del saber de la Tradición, a la meditación trasformadora de sus símbolos. Lo moderno, por su propia esencia, sólo puede desconocer –en la doble forma de la negación y del embalsamamiento museológico– el legado tradicional.

Atacar su inmutabilidad, su dogmatismo interpretativo, equivale, no obstante, a confirmar la muerte, la momificación, y consignarla al vasto repertorio museológico del que se sirve la modernidad de coartada para su destrucción. Además, significaría no reconocer la efectividad de la dimensión temporal, a pesar del alejamiento del Principio y su progresivo, necesario, oscurecimiento. La Tradición no es un depósito intacto de formas históricas que pueda ser definido indistintamente como una posición epocal: «no es un conformismo supino de lo que ha sido, una continuación inerte del pasado en el presente»; pues

tampoco se trata de prolongar artificial y violentamente formas particulares ligadas al pasado, a pesar de haber extenuado sus propias posibilidades vitales y de ya no estar a la altura de los tiempos²⁸.

Los principios son inmutables, mientras que las formas históricas en las cuales se traduce no son más que «expresiones particulares y adecuadas para un cierto período y para una cierta área»²⁹.

Si la Tradición, para que esté viva y actuante, debe volver a encontrar una adecuada encarnación histórica –según un principio que podría llamarse «geofilosófico»– la desesperación que la hace mantenerse adherida a los residuos de una acción distinta (el «tradicionalismo»³⁰) se convierte en la actitud más nihilista, algo complementario y opuesto de quien lo juzga definitivamente como «cosa del pasado», superstición muerta que se lleva a las espaldas con el orgullo de una inmanencia completa.

Para garantizar tal continuidad, pero teniendo firmes los principios, se necesita a la vez «abandonar eventualmente todo lo que debe ser abandonado», en vez de empecinarse o de arrojar al camino por el pánico y de buscar confusamente nuevas ideas cuando verificamos que la crisis o que los tiempos cambian— tal es la esencia del verdadero conservadurismo³¹.

Si la Tradición consiste en principios metahistóricos y dinámicos al mismo tiempo, que se manifiestan eventualmente a través de distintas maneras pero conservando entre ellos una unidad trascendente, ¿cuál es la forma que asume la Tradición en los tiempos recientes, y a qué cuentas nos llama en el Occidente moderno tardío en una época de mundialización?

Esto es lo que, en la perspectiva evoliana, el pensamiento no historicista contemporáneo puede proporcionar como orientaciones útiles para quien quiera comprender la situación actual en dirección a una posible transformación espiritual y, por lo tanto, al pensamiento de la Tradición.

La situación de la humanidad contemporánea —que el saber tradicional sintetiza en la fase terminal del *kali-yuga*— de máximo alejamiento del Principio, de «solidificación» materialista, de «descamamiento» y disgregación, de inversión satánica de los significados y de los símbolos, es analizada exhaustivamente en su carácter «catástrofico», o más bien de censura —«muro del tiempo»— por los pensadores que toman las máximas de Nietzsche, puntualizando el carácter del «fin» de la modernidad entendida como culminación del racionalismo occidental. Los términos de técnica, de trabajo, de estandarización, de muerte de lo sagrado, de fuga de los dioses, de desreligación extrema en la que se encuentra esta humanidad arrogante y arriesgada, constituyen un punto de partida imprescindible para cualquier reflexión que quiera encontrar una orientación en la confusa mezcla y combinación de cualquier significado.

Por muchos párrafos —incluso si esta afirmación resultara intolerable, tanto para los filósofos profesionales como para los tradicionalistas— el pensamiento de Nietzsche, pero sobre todo el de Heidegger y el de Jünger, representa la culminación especulativa de una más vasta constelación de pensadores que cobró forma en los primeros decenios del siglo veinte —sobre

todo en la región alemana– como expresión o propagación de ciertos filones de la llamada «revolución conservadora», y se aproxima a la perspectiva de la Tradición; representa algo así como una traducción filosófica y esotérica³². Desde este punto de vista, pues, tal dirección del pensamiento filosófico constituye el diagnóstico más radical de la naturaleza disolvente de la modernidad y de sus referencias éticas e intelectuales: es la forma misma de la Razón occidental moderna la que contiene, en sí, su propia posibilidad de realización y de disolución, y es sólo comprendiendo esos límites que se puede comenzar a pensar (y a hacerlo de otra manera), llevando esto hasta su fin –como lo deseaba Evola.

Este pensamiento también ayuda a comprender por qué, tomando igualmente el acto constitutivo que oscurece la Tradición, se vuelve menos frecuente o interrumpe su *traición*; no debemos resignarnos nihilistamente o precipitarnos con una acción ciega: es necesario saber ocultarse en la Tradición, con sus municiones³³, aunque sean guardadas como tales, sin desilusionarnos de no ser capaces de reencontrar la transparencia de los símbolos (como lo hace, de manera simplista, la *New Age* en nuestros días). Como ejemplarmente lo ha demostrado Heidegger, lo divino, para nuestros contemporáneos, se da sólo bajo la forma de un alejamiento, y cualquier pretensión de resucitar a los dioses antiguos se vuelve satánica y paródica; también lo es exhumar los ritos y los símbolos que no tienen ninguna vigencia, en tanto pertenecen a una constelación geotemporal determinada, por lo que han sido eclipsados *necesariamente*. Tal es el contenido de verdad de la técnica moderna, que no deja en pie ni dioses ni templos pero que se esconde incesantemente bajo la apariencia engañosa de los nuevos ídolos: el alejamiento extremo del Principio, la precariedad extrema, el paisaje de las ruinas en el que se necesita que las simples diferencias se mantengan de pie.

Esta conciencia, que ha reconocido lo ilusorio, la mixtificación y la ruina del pensamiento historicista, de la ciencia moderna y de la técnica, de la voluntad de poder del hombre occidental, es la imprescindible orientación para cualquier camino ulterior, quizá para retomar el misterio que, para los modernos, se ha vuelto, necesariamente, la Tradición y que debe resguardarse como semilla de un «nuevo inicio»³⁴. Esta conciencia es también un esquí espiritual, tal y como

Evola lo ha demostrado con abundantes detalles analíticos, al observar la degeneración del gusto y de la moral moderna, y ha llamado la atención sobre lo que parecerían aspectos marginales que, a su vez, correctamente interpretados, constituyen un índice del grado y de la forma de dicha disgregación.

Desde este punto de vista, la exploración incomplaciente del interminable paisaje de ruinas de la modernidad que Evola hace en sus escritos se aproxima a rasgos análogos de la obra de Spengler, Jünger, Benn y Keyserling, y el cuadro que resulta de intercalarlos es coherente y unitario. Evola se encuentra perfectamente «a la altura» de los tiempos y habla con un lenguaje filosófico que frecuentemente se anticipa a la cultura de los empleados del trabajo, enredados con sus pertinaces prejuicios ideológicos. Y, de su canto, este pensamiento filosófico converge, en sus resultados especulativos, con la orientación tradicional, tanto quizás como el mismo Evola lo amerita³⁵. No será este el caso si, para unos y otros, la respuesta de la cultura hegemónica se vuelve pesada, maligna y hostil, cloaca de silencio o de denigración, algo que apenas ha comenzado a comprenderse en los últimos años por parte de los pocos que han dado «testimonio» de la Tradición con su orientación:

Si dejamos a los hombres de nuestro tiempo que hablen –con mayor o menor suficiencia o impertinencia– del anacronismo y de la anti-historia. [...] Si los abandonamos a su «verdad» y a tener una única cosa en mente: a mantenerse de pie en un mundo en ruinas. [...] Hacer visibles los valores de la verdad, de la realidad y de la Tradición a quienes hoy no quieren «esto» y buscan confusamente lo «otro», significa dar sustento a que no prevalezca la gran tentación, en la que la materia parezca ser más fuerte que el espíritu³⁶.

Notas

¹ M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e Tradizione*, Roma: Ciarrapico, 1984, pp. 122 y sigs.

² J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cargo de E. Valento, Roma: Fundación Julius Evola, 1994.

³ Y «la estupidez de estropear», a una Italia «futurista, únicamente bajo el espíritu de algunos *fascistas*, que descartan la idea de sustituir el puño por el sentido crítico que proclama, la

cultura del deporte por la superioridad clásica y aristocrática, la jactancia por la alegría juvenil» (*Ibid.*, p. 83).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid*, p. 89.

⁶ J. Evola, *A proposito di Dada*, en *Scritti sull'arte d'avanguardia*, p. 53.

⁷ J. Evola, *Sul significato dell'arte modernissima*, en *Scritti ...*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ J. Evola, *Arte astratta*, Roma: Fundación Julius Evola, 1992, p. 12.

¹⁰ Puede resultar interesante confrontar la «política cultural» evoliana de importar y difundir autores y temas del pensamiento europeo con la de Antonio Banfi, que fue un movimiento de intenciones ideológicas opuestas y estuvo destinado a tener una enorme repercusión en la cultura filosófica y estética italiana en los mismos años. Cfr. L. Bonesio, «L'ombra della ragione. Banfi lettore di Klages», en: Varios autores, *Soggetto e verità*, Milán: Mimesis, 1996, para un análisis de la estrategia ideológicamente neutralizante de la lectura banfiana en la que se confronta con autores etiquetados como «irracionalistas».

¹¹ «Junto a las grandes corrientes del mundo existen también individualidades ancladas en las tierras inmóviles [...]. Ellos conservan la línea de la cumbre, no pertenecen a este mundo –esparcidos sobre la tierra, frecuentemente ignorándose aunque, en adelante, estarán unidos invisiblemente y formarán una cadena infranqueable en el espíritu tradicional. [...] Es gracias a ellos que la Tradición está presente a pesar de todo». (J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1988, p. 441).

¹² J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Milán: Scheiwiller, 1971, p. 113.

¹³ J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma: Il Settimo Sigillo, 1990, p. 100. Sobre el tema del trabajo, así como sobre el «demonio de la economía», Evola lo vuelve a retomar, particularmente en *Rebelión contra el mundo moderno*, en *El 'arco y la clava* y en *Los hombres y las ruinas*, subrayando su carácter de inevitable esclavitud: «Si ha habido una civilización de esclavos en grande, esa es exactamente la civilización moderna. Ninguna civilización tradicional vio a masas tan grandes condenadas al trabajo sombrío, desanimado, automático: esclavitud [...] que se impone anodinamente mediante la tiranía del factor económico y de la absurda estructura de una sociedad más o menos colectivizada. Debido a que la visión moderna de la vida, con su materialismo, ha hecho desaparecer cualquier posibilidad de conferir al destino propio algo transfigurador, de ver un signo y un símbolo; así, la esclavitud de hoy es la más tétrica y desesperada de cuantas se hayan conocido» (*Rivolta...*, pp. 143-144).

¹⁴ J. Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1998, p. 87.

¹⁵ Cfr., en particular, *Junto al muro del tiempo* (que, como se sabe, fue traducido por Evola al italiano con el pseudónimo de Carlo D'Altavilla para la editorial Volpe) y, en general, la obra aparecida después de la Segunda Guerra Mundial.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷ «Para el caso, es necesario también considerar que, entre los antagonistas en lucha, existen en cambio quienes pueden representar lo elemental propiamente, con su valencia negativa y oscura, que corresponden al uso terrible de cualquier posibilidad ofrecida por el mundo de la técnica para sojuzgar no sólo la fuerza material, sino también al hombre». (*Ibidem*.).

¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁹ *Ibid.*, p. 125.

²⁰ Se refiere al célebre inicio de la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno, pero sobre todo a las profundas consideraciones de S. Quinzio en *Mysterium iniquitatis*, Milán: Adelphi, 1995. Sobre el tema de la siniestra luz de la modernidad en relación a la desacralización de la realidad, y de la naturaleza en particular, cfr. L. Bonesio, *La terra invisibile*, Milán: Marcos y Marcos, 1993.

²¹ Para la discusión de estos términos en relación con la perspectiva evoliana, cfr. L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Milán: Mimesis, 1997.

²² Para más contribuciones a propósito de esto, cfr. J. P. Lippi, *Julius Evola et la pensée traditionnelle*, en *Julius Evola*, Lausana: L'Age d'Homme («Les Dossiers H»), 1997, y G. Ferracuti, *Modernità di Evola*, en *Futuro Presente (Julius Evola)*, 6, 1995; P. Di Vona, *Evola, Guénon, Di Giorgio*, Borzano: SeaR, 1993.

²³ M. Veneziani, *op. cit.*, p. 152.

²⁴ P. da Lippi, *op. cit.*

²⁵ Con la sobresaliente excepción del «segundo» Heidegger.

²⁶ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, pp. 132-133. Sobre la fidelidad como principio de responsabilidad más trascendente, cfr. *Cavalcare la tigre*, p. 222.

²⁷ Una referencia explícita al «último hombre» nietzscheano se encuentra en *Cavalcare la tigre*, p. 34 y siguientes.

²⁸ J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, p. 19.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Sobre el tradicionalismo, véase, por ejemplo: *Gli uomini e le rovine*, pp. 198-199.

³¹ *Ibidem*. Esta consideración debe redimensionar la preocupación de Veneziani acerca del peligro *solipsista* de Evola: «Esta trampa se propone claramente cuando Evola indica la vía a seguir para permanecer de pie entre las ruinas, y señala entre las orientaciones existenciales y metapolíticas del hombre *diferenciado* y fiel a la Tradición, que lo que sostiene su patria debe ser la Idea, no la patria real en la que se vive» (*op. cit.*, p. 122).

³² Dejando de lado la cuestión –teóricamente poco relevante–, y en cuyo caso haya sido un conocimiento efectivo (aunque no sea forzosamente una «iniciación») de los principios y de la doctrina tradicional. El más interesante, debido a la extraordinaria importancia de su pensamiento, es el caso de Heidegger. Controvertido también es el caso de Jünger: para Evola y otros (Q. Principe, por ejemplo), él no había tenido orientaciones tradicionales precisas. Según otros estudiosos, Jünger había conocido, por intermediación de Eliade, el pensamiento de Guénon y de Gurdijeff, y demostró un conocimiento preciso tradicional e iniciático (así, alude recurrentemente a la figura del Nigromante). Cfr., por ejemplo, M. Freschi, *Jünger ed Evola: un incontro pericoloso*, introduzione a *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*.

³³ Por lo demás, con una interpretación profunda de W. Benjamin, sobre todo en el ensayo sobre Franz Kafka (en *Angelus novus*, tr. italiana de R. Solmi; Turín: Einaudi, 1962). El hombre diferenciado de Evola «sabe que en una civilización como la actual es imposible restaurar la estructura que, en el mundo de la Tradición, daba un sentido a la existencia» (J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 211).

³⁴ La expresión es de Heidegger. «El problema esencial es más bien el de la medida en que pueden existir relaciones de continuidad entre el mundo que muere y el mundo que puede nacer: esto es, si un mundo podrá continuar en el otro. La concepción predominante de la antigua enseñanza tradicional es que, de hecho, una especie de hiato separa a un ciclo del otro: no sería una progresivo solución y recomienzo, sino un nuevo inicio, una mutación brusca, correspondiente a un hecho de orden divino o metafísico» (*Rivolta...*, pp. 440-441).

³⁵ Sobre la convergencia de las indagaciones evolianas con la filosofía del nihilismo, cfr. G. Malgieri, *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Roma: Il Settimo Sigillo, 1987.

³⁶ J. Evola, *Rivolta...*, p. 442.

EVOLA, PINTOR FUTURISTA Y DADAÍSTA

Carlo Fabrizio Carli

Giulio Cesar Evola (1898-1974) siempre mostró aptitudes para el diseño y, apenas a los diecisiete años, estuvo a punto de iniciar sus estudios de ingeniería en la Universidad de Roma. Se aproximó al mundo del arte de vanguardia e incursionó en las manifestaciones futuristas que, más allá del clamor y los escándalos que suscitaron en su momento entre los «bienpensantes» de cortas miras, cobraron forma concreta en la Galería Sprovieri de Roma, donde les imbuyeron un aliento internacional. Allí, Evola se sumó a la patrulla de jóvenes artistas –Prampolini, Depero, Marchi, y los dos hermanos Ginanni Corradini– que se reunían en el estudio de Giacomo Balla. De este último –figura central de la vida artística romana del primer cuarto del siglo veinte– Evola fue, como ha escrito Crispolti, «prácticamente su discípulo»¹.

Quienes han leído *El camino del cinabrio*, la autobiografía intelectual evoliana, saben cómo el futuro autor de la *Rebelión contra el mundo moderno* pronto tomó distancia respecto del movimiento marinettiano, del cual se alejó por la conducta que asumió («de él me fastidiaba su sensualismo, su ausencia de interioridad, toda su parte estruendosa y exhibicionista; su grosera exaltación de la vida y del instinto, mezclada curiosamente con el maquinismo y con una especie de americanismo; mientras que, por otro lado, conducía a una forma chauvinista de nacionalismo»)² y, sobre todo, por el giro intervencionista que adquirió en contra del Imperio central que, no obstante su juventud y la generalizada infatuación nacionalista de su tiempo, Evola la advertía como la oposición a la vieja Europa, a sus tradiciones y a su primacía mundial (Evola recuerda cómo Marinetti, después de leer un artículo de un joven amigo en el que exponía más o menos esta idea, le replicaba: «Tu idea está muy alejada de la mía, más que la de un esquimal»)³.

Sin embargo, en un primer período que se circunscribe al cuatrienio 1915-1918, Evola estuvo fuertemente influido por el dinamismo plástico futurista y, de modo particular, por la búsqueda de Balla, no exenta de connotaciones de

espiritualismo órfico, que tendrían en él, paulatinamente, una decantación en clave alquímico-mágica.

A este primer período futurista (definido por Evola como de «idealismo sensorial») pertenecen obras como el célebre –y espléndido por su vivaz cromatismo– *Manojo de flores*, estilísticamente muy consistente; *Fiesta*; *Forja*, *estudio de los ruidos*; *Flve o'clock tea*. *Secuencia dinámica*; *Tropas envueltas bajo la lluvia*, que es una extraordinaria acuarela.

Es posible que sea aún más original y significativa la obra que se configura en la segunda fase de la pintura evoliana, esa que el artista definió como de «abstractismo místico» y que cubre el trienio 1918-1921.

Al desaparecer cualquier elemento figurativo, se comprende mejor la importancia de Balla, que en la práctica lo había introducido en el repertorio pictórico futurista, que fundamentalmente era figurativo y había adquirido también en la posguerra –basta pensar en la *aeropintura*– una dimensión abstracta, lo que suscitó el diferendo con Boccioni.

Para Evola, el tiempo de su participación en el dadaísmo –del que puede ser considerado su mayor exponente italiano– fue un período en el que se delinean afinidades con la implantación del constructivismo purista que aparecerá en todo un elaborado repertorio de formas abstractas, de clara alusión simbólica, pero que siempre estará marcado por el cromatismo, como en el período futurista. Pero no se pueden negar tampoco trazos sugerentes de la sección vienesa, reconocible por su utilización de barnices metálicos, sobre todo de plata.

Hay que tener presente que la línea que separa los dos momentos de la pintura evoliana no es fácilmente discernible: de hecho, para el artista debió tratarse de un período de agitado aprendizaje técnico e intelectual; por eso nos sorprende por su elevada calidad (que en su momento cumbre fue realmente excepcional), porque se aprecia una vertiginosa maduración del jovencísimo artista que se reveló en las pinturas que nos han llegado hasta hoy, y que son unas cuarenta –prescindiendo de réplicas tardías de los años sesenta, y de unas pocas pinturas nuevas hechas entre los años sesenta y setenta. Pero no debemos confundirnos con esta especie de pruebas y tentativas, y cualquiera

de sus cuadros debe ser, con muchas probabilidades, cuidadosamente investigado hoy.

Su fase dadaísta se articula en un estrecho repertorio temático: los *Paisajes*; el *Paisaje interior*; la *Abstracción*; la *Composición*; y los *Paisajes dadá*; y señala una sorprendente sintonía con los más avanzados movimientos del mundo, aunque la tarea de coordinar la vanguardia centroeuropea se pospuso debido a las búsquedas de Schad y Arp, o de Richter e Itten.

Sabemos que Evola entró en contacto con el grupo dadaísta de Zurich ya en el año 1918, y que sostuvo correspondencia al menos con Tzara, Arp y Schad. Desafortunadamente, el archivo evoliano está disperso casi en su totalidad; existen importantes cartas de Evola en el archivo Tzara de París, publicado hace algunos años por Elisabetta Valento, y que es la única traducción italiana⁴. Otros documentos dadaístas evolianos fueron conservados en el archivo de Hans Richter y se pueden buscar en archivos públicos alemanes.

Las crónicas periodísticas de su época, y algún catálogo que con el tiempo se ha vuelto una herencia valiosa, nos informan de la actividad de Evola como expositor, que en los breves años en que se dedicó a la pintura no fue, de ninguna manera, clandestina ni marginal: una exposición personal en la Galería Bragaglia, en Roma, en el año 1920; otra en Berlín, al año siguiente de la realizada en la celeberrima galería *Der Sturm* de Erwart Walden; también en 1921, un «tríptico» dadaísta, con Fiozzi y Cantarelli, en Bragaglia; así como su participación en las tres grandes exposiciones colectivas: la Futurista de 1919 en el Palacio Cova de Milán; la Muestra Internacional de Arte de Vanguardia de Ginebra (1920-1921); y el «Salón Dadá» de París (1922). Esto sin mencionar el gran mural de cinco metros por tres con el que Evola había colaborado para la decoración del cabaret *Grotte dell' Augusteo* (1921).

La actividad pictórica no agotó el compromiso de Evola en el campo dadaísta y, en un sentido más amplio, con la vanguardia. La colaboración en las revistas *Bleu* y *Noi*, las plaquetas poéticas *Raâga-Blanda* y *La palabra obscura del paisaje interior*, el lúcido ensayo *Arte abstracto*, así como sus artículos y conferencias, son una especie de introducción a su obra.⁵

Aunque Evola se colocó en el ideal del filón «constructivo» del dadaísmo, evitando con ello la pendiente subversiva y nihilista, nos clarificó el significado último del movimiento fundado por Tzara. Al punto de poder conciliar el más arduo entendimiento en una sola persona, sobre la base de un complejo itinerario intelectual, del cual teoriza desde el grado cero de la expresión estética hasta su célebre interpretación de los valores de la Tradición.

Hecho esto, en 1921 Evola decide decir irrevocablemente adiós a la paleta y al pincel. La pintura parece resurgir esporádicamente en el curso de los años sesenta, cuando hace algunas reproducciones de sus antiguas obras, no obstante el estancamiento teórico en el que podrían encuadrarse: la interrupción de su actividad pictórica continuó, en efecto, de manera sustancial.

Probablemente, a esto se debió el consistente éxito del propio dadaísmo, destinado después a la autodisolución: «el verdadero dadá está en contra de dadá». Queda el hecho de que Julius Evola abandonó su actividad para emprender diversos estudios y diversas experiencias existenciales, búsquedas y aproximaciones en las que otros, con una actitud intelectual menos inexorable y exigente, habrían vivido tranquilamente y se quedarían instalados durante veinte años.

No está de más recordar que el abandono evoliano precedió cuatro años a la defección de Marcel Duchamp de Dadá –una posición programática pura– efectuada en 1925.

Por su parte, Evola no buscó separarse de modo preciso ni contraponerse frontalmente, como lo hizo la mayoría del grupo dadaísta (Breton, Aragon, y más tarde el mismo Tzara), que se embarcaron en la aventura surrealista, con su exaltación del inconsciente freudiano, su intuitivismo infrarracional e, incluso, su disociación esquizofrénica, que coincidirán –en el plano político– con una declarada militancia comunista.

Completamente diversa fue la posición de Evola, quien conservó con interés el radicalismo del punto cero dadaísta, no como una aproximación nihilista, sino como un instrumento con el cual combatir el materialismo opresivo que satisface a la mentalidad burguesa, y poder incidir, como fuera, contra la decadencia espiritual inherente al discurrir de la modernidad.

- ¹ Enrico Crispolti, «Giulio Evola», aparecido en *La Medusa*, n° 40, noviembre de 1963 (publicación del Estudio de Arte Contemporáneo *La Medusa* de Roma).
- ² Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, Milán, Scheiwiller, 1972², pag. 17.
- ³ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, cit, p. 18.
- ⁴ «Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)», a cargo de Elisabetta Valento, *Quaderni di testi evoliani*, n. 25, Roma, Fundación Julius Evola, 1991.
- ⁵ Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, obra compilada por Elisabetta Valento, Roma, Fundación Julius Evola, 1994. El volumen recoge gran parte de los escritos evolianos sobre el tema.

EL ORIGEN DEL ABSTRACTISMO ITALIANO: EL AMBIENTE ROMANO

Malva

La primera experiencia pictórica de tipo abstracto en Roma se desarrolla en el ámbito del futurismo. En las primeras dos décadas del siglo XX los artistas abandonan las formas figurativas y se vuelcan en busca de la expresión abstracta.

Cuando se habla de arte abstracto no se trata, obviamente, de chisguetes decorativos o de pruebas cromáticas: una obra abstracta requiere, al menos, de una intencionalidad específica o, si no, de la adhesión a un programa. En 1909, en Roma, existía un reconocido masón y ocultista, Nathan. Esto permite comprender la importancia que en el ambiente romano tuvo la búsqueda y los estudios en el campo esotérico, filosófico y mágico.

Los primeros en documentarse en este sentido son los hermanos Arnaldo y Bruno Ginanni Corradini (llamados respectivamente después Ginna –por gimnasia– y Corra –de correr– por el pintor Giacomo Balla) que se dedicaron sobre todo al estudio de textos hindúes (el *Bhagavad Gita*, el *Mahabharata*, el sistema del *Hatha-yoga*, del *Hatha-yoga pradiipika*, del *Raja-yoga*, del *Gheranda Sanhita*– que resultaban atractivos sobre todo por su estudio del desarrollo psíquico). Practicaron el hipnotismo y el ocultismo, y se interesaron sobre todo en la teosofía y en la terapéutica sugestiva, pero no trascendieron hacia las lecturas filosóficas.

Fueron sobre todo los futuristas quienes influyeron en el ambiente de estos años, en especial sobre el pintor Giacomo Balla y el fotógrafo Anton Giulio Bragaglia.

En 1909, Ginna y Corra escribieron un *Método* (publicado en 1910), que es importante porque puede ser considerado el sustrato filosófico que preludia la elaboración del arte posterior a 1910. En el *Método* hablan explícitamente de sus conocimientos:

Mencionamos los libros de espiritualidad y ocultismo de los editores Diurville y Charcomac. Leímos al ocultista Eliphas Levi, a Papus, a teósofos como la Blavatski y Steiner, a la

Besant, secretaria de la Sociedad Teosófica, a Leadbeater y a Edouard Schuré.

Balla, en sus apuntes, menciona el *Manual Hoepli* (cita como ejemplo el *Espiritismo* de Pappalardo e *Hipnotismo y magnetismo* de Belfiore) y algunos libros de psiquiatría como los de Lombroso, famoso psiquiatra, algunas de cuyas lecciones Balla escuchó en la Universidad de Turín.

GIACOMO BALLA

En 1912, Giacomo Balla va a Düsseldorf para realizar la decoración y amueblar la Casa Löwenstein. Düsseldorf fue una ciudad muy activa de esa Sección: de ese clima Balla extrae el gusto por el decorativismo y la perspectiva del campo del arte aplicado a la pintura. Este tipo de decoración la profundizó en la serie de las *Compenetraciones iridiscentes* pintadas entre finales del año 1912 y 1914. Son composiciones de tipo geométrico, de forme triangular, con lienzos regulares considerados como profundos estudios de las relaciones cromáticas. Según M. Calvesi, fue un intento por explorar el principio mágico de esa correspondencia:

La idea de la compenetración propone la integración o conjunción «mercurial», fundamental en el ámbito hermético y filosófico, que puede estar velado bajo el tema mismo del iridio, símbolo de la armonía y de la pureza de los colores.

En tal expresión se releja la visión de la totalidad que desciende a lo particular, que va del macrocosmos al microcosmos.

Esta «conjunción mercurial» es posible reencontrarla, aunque en otra pintura, titulada *Mercurio pasa delante del Sol* de 1914 –del que existen varias versiones– en la que Balla reduce el fenómeno atmosférico a una pura representación de formas geométricas simples (triángulos y círculos). De nuevo, según Calvesi,

el triángulo es la forma dinámica por excelencia, la forma penetrante. La pintura de Balla no aspira, pues, a representar el objeto, sino a dar la esencia, el estado de revelación; y la esencia, que se condensa en la imagen, es, en último análisis, sensibilidad, lirismo.

De carácter abstracto, pero sin implicaciones mágicas, es la serie de la *Velocidad* de 1913. Balla logra estas representaciones ya no mediante estudios geométricos, sino a través del estudio del movimiento, tema de clara derivación futurista. La velocidad destruye la imagen, y en la memoria quedan solamente líneas, curvas y diagonales que hacen evidente el uso de la monocromía o la bicromía. Sustancialmente, Balla no piensa en abstracto pero lo verifica concretamente.

En 1918, Balla se interesa –gracias a Julius Evola– en los fenómenos metafísicos. De tal interés nace una serie de cuadros con un título particularmente significativo: *Trasformación forma-espíritu*, en los que se puede reconocer, otra vez, el triángulo con la punta dirigida hacia lo alto y un haz de luces amarillas que son el símbolo de la transformación. En lo alto es posible encontrar la correspondencia inferior de la forma en espíritu.

Después de 1920, Balla continúa la búsqueda de un dinamismo abstracto que coincide concretamente con el trasfondo de sus cuadros, mientras en su pintura se aprecia un retorno al lenguaje figurativo.

ANTON GIULIO BRAGAGLIA

La Casa del Arte de Bragaglia se convirtió en un verdadero –y el mayor– polo de atracción de los artistas romanos. Hacia 1910, Bragaglia comenzó a ocuparse de la fotografía experimental, y en 1911 propuso un nuevo tipo de fotografía. Con esa intención liberó a la fotografía del realismo natural para lograr dar la sensación del gesto y su movimiento. Además de que quiso demostrar la diferencia objetiva entre la fotografía espiritual y la fotografía dinámica, pues su intención era documentar los fenómenos de condensación psíquica que había estudiado antes.

Los experimentos de Bragaglia (que recuerdan a los de Marey y de Muybridge) influyeron mucho en la pintura de Balla. Baste recordar la célebre pintura *Dinamismo de un perro con correa* de 1912, que corresponde plenamente a una fotografía también célebre de Bragaglia.

Reconstrucción futurista del universo

Es en un manifiesto fechado en 1915, firmado por Balla y Depero, en el que se define al «futurismo abstracto». En este manifiesto, de hecho buscan reconstruir el orden del universo en términos abstractos.

Daremos esqueleto y carne a lo invisible, a lo impalpable, a lo imponderable, a lo imperceptible. Encontraremos los equivalentes abstractos de todas las formas y de todos los elementos del universo, y los combinaremos según el capricho de nuestra inspiración, para formar complejos plásticos que pondremos en movimiento.

ARNALDO GINNA

Es el primer pintor abstracto italiano. En él encontramos el valor de haber abierto una nueva vía al arte, en el sentido de una sensibilización del estado de ánimo.

En 1908 padeció una fuerte fatiga nerviosa que lo confinó a su cama por algún tiempo. Era el período en el que frecuentaba la Academia de Bellas Artes de Rávena y se preguntaba «cuál era la relación emotiva que vinculaba, por ejemplo, el arte pictórico de Leonardo con los mosaicos bizantinos». Al fin comprendió que

el sujeto no tiene importancia, y tampoco tiene importancia el medio utilizado; todo depende de la armonía y de la expresión de los colores, del claro-oscuro, como si fuera música cromática.

Todo esto confluye en una pintura, *Neurastenia*, de 1908, que el propio Ginna definió como el «primer cuadro verdaderamente abstracto», en el que expresa un estado de ánimo utilizando solamente colores. Y es interesante advertir que el título mismo está formado por un sustantivo abstracto, algo que no puede decirse de su *Paseo romántico*.

En 1910, Ginna y Corra escriben el ya mencionado tratado, *Método*, que intentó ser un riguroso código de conducta, en el que se reúnen miles de citas y ejercicios que deberían verse como una conquista de la propia

conciencia. Y esto es así porque el arte considera que el artista debe saber controlar las pasiones para expresarlas mejor en las pinturas.

Tales consideraciones se volvieron más precisas en el volumen *Arte del futuro* de 1910, en el cual Ginna trata solamente del arte y de los artistas, pero relacionando todas las artes. Su teoría está expresada de una manera confusa (y sucede lo mismo después con su libro *Pintura del futuro*, de 1915), pero acierta en dar una definición del arte:

Esto define la obra de arte: pasiones con tales relaciones mutuas que forman un sistema –un sistema idéntico a los que rotan en el cielo o a las moléculas de la materia, nada más, nada menos. (...) Tal es la condición del artista: sentimientos internos; colores, formas, líneas, sonidos, palabras fuertes; relaciones entre estas y aquellas. (...) Aquí surge el concepto capital: la esencia del arte es una, y varios los medios de expresión. (...) Es necesario que impregnemos con nuestra pasión a las cosas de la naturaleza, porque eso nos hará sentir las intensamente.

Y más adelante afirma: «a través de todas las artes existe un paralelismo y una correspondencia en la forma».

Años después, en 1915, Ginna escribe *Pintura del futuro*, libro en el que restringe el campo de sus observaciones solamente a la pintura. Es evidente su rechazo a la pintura tradicional, pero entonces, ¿qué pintará el pintor del futuro? «Todo lo plástico y lo cromático se constituirá mezclando y fundiéndolo de nuevo con los mismos elementos».

En suma, el objeto es descompuesto en partes más simples que deben considerarse los verdaderos elementos primordiales capaces de reconstruir la nueva realidad artística. El objeto da esa sensación porque contiene en sí las relaciones de línea y color. Para la nueva forma abstracta tales requisitos son susceptibles de producir estados de ánimo. Así, dichas formas abstractas explican mejor esta sensibilidad porque son estados creados expresamente para tal propósito. El artista desarrolla su propio subconsciente (que no es inconciencia sino capacidad de abstraer). Pesca, en el «substrato universal» o «subconciencia consciente», la forma que le sirvió para expresar las pasiones. Ginna llamará «pintura oculta» a este arte

que proviene de lo profundo y sostendrá que fue el primero en profesar esta teoría.

Compendio de obras abstractas de Ginna

- 1908 Neurastenia
- 1909 Paseo romántico
- 1910 Me despierto con la ventana abierta
- 1912 Música de danza
- 1913 Lujuria
 - Intoxicación
 - Paganini
 - Edgar Poe
- 1933 Primavera total
- 1935 Retrato anímico de una señora
- 1941 Retrato anímico de una niña
 - Autorretrato anímico
 - Música ultraterrena
 - Misa de réquiem de Mozart
- 1942 Subconciencia
 - Investigación abstracta
- 1943 Preludio en Si menor de Bach
 - Música de Wagner
- 1949 Onda maligna
- 1950 Diálogo mutuo
- 1960 El yo solitario
- 1961 Muerte en la Tierra, vida en el Cosmos

JULIUS EVOLA (1898 - 1974)

Su camino artístico comienza en 1915, pero la primera obra de la que tenemos conocimiento se remonta a 1917-1918. Su actividad se divide en dos fases:

- 1) 1915-1918, tendencia del idealismo sensorial (que está ligada a la actividad sensorial);

2) 1918-1922, tendencia del abstractismo místico.

El año de 1918 puede ser considerado de cierto *impasse*, pues marca el final de la Primera Guerra Mundial y el retorno de Evola a su casa.

Evola estuvo influido por la lectura de textos de Nietzsche, de quien extrae los conceptos de voluntad y rebeldía. Pero se interesa por los problemas de orden espiritual: la búsqueda de la interioridad derivada del simbolismo, algo que estaba muy en boga en esos años. Entonces Evola conoce a Ginna en casa de Balla. Y es interesante subrayar que se da una diferencia importante entre los dos. Ambos buscaban indagar la interioridad, pero mientras Ginna intenta representar una pasión, Evola busca mostrar la globalidad del ser. Evola también presenta puntos de interés y de confluencia con el futurismo (gracias a Balla, de quien fue amigo y discípulo), a pesar de que nunca fue un verdadero futurista porque siempre mostró una personalidad propia.

En 1915 Evola va al frente. Esta experiencia no es fundamental desde el punto de vista pictórico, pero sí desde el espiritual: en el frente se inició, de hecho, la crisis existencial que lo condujo al uso de drogas (el «agua corrosiva»), lo que cronológicamente coincide con el comienzo del período del «abstractismo místico», datado por él mismo en 1918. Este abstractismo hunde sus raíces en el ámbito antroposófico, teosófico y filosófico de la época; conoce a Decio Calvari, presidente de la Liga Teosófica Independiente de Roma. Es durante este período que Evola crea una serie de paisajes interiores (llamados paisajes *dadá*), que no pueden asimilarse ni a los paisajes de Ginna ni a los estados de ánimo boccionianos.

Son representaciones de una individualidad intensa como el ego humano inmortal. Lo Absoluto es la conquista del ser que ha sabido elevarse. El hombre puede regenerarse a través de una técnica precisa, un arte (el *Ars Regia* o alquimia); puede llegar a la perfección y alcanzar lo Absoluto. Por lo tanto, es necesario cambiar de naturaleza para llegar a la perfección: en la alquimia equivale a la transformación de los metales viles para llegar al oro alquímico. Pero es necesario despertar en el hombre al dios durmiente, unir lo interno con lo externo aniquilando cualquier dualismo.

Una pintura significativa que puede relacionarse con este discurso es *Fragua. Estudio del ruido* (1917-18). En la fragua se trabajan los metales y, por lo tanto, se puede pensar que es una alusión a la alquimia. También debe notarse cómo los colores que utiliza Evola son ostensiblemente artificiales porque son los colores del espíritu y de la creación, y no tienen nada que ver con los de la naturaleza.

Los símbolos alquímicos fundamentales que pueden ser de ayuda para comprender la obra de Evola son los siguientes:

- El Sol tiene su correspondencia con el oro. Es la representación de lo Uno y el Todo, y de lo masculino.
- La Luna corresponde al mercurio (o plata viva) y representa lo femenino.
- El plomo es lo contrario del oro, elemento impuro porque está compuesto de varios elementos.
- La sal define al hombre, al cuerpo.
- El azufre corresponde al sol (bajo el color amarillo), al alma.
- El mercurio, a la Luna (el color plateado), al espíritu.

Lo primero que debe liberarse es el Espíritu para comunicarse con el alma, y debe alcanzar al cuerpo para hacerlo partícipe de la naturaleza inmortal. Este viaje se completa cuando se logra el cuerpo regenerado (en la alquimia es la Piedra Filosofal).

Y es por esto que la producción de Evola que se encuadra en el abstractismo místico puede ser considerada alquímica, porque presenta su carácter interno y es intensa como producto del espíritu.

Siguiendo esa dirección, es posible aproximarnos a tres pinturas: *Composición n. 19* (1919), *Paisaje interior. Iluminación* (1919) y *La fibra se inflama y las pirámides* (alrededor de 1920). No forman un tríptico pero las presentamos como tal de manera ideal. De hecho, de cualquiera es posible dar una interpretación alquímica, pues representan una operación alquímica: el cocinado, el mercurio, el azufre.

Composición n.19

En al *athanor* (horno alquímico) se cumple la transformación (los globos de color oscuro). Aquí asoman las lenguas de fuego y un denso humo. En el fondo es evidente un «A» azul. La «A» corresponde a lo Uno porque es la primera letra del alfabeto y, en la escritura hebrea, equivale cabalísticamente a la voluntad.

Paisaje interior. Iluminación

Hg es el símbolo químico del mercurio. No hay dinamismo; el contexto es geométrico. Resalta el blanco, color de la Luna; la *Hg* es roja, y también lo es la línea ondulada, que completa la unión de los dos (foco y luz) para la regeneración.

La fibra se inflama y las pirámides

Aquí lo interesante es el símbolo alquímico del azufre de color rojo coral. En *La tradición hermética*, Evola escribe que el azufre, simbolizado por ese jeroglífico, no debe considerarse puro, pues es presentado como causa de la corrupción porque es inflamable. En el cuadro se representan tubos metálicos de color madreperla: esto indica el paso del color blanco al rojo, que es el cumplimiento de la Obra al Rojo en la fase alquímica. Estilísticamente hay que poner de relieve que esta obra se ajusta a la temática mecánica del futurismo.

A partir de 1918, Evola pinta cuadros que intitula «paisajes interiores». Aquí no hay dinamismo porque lo externo ha sido eliminado. El paisaje es interior; es activo porque es el Yo el que realiza la transformación. En algunos paisajes, Evola también da la indicación de la hora: revela el querer seguir en lo interno sin perder de vista lo externo. Por ejemplo, en el *Paisaje interior. Hora 3 a.m.* (1918-19) mantiene elementos figurativos sobre el fondo y coloca la abstracción en el centro del cuadro. El paisaje es nocturno, pues es en la noche cuando la actividad fantástica sobrevuela la realidad cotidiana.

El *Paisaje interior. Intervalo* (1919) es la representación de una figura como si estuviera de espaldas. En la parte inferior del cuadro hay dos semicírculos simétricos que evocan al Sol y a la Luna. Pero, ¿por qué «intervalo»? Porque se supone el paso de un estado a otro del ser, cuya finalidad última es la realización del individuo absoluto (libertad, voluntad, potencia).

Sin embargo, al iniciar los años veinte, Evola abandonará cualquier referencia al objeto. De aquí nace su pintura *Abstracción* (1919-20). La abstracción se logra mediante la eliminación de los elementos dejados a lo sensible y se dirige hacia el núcleo profundo del ser que lo goza.

Evola forma parte de la redacción de la revista *Noi* (*Nosotros*). Por eso entra en contacto con Tristan Tzara, a quien le pide información sobre el dadaísmo, del que ignoraba prácticamente todo. El 3 de enero de 1920 es una fecha fundamental para Evola, porque lee el *Manifiesto Dadá* de 1918. Entonces escribe:

Me adhiero con entusiasmo a su movimiento al que, sin saberlo, con toda mi obra me he aproximado desde hace tiempo; y lo declaro el más importante y el más profundamente original que haya aparecido en el arte actual.

De 1920 es la publicación de *Arte abstracto*, que, a pesar de que pasó casi desapercibido, se puede insertar, sin embargo, en las observaciones que surgieron sobre la nueva dimensión espiritual que funda el arte moderno y que encuentra en Kandinski a su mejor representante.

En 1921, Evola finaliza (o medio abandona) su actividad artística, probablemente obedeciendo al impulso de su nihilismo declarado, aunque también puede catalogarse fácilmente como un simple acto de rebeldía dadaísta.

Obras de abstractismo místico de Julius Evola que se exhibieron en la exposición de la Casa de Arte de A. G. Bragaglia, del 20 al 31 de enero de 1920.

Composición n. 1

Composición n. 2

Composición n. 3
Composición n. 4
Composición n. 5
Composición n. 7
Composición
Paisaje interior. Hora 3
Paisaje interior. Hora 10 ½
Paisaje interior. Intervalo
Composición n. 19
Composición n. 20
Composición n. 21
Paisaje interior. Hora 16
Paisaje interior. Iluminación
Primera composición
Fiesta

Definiciones tomadas de P. A. Riffard, *Diccionario de esoterismo*, Génova, ECIG, 1987.

Alquimia

Una de las tres artes ocultas (junto con la astrología y la magia) que tiene como finalidad la transmutación real o simbólica de los metales en oro y la salvación del alma; ésta atraviesa por diversas operaciones sobre la materia externa y/o interna.

Antroposofía

Doctrina y escuela (1913) de Rudolf Steiner (1861-1925), genial hombre de origen alemán quien acogió el teosofismo pero permaneció en su fe cristiana. Su sistema abarcó la filosofía, la pedagogía, la estética, el arte, la gimnasia, la agricultura y la epistemología desde la perspectiva esotérica. «En nuestra época, cuando el materialismo siembra triunfos, la antroposofía asume la tarea de profundizar la vida cultural en el sentido de la espiritualidad, de atraer de nuevo la atención de los hombres sobre la

realidad espiritual, que es la base y el principio de toda nuestra vida psíquica» (R. Steiner, *L'enfant et le cours de la vie*, 1908).

Athantor

Horno alquímico de combustión lenta que sirve para calentar el huevo filosófico de Hermes, y que es el recipiente donde se cuece la materia filosófica. El *athantor* es el espejo del macro y del micro cosmos, y une a los dos. Tiene, como el oro, tres partes: la alta (o donde se da la reverberación), la central (espacio donde se encuentra el huevo) y la baja (donde arde el fuego y entra el aire).

Cinabrio

El cinabrio es el sulfuro natural del mercurio, de color rojo bermellón. En la alquimia occidental figura tanto como materia prima (estado inicial) y como Piedra Filosófica (estado último).

Hermetismo

El hermetismo europeo se identifica con la filosofía alquímica. Doctrina de Hermes Trismegisto; teoría de los minerales, los vegetales y los planetas. Arte de las operaciones alquímicas. Especulaciones sobre la Piedra Filosófica y la Naturaleza (véase, J. Evola, *La tradición hermética*, 1931).

Piedra filosófica

En la alquimia clásica (a partir del siglo XII), el polvo rojo que sirve para preparar:

- a) Sobre el plano corporal, el polvo de la transmutación.
- b) Sobre el plano anímico, la medicina universal que proporciona salud y longevidad.
- c) Sobre el plano espiritual, la salvación o liberación.

Transmutación

Término alquímico. Es la llegada de un cuerpo que cambia de sustancia, pasando de una «naturaleza vil» a una «naturaleza noble» (oro, espíritu)

gracias a operaciones técnicas (transformación alquímica) y/o espiritual (iniciática). La transmutación del metal vil en oro se llama *crisopea*, y la del metal vil en plata, *argiropea*.

Bibliografía

Astrattismo, Florencia: Giunti, 1996.

M. Calvesi, *Il futurismo*, Milán, F.lli Fabbri Ed., 1970.

J. Evola, *Arte astratta. Ristampa anastatica*, Roma, Fundación Julius Evola, 1992.

J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia (1917-1931)*, a cargo de E. Valento, Roma, Fundación Julius Evola, 1994.

Futurismo e futurismi, a cargo de P. Hulten; Catálogo de la Muestra de Venecia, Milán, Bompiani, 1986.

Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923), a cargo de E. Valento, Roma, Fundación J. Evola, 1991.

Manifesti futuristi e scritti teorici di Arnaldo Ginna e Bruno Corra, a cargo de M. Verdone, Rávena, Longo Editore, 1984.

F. Tedeschi, «Dal futurismo alla magia: Evola e l'arte d'avanguardia», en *Casa Balla y el futurismo en Roma*, catálogo de la muestra de Villa Medici, Roma, Ed. Enciclopedia Italiana, 1989.

F. Tedeschi, *Il futurismo nelle arti figurative (dalle origini divisioniste al 1916)*, Milán, I.S.U. Universidad Católica, 1995.

E. Valento, *Homo Faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Roma, Fundación Julius Evola, 1994.

Se recomienda también la lectura de los siguientes textos (en cualquier edición):

J. Evola, *El camino del cinabrio*; trad. de Marcos Ghio; Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1998, 225 pp.

_____, *La tradición hermética. En sus símbolos, en su doctrina y en su Arte Regia*; trad. de Carlos Ayala; Colección «La Otra Ciencia», n. 17; Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1975, 270 pp.

Rudolf Steiner, *Teosofía*.

Rudolf Steiner, *Antroposofía*.

Blavatski, *Introducción a la teosofía*.

M. Calvesi, *Arte y alquimia*.

Titus Burckhardt, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*; trad. de Ana M^a de la Fuente; Colección «Realismo Fantástico», n. 2; Barcelona: Plaza & Janés, 1976, 253 pp.

Santo Tomás de Aquino, *Alquimia*.

EVOLA: DEL DADAÍSMO A LA REVOLUCIÓN CONSERVADORA (1919-1940)

Carlo Altini

El libro de Patricia Chiantera-Stutte* tiene como objetivo el análisis del pensamiento y la actividad cultural de Julius Evola, artista, filósofo y autor esotérico que vivió su juventud bajo el fascismo italiano. A pesar de la difusión de los escritos de Evola en los ambientes de la derecha radical y extrema (o quizá por ello) su obra ocupa –como se explica en la introducción al trabajo– una posición marginal: en primer lugar, por su rechazo a la cultura académica e incluso a la ciencia moderna y, en segundo lugar, por la ausencia, hacia finales de los años ochenta, de estudios serios y no comprometidos ideológicamente sobre este autor.

Son tres las finalidades que la autora se propone en este libro: delinear la posición política de algunos ambientes intelectuales de la derecha europea de los años veinte y treinta, y a los que Evola se encontraba ligado; esclarecer las interrelaciones y los vínculos entre la corriente de la *Konservative Revolution* y la doctrina tradicionalista, siguiendo el trayecto de Evola; y, finalmente, contextualizar la obra y la actividad político-cultural del autor, restando validez a la interpretación de Evola como autor apolítico y no racista.

La autora procede a la reconstrucción –en la línea de los estudios de Franco Ferraresi, Christoph Boutin y Pierre-André Taguieff– de la trayectoria intelectual de Evola, liberándola de las distorsiones debidas tanto a las interpretaciones apologéticas como a la reducción del autor a simple pensador fascista o nazi. Para obtener este resultado, Chiantera-Stutte utiliza un método interdisciplinario: el análisis lingüístico de los textos de Evola y el estudio de sus fuentes es acompañado de la reconstrucción histórico-política y de la micro-historia del período tratado, y finaliza insertando al autor en los ambientes artísticos e intelectuales en los que maduró su pensamiento. Para lograr este propósito, emplea el método elaborado por el historiador Jean François Sirinelli, que ha sido utilizado después en el ámbito de las ciencias político-sociales.

El libro está dividido en cuatro partes, que corresponden respectivamente a la reconstrucción macro-histórica, a la biografía de Evola, al análisis del trasfondo histórico-cultural en la que cobra forma su obra y, finalmente, al estudio del pensamiento y a la ubicación política del autor. En la cuarta parte en particular, trata el compromiso político de Evola y retoma el nivel del análisis macro-histórico desarrollado en la primera parte, al que vincula con el trayecto intelectual evoliano. Este procedimiento constituye un aspecto original adicional del trabajo, que reconstruye la concepción de la historia política y los contrastes internos del fascismo con el trayecto de los intelectuales, en primer lugar, a través de las directrices políticas sobre grupos de autores; en segundo lugar, mediante la fractura en el campo político y en el campo intelectual; y, finalmente, a través de la presión de los eventos políticos sobre los medios intelectuales. En especial, analiza en este capítulo la rúbrica del *Diorama Filosófico*, dirigida por Evola y que era un suplemento de la revista *Régimen Fascista* de Farinacci,: aquí encontramos lo mismo artículos y ensayos de personajes de primer plano del pensamiento de la tradición –Guénon y Di Giorgio– que los de exponentes de la llamada revolución conservadora, desde Spann y Kreis de Viena –Othmar Spann y Walter Heinrich– y el círculo de Hamburgo de Wilhelm Stapel y Albrecht E. Günther, hasta el Príncipe de Rohan. Su visión era crear un fascismo europeo o, mejor aún, una cultura de derecha europea que rectificara al fascismo y le confiriera una unidad y un significado espiritual.

Los aspectos temáticos que discute la autora y que constituyen el nudo donde se conecta Evola con la revolución conservadora son: la condena del positivismo y del materialismo; el método tradicional; la concepción de la superioridad de la realidad metafísica sobre la visible; la doctrina de la tradición como principio ahistórico; la decadencia de la edad moderna; la apología del orden jerárquico definido como natural y justo; la justificación del sistema de castas –que para Evola es, a su vez, equivalente a la raza–; el Estado orgánico; la concepción elitista y «esotérica» del saber entendido como proceso de transformación y de potenciación; y el proyecto imperial. De este modo, la autora desarrolla sus consideraciones mediante un agudo análisis temático y comparativo, de tal forma que las semejanzas, pero también las

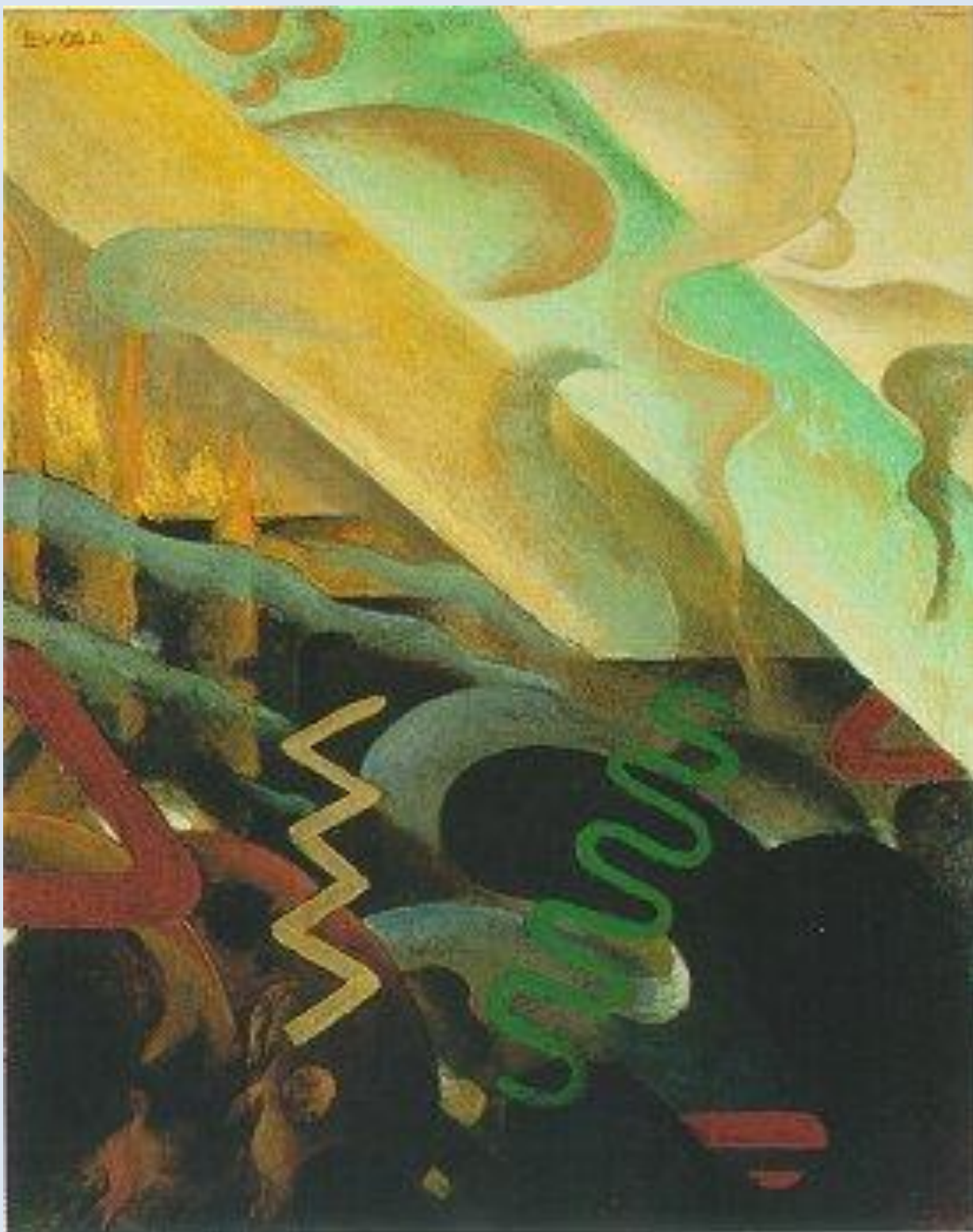
divergencias y los conflictos entre los autores, vienen a contextualizar y a depender de su concepción teórica global. El pensamiento de Evola es fragmentado en su idea fundamental, y es analizado y confrontado con sus referentes ideales para reconstruirlo después.

Las conclusiones de la investigación buscan establecer la posición que Evola asume respecto de formas políticas reales, aunque éstas sean «ideales». Así, se analiza la oposición de Evola al estado «ideal» del Actualismo, al estado ético y también al estado corporativo; su actitud ambigua en la confrontación entre el fascismo y el nacionalsocialismo, así como su identificación plena con la derecha no nazi de la *Konservative Revolution*. De allí que la imagen que Evola tiene del fascismo sea similar a la que encontramos en algunos escritores de la *Konservative Revolution*: el fascismo «ideal» como medio para lograr una sociedad ideal y un orden jerárquico, pero que no se identifica plenamente con el fascismo real. Sin embargo, Evola no es constante en su oposición al fascismo real, pues frecuentemente lo acepta y lo exalta. Otra problemática que se aborda en la conclusión es el racismo evoliano: a este respecto, la autora niega netamente que Evola haya tenido una posición no racista. El racismo, como exclusión del otro con base en atribuciones de características invariables y negativas está presente incluso en la concepción evoliana de la casta. Además, el antisemitismo de Evola, evidente en su introducción a los *Protocolos de los sabios de Sión* (1937), se funda en la concepción weiningeriana de la llamada «esencia del hebreo», y a la que Evola denomina «acción corruptora del hebraísmo», que se convierte en una fuerza natural negativa, independiente –quizás– de la sola voluntad de los hebreos.

El texto de Patricia Chiantera-Stutte está, sin embargo, muy bien articulado y es rico en detalles: la reconstrucción del campo político e intelectual en el que correctamente inserta su pensamiento y del que proviene Evola, es acompañado por una interpretación exhaustiva de su persona y de su obra entera, tanto artística como intelectual y política. Evola es un autor complejo y contradictorio. No nos sorprende, por lo tanto, encontrar en las conclusiones todos los resultados significativos de la investigación completa, y que están diseminados en las cuatro partes precedentes. Sin embargo, tal vez los

innumerables hilos podrían haber sido reanudados con una mayor serenidad de escritura. En cualquier caso, este trabajo constituye sin duda una contribución sistemática y original que genera nuevos instrumentos para el conocimiento científico de Evola y de su relación con su tiempo y con el nuestro.

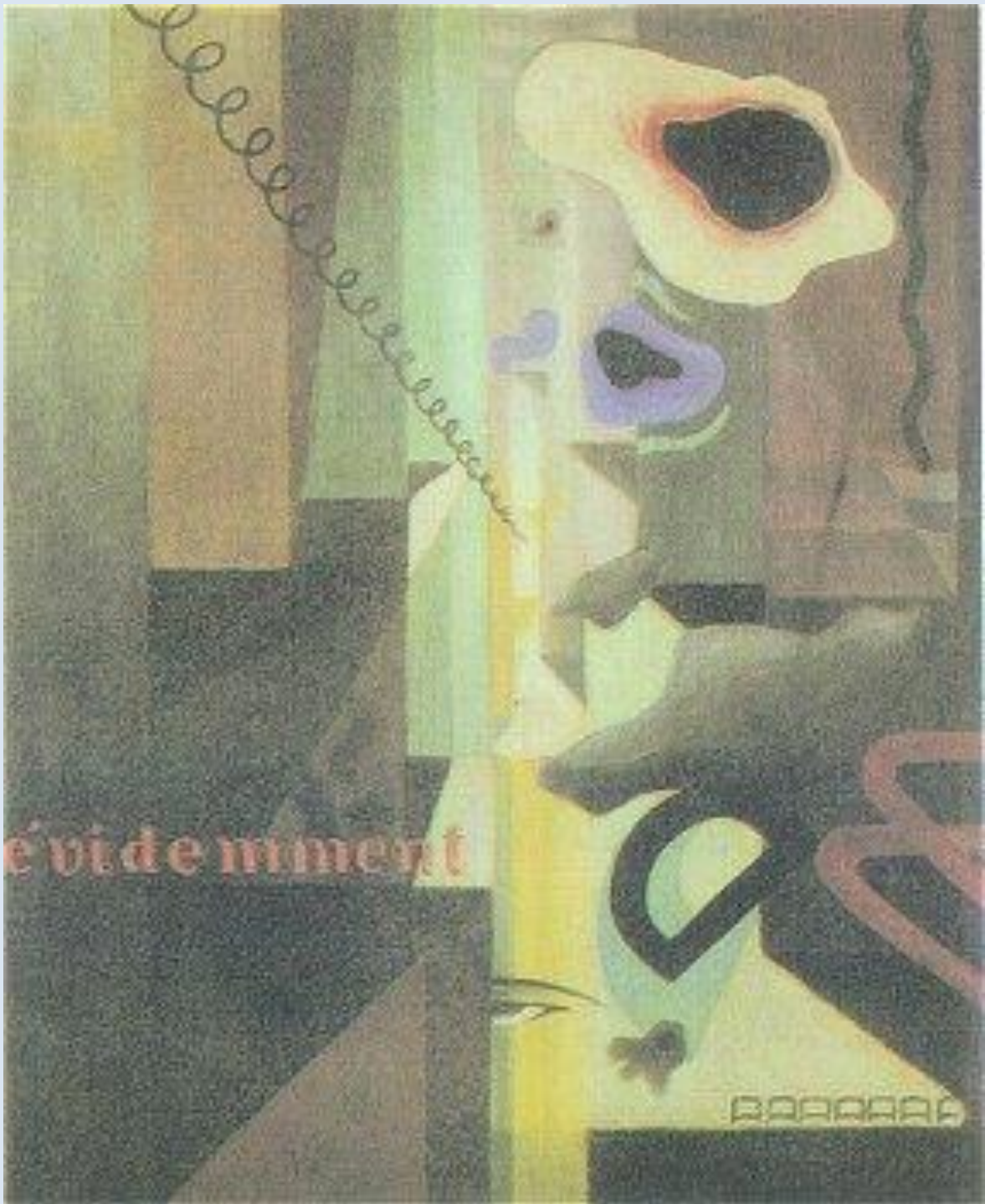
* Patricia Chiantera-Stutte, *Dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, Roma, Aracne, 2001.



Abstracción [circa, 1920]
Óleo sobre tela (630 x 500)
Colección privada

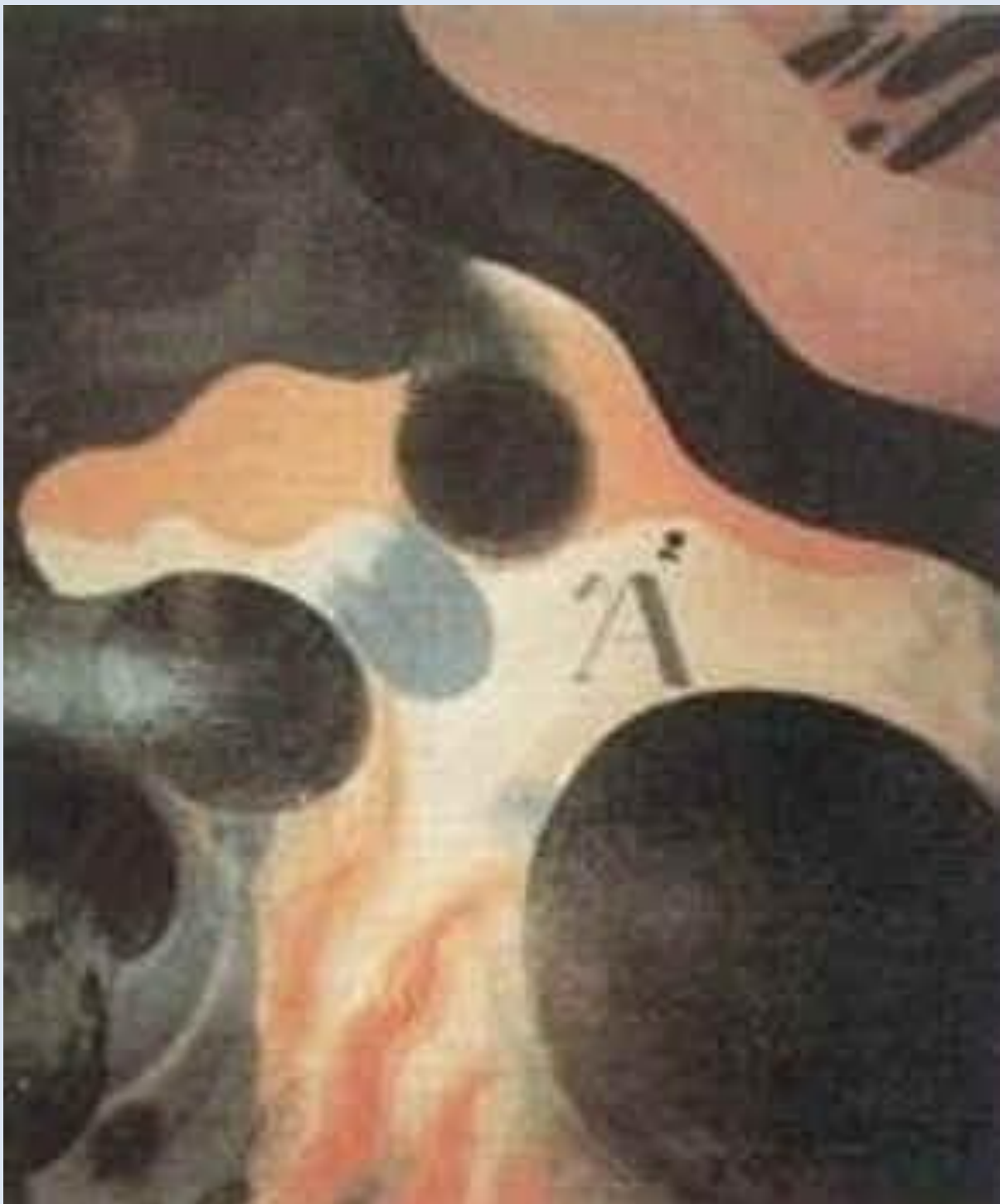


Abstracción [circa, 1920]
Óleo sobre tela (393 x 300)
Colección privada



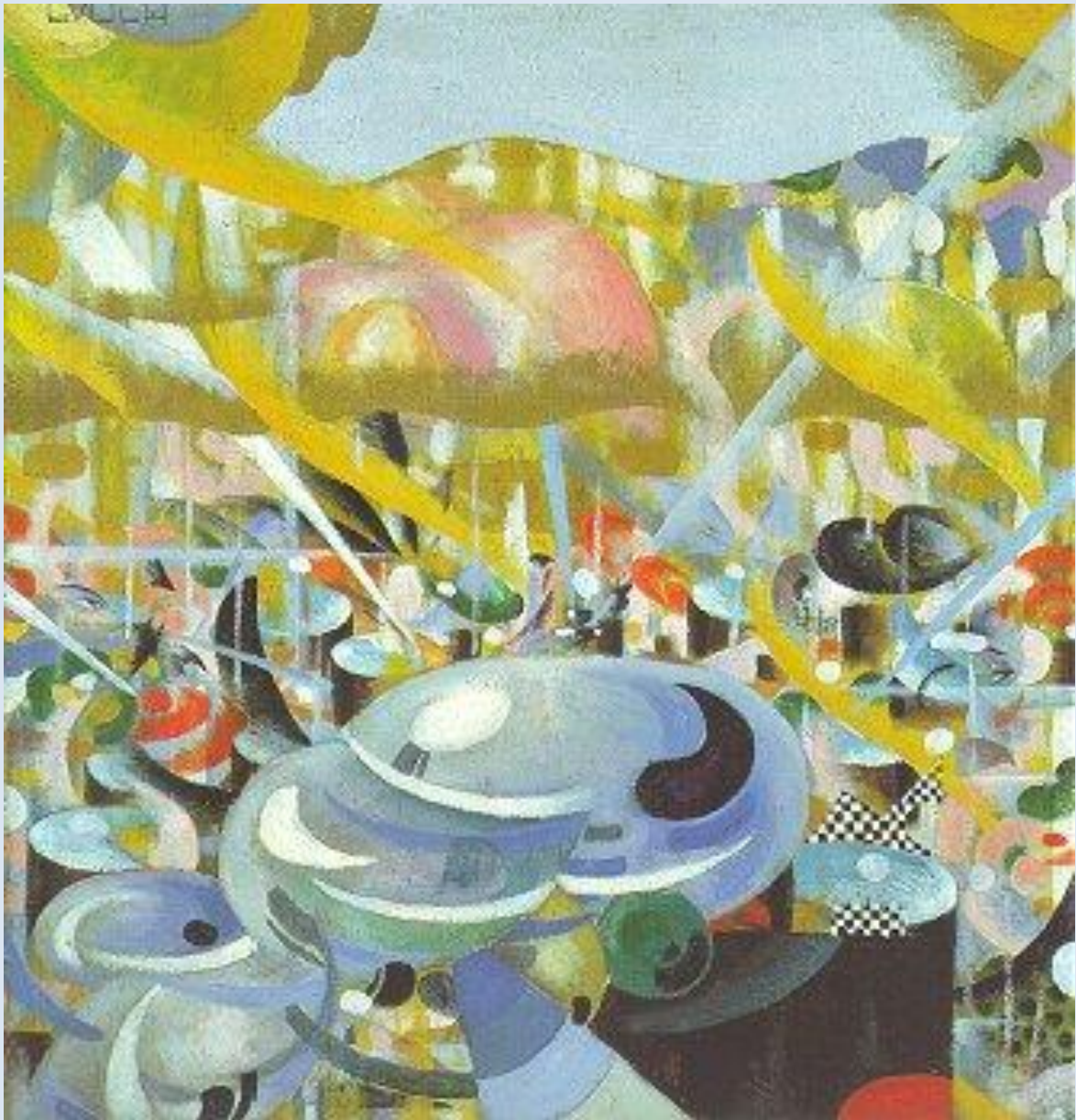
Composición (Paisaje) dadá [circa, 1920]

Óleo sobre (955 x 775)
Colección privada



Composición nº 19 [1918-20]

Óleo sobre papel (800 X 700)
Colección privada



Five o'clock tea [1917]

Óleo sobre tela (950 X 900)
Museo Cívico de Arte e Historia (Brescia)

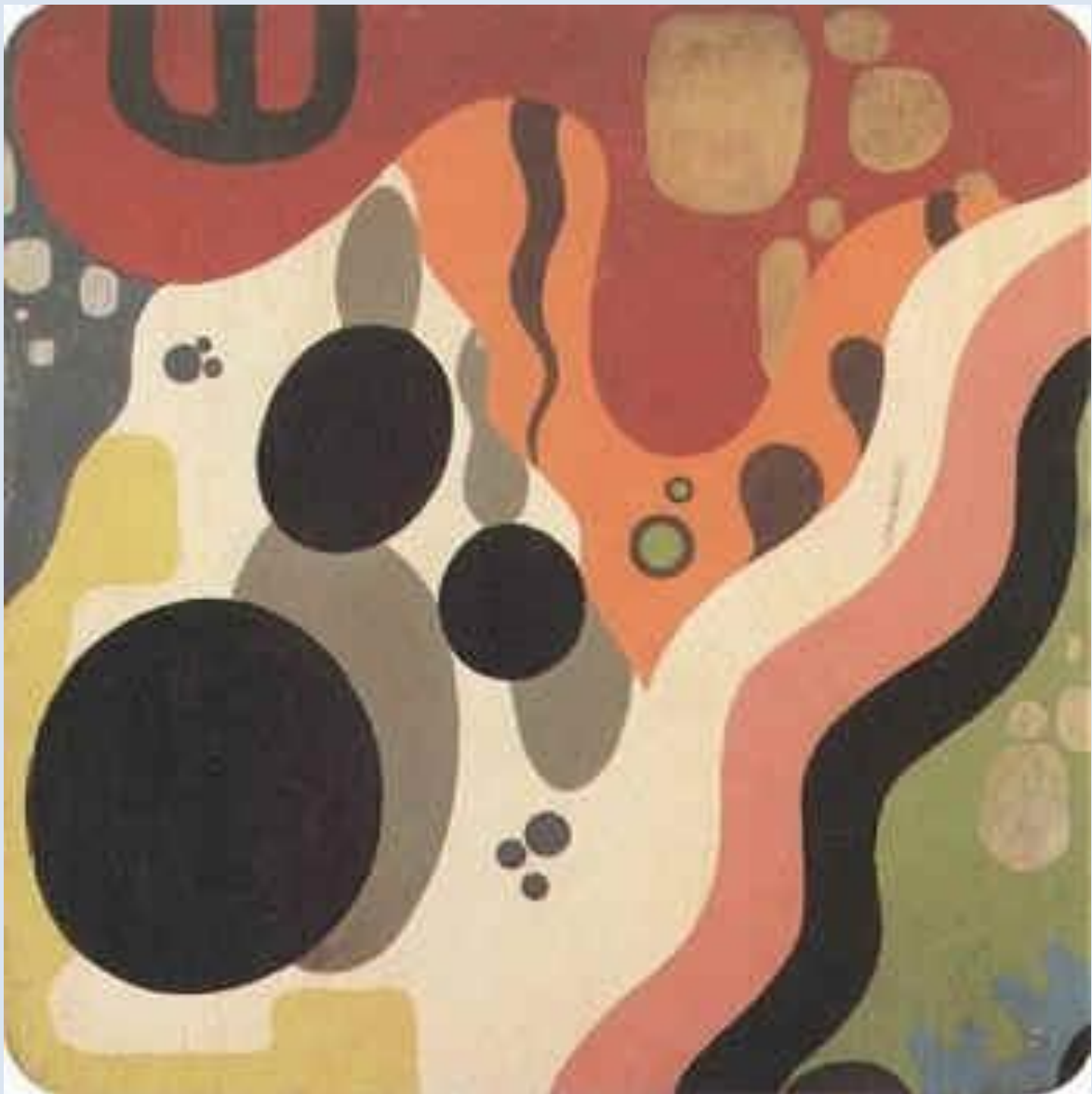


Forja, estudio de los ruidos [1917-18]

Óleo sobre tela (850 X 800)
Museo Cívico de Arte e Historia (Brescia)



Manojo de flores [1918]
Óleo sobre papel (500 X 505)
Colección privada



Pequeña mesa (vista superior) [1920]
Pintura sobre madera (800 X 800 X 400)
Colección privada



Sin título [circa, 1921]
Temple sobre papel (570 x 560)
Colección privada



Secuencia dinámica (éter) [1917-18]

Óleo sobre papel (280 X 410)
Colección privada



Tendencia del idealismo sensorial [1916-18]

Óleo sobre tela (285 X 475)
Colección privada



Tendencia del idealismo sensorial [1918]

Óleo sobre tela (280 X 350)
Colección privada