

L A RECEPCIÓN INTERNACIONAL DE *REBELIÓN CONTRA EL MUNDO MODERNO*

Giovanni Monastra



Traducción de José Antonio Hernández

Rebelión contra el mundo moderno, la principal obra de Julius Evola, escrita antes del segundo conflicto mundial, tuvo en Italia no más de diez reseñas, todas ellas de modesta difusión.¹ Este “estudio de morfología de la civilización y de filosofía de la historia” —original, en cierto modo, en el panorama cultural italiano— “pasó casi inadvertido”² para la cultura *oficial* del régimen fascista. Incluso autores como Croce, Spirito, Volpicelli, Aliotta, Sciacca, Thilgher, que encontraron interesante, en otros momentos, el pensamiento de Evola, reconocieron, al menos, su rigor intelectual y su vasta cultura.

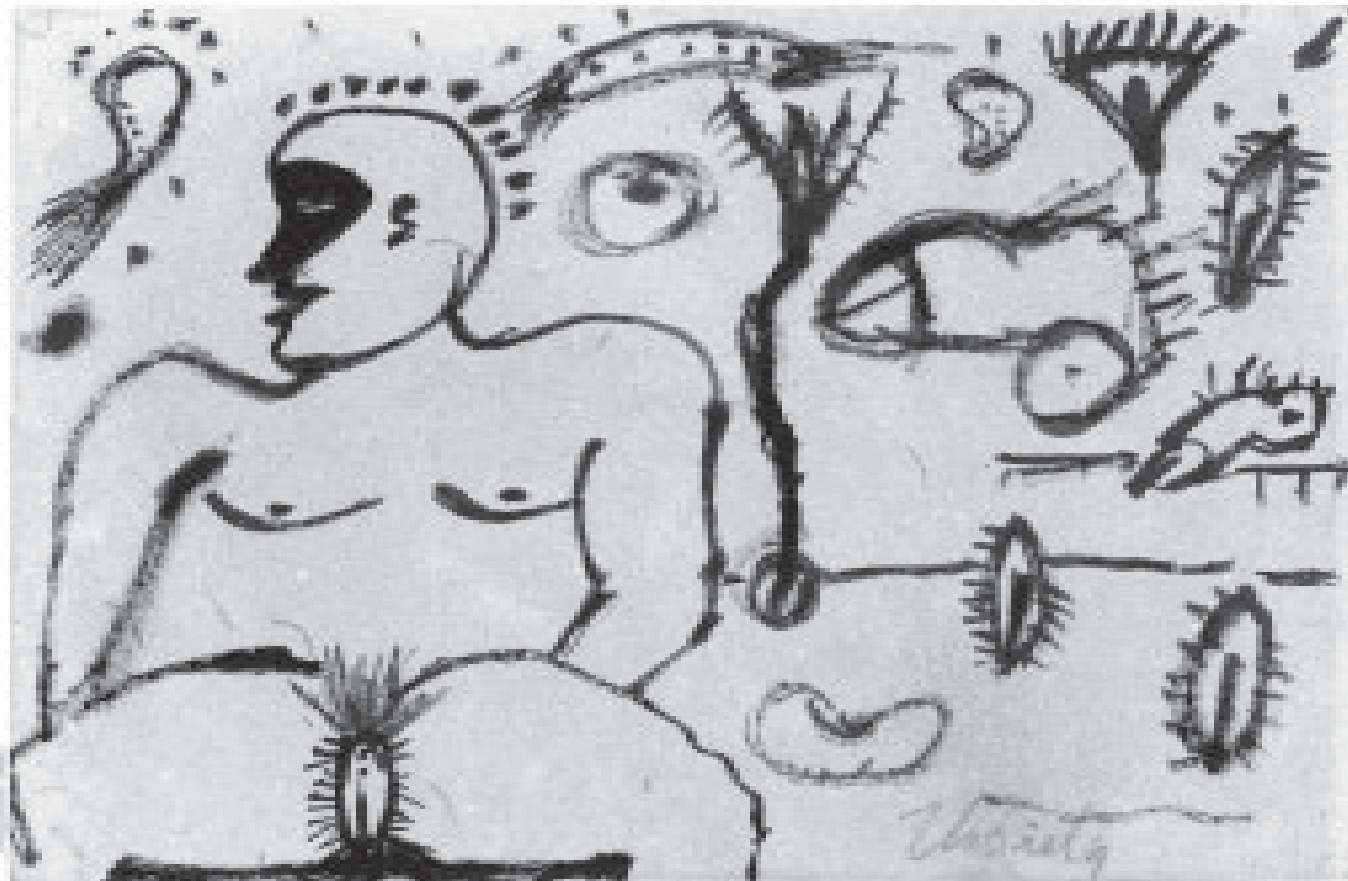
Entre los estudiosos la única excepción de relieve fue Filippo Burzio,³ quien confirmó la “seriedad de Evola” y la profundidad de las argumentaciones contenidas en *Rebelión*. Este silencio casi absoluto podría haber sido utilizado instrumentalmente para demostrar el escaso valor de la obra. Si algunos de los que han hablado de manera positiva la compararan con la recepción que tuvo internacionalmente, no contradirían el juicio definitivo dicho por ellos mismos. Nos parece, por lo tanto, más realista y exhaustivo dar otras explicaciones menos superficiales. De hecho, el ambiente intelectual italiano era, en los años treinta, menos receptivo

aún que el de la posguerra en su confrontación con el pensamiento evolviano y su radical propuesta antimoderna, “tradicional”.

Ni la cultura fascista —surcada por reverberaciones vitalistas, futuristas, nacionalistas y del idealismo gentiliano; tributaria también de pesadas e inconfesables deudas con la ideología jacobina y con los mitemas de la Revolución france-

de la historia divinizada, fueron resultado de un debate filosófico que hubiera parecido anacrónico.

Los críticos del historicismo eran antípodas de la idea de universalidad e impersonalidad propugnada por Evola. Se trataba de “relativistas” que declinaban los paradigmas de la “modernidad” de manera diversa, pero que siempre resultaban cualitativamente homogéneos —en sus trazos funda-



sa— ni la cultura democrática —estrechamente ligada al pensamiento iluminista y, de manera más general, a la transformación ideológica operada por el Renacimiento— eran capaces de ponderar a un estudioso que confería, drásticamente, otra dimensión al valor de la historia, el progreso, la ciencia, el humanismo, la modernidad y la nación. Su cultura aristocrática, cultura de la calidad y de la forma, vinculada a grandes filones doctrinarios europeos⁴ —entonces apenas percibidos en Italia— resultaba para muchos muy poco política y casi incomprensible. Ni el optimismo general de la época, justificado por el historicismo transversal de la dicotomía fascismo-antifascismo; ni su interés por el problema de la decadencia; ni su énfasis en lo sagrado; ni la trascendencia, el imperio y la jerarquía; ni la realeza sobrenatural contenida, patrimonio de la tradición y para nada sobrepuesta; ni el sometimiento al juicio de los individuos o

mentales— a los de sus adversarios. No obstante, los católicos, los menos alejados en apariencia a la concepción espiritual del autor de *Rebelión contra el mundo moderno*, no refutaron la visión “ecuménica” en el campo metafísico-religioso ni olvidaron las pesadas invectivas y críticas con las que, a su vez, confrontó el cristianismo apenas siete años antes.⁵ En definitiva, Evola, en tanto estudioso de la tradición y como pensador y analista de la crisis de la modernidad, fue segregado forzosamente: así lo quería el llamado “espíritu del tiempo”.

Frente a tal situación, el impacto de su nombre y de las ideas que defendió fue de distinta magnitud en ambientes culturales relevantes fuera de Italia, y suscitó un interés creciente, fenómeno que culminó con la publicación —un año después de la edición italiana— de la traducción alemana

en 1935 de *Rebelión contra el mundo moderno*.⁶ Pocos de sus críticos saben o recuerdan que Evola mantuvo durante mucho tiempo relaciones con autores como Schmitt, Eliade, Jünger, Spann, Heinrich, Woodroffe, Altheim y muchos otros, algunos de los cuales conocieron Italia gracias a él, lo que contribuyó de desprovincializar la cultura.

De ellos y de muchos otros, en diversas ocasiones, recibió pruebas de estima en el plano del valor intelectual, valor que recientemente fue confirmado por la inclusión del pensamiento de Evola en una obra de elevado nivel académico dedicada a distintas corrientes filosóficas.⁷ Aunque las reseñas de *Rebelión* parecen escasas,⁸ hacen justicia frente a tantos juicios precipitados y que toman partido sobre la presunta inconsistencia cultural de las posiciones evolianas. Se debería más bien denunciar la miopía de muchos “intelectuales” italianos, intolerantes hacia la diversidad radical, que la perciben quizá más como un problema potencial o como un peligro para las ideas “oficiales” —consolidadas y reafirmadas y en las que desean seguirse moviendo— que como un término útil para confrontar y verificar el bagaje propio de valores y convicciones.

En cuanto a la sensibilidad que imperaba en este ámbito, el mundo francés de los años treinta, por ejemplo, se mostró mucho más abierto y dinámico que el italiano, y dio espacio para el debate de todas las posiciones que surgían en su seno. Pensemos en la atención que recibió —entre intelectuales lejanísimos a su formulación doctrinaria, desde Gide hasta Drieu la Rochelle— el testimonio del principal exegeta del pensamiento “tradicional” en el siglo xx, René Guénon, que en ciertos aspectos era más radical que el de Evola en su condena al mundo moderno, y que llegó a influir en el pensamiento de algunos médico-filósofos transalpinos.⁹

Al introducir las cuatro más importantes reseñas que se escribieron sobre *Rebelión*, consideramos oportuno, en primer lugar, ubicar a los autores René Guénon (1886-1951), Gottfried Benn (1888-1956), Mircea Eliade (1907-1986) y Ananda Coomaraswamy (1877-1947) en el marco de sus relaciones con Evola. Muchas noticias que sucedieron en torno a ellos están referidas en *El camino del cinabrio*,¹⁰ el texto que describe el itinerario intelectual del estudioso italiano, pero hay que observar que en este libro Evola demuestra una reserva poco común, y evita enfatizar la importancia de su reconocimiento internacional; llega incluso a omitir algunas alusiones lisonjeras. En algunos casos pare-

ce haber olvidado o busca ignorar los juicios positivos expresados en torno a su actividad cultural y, en particular, acerca de su *Rebelión*.

René Guénon

El estudioso italiano inició su prolongada relación epistolar con Guénon hacia fines de los años veinte, por sugerencia de Arturo Reghini,¹¹ el teórico más importante de la reactualización de la espiritualidad romana e itálica (pitagórica en particular), y quien polemizó con el cristianismo por considerarlo un culto “exótico”, extraño a la ancestral cultura italiana.

En su larga actividad como observador atento de los fermentos antimodernos, Guénon frecuentemente se interesó por la producción intelectual de Evola.¹² La “breve” pero densa reseña que le dedicó¹³ es muy significativa. El pensador demuestra que comparte a plenitud la estructura teórica que está en su base, tanto que no reconoce “el merito y el interés” y llama “en forma particular la atención de todos aquellos que se preocupan por la crisis del mundo moderno”. La discrepancia parece provenir por la interpretación de fenómenos singulares. Su escasa reserva expresada concierne a los juicios diferentes formulados por los dos autores acerca de aspectos de la realidad tradicional, así como a las relaciones entre el sacerdocio y la realeza, al valor espiritual del pitagorismo y al rostro verdadero del budismo primitivo, mientras que parece algo marginal la observación guenoniana sobre la discutible utilización del término “Sur” que en *Rebelión* señala cierta tradición opuesta al “Norte”.

Nos limitaremos, por lo tanto, a comentar las tres críticas principales. Es evidente que existía pleno acuerdo entre Guénon y Evola sobre la función preeminente que desempeña la autoridad espiritual y a cuyo valor debe sujetarse el poder temporal (gestión de las funciones militares, político-administrativas y jurídicas). Los dos aspectos son distintos pero no están separados. En el estadio original de la comunidad humana ambos coincidían en la misma figura, el rey-sacerdote. Después sobreviene la escisión, en épocas diferentes y en países distintos, lo que da lugar, como en la India, a la casta sacerdotal y a la guerrera (de la cual provenía el rey): la primera se vuelve depositaria formal de la autoridad espiritual, y la segunda, al menos en la norma, sólo del poder temporal. De aquí nace el diferendo entre Evola y Guénon. Este último (de manera análoga a Coomaraswamy, como veremos más adelante) critica al estudioso italiano,

quien tiende a invertir la relación entre los dos grados jerárquicos, y reconoce, bajo cierto contexto, la superioridad de la espiritualidad real, viril y solar respecto de la sacerdotal, menos autocentrada. Evola afirmaba que tanto el rey como el sacerdote, al provenir de la escisión de una figura originaria, mantenían una relación directa con la esfera de lo sagrado: uno a través de la acción y el otro a través de la contemplación. Escribía que, de hecho, como atestiguaba el *Bhagavad-Gita*, “la acción es la vía [...] hacia el cielo y hacia la liberación”,¹⁴ y que tenía por sí misma una dimensión metafísica en el contexto de la realidad tradicional y jerárquica.

Al subrayar la mayor propensión de los occidentales por la esfera de la acción, Evola buscaba dar a la luz una metafísica de la acción que constituye una vía autónoma, ortodoxa, hacia la trascendencia, practicable incluso en un contexto no oriental. Además, no se puede negar, aparte de los mismos ejemplos referidos por Evola en *Rebelión*, que en los más antiguos *Upanishad*, el *Brhad-Aranyaka* y la *Chandogya*,¹⁵ se describen diálogos en los que un sabio de la casta guerrera da enseñanzas del más alto rango a los brahmanes en el campo de las ciencias sapienciales (por ejemplo, la doctrina del *atman*). Esto tal vez puede reflejar una situación fluida todavía, espejo de una escisión paritaria del polo primordial real-sacerdotal y, por lo tanto, del saber y de los poderes que les son inherentes.

En definitiva, el desacuerdo entre Evola y Guénon (y también con Coomaraswamy) concierne a la sola posibilidad, propia de la casta real-guerrera en el Kali-Yuga, de reintegración directa, sin mediación, a la dimensión de lo sagrado, con la capacidad, en consecuencia, de desempeñar una función pontificia, lo que coloca al mundo sacerdotal en una posición espiritualmente subordinada.

Otro punto de divergencia se refiere al pitagorismo. De hecho, Guénon lo consideraba “una restauración, en forma novedosa, del antiguo orfismo”,¹⁶ doctrina sapiencial que se mantuvo vigente bajo un perfil tradicional, mientras que a Evola le parecía un fenómeno espiritual de valor sospechoso. Guénon encontraba en el pitagorismo una “vinculación evidente con el culto delfico del Apolo hiperbóreo”, y consideraba que tenía “una filiación continua y regular con las más antiguas tradiciones de la humanidad”,¹⁷ una “readaptación” de expresiones tradicionales precedentes en una época de crisis espiritual, el siglo VI a. de C.¹⁸

La temática es demasiado compleja y requeriría de una profundización más amplia que no es posible hacer en este espacio. Nos limitamos a observar que, dada la presencia indudable de componentes doctrinarios “apolíneos” de los que habla Guénon, a nuestro parecer, esto último debe haberse individualizado en el verdadero núcleo del pitagorismo, sin dejarse desviar por elementos espurios, como parece suceder en el caso de Evola, quien estaba convencido de la peligrosa ambigüedad presente en esta doctrina sapiencial que, según él, debió haber ejercido una influencia negativa en ciertas modalidades del orfismo.

Por lo que toca, en fin, a la realización espiritual enunciada por el príncipe Siddharta, vemos resurgir la antigua aversión de Guénon por el budismo, al que llegó a considerar antimetafísico si no es que antitradicional. Sabemos que tal interpretación fue en parte revisada y corregida, en los años treinta, después de haber conocido los estudios de Ananda Coomaraswamy (y de Marco Pallis) sobre el budismo de los orígenes.¹⁹ Sin embargo, en el caso de esta reseña de Guénon, se debe subrayar que el “elogio” evoliano a la doctrina budista “desde el punto de vista tradicional, no se comprende en absoluto”. En este caso, fue mérito del propio Evola haber particularizado de modo autónomo, y mejor aún que Guénon, los rasgos “verdaderos” del budismo, sin caer en el error de confundir la doctrina originaria con algunas degeneraciones posteriores, a las que se opuso un maestro como Shankaracharya.

Para tal propósito, sería oportuno recordar el papel no del todo marginal que tuvo Evola en la correcta difusión de la doctrina budista en Occidente, frente a las numerosas mixtificaciones y malentendidos de diverso género, debidas frecuentemente a los mismos orientalistas europeos quienes, consciente o inconscientemente, acabaron por construir un “budismo” fantasioso, fruto de su propia visión humanista y sentimental del mundo del espíritu. Y esto podría valer incluso para otras doctrinas sapienciales, desde el taoísmo hasta el hermetismo, de las que encontramos en *Rebelión* sintéticas pero puntuales referencias, desarrolladas por el autor en los textos dedicados en específico a tales doctrinas.

Volviendo a la función desempeñada por el tradicionalista italiano en la recepción del budismo en el seno de nuestra área cultural, y en particular referencia a su obra *La doctrina del despertar*,²⁰ queremos añadir cierta información adicional interesante, presentada en años recientes (1994) en la

obra de un experto en estos temas, el estudioso escocés Stephen Batchelor.²¹ Él ha analizado el fenómeno de la adhesión de numerosos occidentales al budismo, con frecuencia acompañada de una emigración no sólo espiritual al Oriente. En especial, refiere que en la isla de Ceilán fueron ordenados novicios el 24 de abril de 1949 dos ingleses, uno de los cuales, anota, conocía la obra del tradicionalista italiano. Se trata de “Osbert Moore y de Harold Musson, dos exoficiales del ejército que se interesaron por el budismo que se desarrolló en Italia durante la guerra, al leer *La doctrina del despertar*, del estudioso del esoterismo Julius Evola”.²²

Al propio Musson debemos la excelente versión inglesa de este texto evoliano²³ que, como escribe en el prefacio (abril de 1948), “retoma el espíritu del budismo en su forma original” con una “aproximación libre de compromisos”. De manera significativa, el traductor añadía que el “significado real de este libro, reside, no obstante [...] en su valentía al aplicar en la práctica la doctrina presentada”,²⁴ en referencia directa al propio itinerario espiritual, un año antes del noviciado en Ceilán.

Continúa Batchelor:

Moore y Musson adoptaron, respectivamente, los nombres de Nanamoli y Nanavira, y al año siguiente recibieron la ordenación plena del *bhikkhu* en Colombo. Ambos se volvieron doctos estudiosos del pali [...] Nanavira [Musson] se retiró a una remota ermita en un bosque cercano a Matara, en el sur de la isla. Al no poder dedicarse a la práctica meditativa intensa debido a una enfermedad crónica, Nanavira se concentró en la comprensión del *dharma*, tal y como lo presentaba Buda en el canon pali.²⁵

Nanavira murió en 1965. En 1987 sus escritos fueron compilados en el volumen *Clearing the Path*. Evola sabía que Musson —al que erróneamente cita como Mutton en *El camino del cinabrio*—²⁶ se había retirado al Oriente después de leer su libro sobre el budismo, en busca de algún centro espiritual en el que pudiera cultivar la disciplina ascética, y se lamentaba de no haber sabido nada más de él. Nanavira había roto todos los puentes con Occidente.

Gottfried Benn

El encuentro con el poeta y médico alemán Gottfried Benn,²⁷ exponente de la revolución conservadora,²⁸ ocurre en 1934,



año del primer viaje de Evola por Alemania,²⁹ donde dicta una conferencia en la Universidad de Berlín, pronuncia un discurso en el prestigioso Herrenklub de la misma ciudad y da otra conferencia en Bremen, en un encuentro internacional de estudios nórdicos. Evola encontró en los círculos aristocrático-conservadores su “ambiente natural”. Al reseñar, en clave muy positiva, *Rebelión contra el mundo moderno*,³⁰ “libro exclusivista y aristocrático”, el escritor alemán señala un doble mérito. La obra, que califica de una “importancia excepcional”, amplía en los lectores “los horizontes de casi todos los problemas europeos de acuerdo con nuevas orientaciones hasta entonces ignoradas o que se mantenían ocultas, y que, al leerlas, se podía ver a Europa de una manera distinta”, además de combatir eficazmente la “filosofía de la historia” y todas las formas del pensamiento hegemónico de la época en Alemania, a las que sólo fueron inmunes Goethe y Nietzsche. Benn saca a la luz, con especial vigor, el esfuerzo evoliano que buscaba denunciar lo que había caracterizado a la historia humana después de la separación de la esencialidad y del rigor del mundo primordial, del abandono del centro metafísico y de la inercia hacia la periferia que se llevaba a cabo con la coartada de la “historia”.

En contra del horizontalismo de la concepción moderna del mundo y de la vida, concepción que reduce todo a una sola dimensión, Benn asume y hace plenamente suya la doctrina vertical de las “dos naturalezas” —ser y devenir— típica de cualquier sociedad tradicional, y a la que Evola dio forma en su fresco metahistórico.

Quien conozca al Benn nihilista, ateo, atraído entonces por los aspectos más monstruosos y deformes de la realidad

—hasta el límite, incluso, de la necrofilia—³¹, podría quedar desconcertado por su adhesión plena y completa a la visión “tradicional” del mundo, donde lo divino y la trascendencia constituyen los aspectos ontológicos que fundan todo. Pero no hay que olvidar, por una parte, el rechazo a la historia, al utilitarismo, a la ciencia cuantitativa, al mecanicismo, que ya estaban presentes en él en ese tiempo, un poco bajo la influencia de Nietzsche, algo que Ferruccio Masini definió como el “paso —madurado al iniciar los años treinta— del Benn *dionisiaco* [...] al Benn *apolíneo* de espíritu constructivo (*konstruktiver Geist*)”³² como resultado de un proceso interior, vivido como “superación del nihilismo”. Experimentó una profundización transfigurante que lo condujo a la inversión del signo de muchos aspectos de su propio universo: atravesó lo inferior y se elevó hacia el Olimpo. Así, en sus escritos teóricos y en su poesía, donde había comenzado con la exaltación de los elementos infraracionales, monstruosos y ctónicos, se perfila una siempre más clara percepción de un luminoso orden metafísico, no teístico, donde forma y estilo constituyen los elementos centrales, estructurales, en un contexto de fuertes sugestiones eckhartianas e incluso taoístas (véase, por ejemplo, la temática del sabio desapegado del mundo).

Su estudio sobre “Goethe y la ciencia natural”,³³ de 1930, constituye un ejemplo significativo de este nuevo interés por la morfología trascendental, por el pensamiento tipológico-arquetípico, por la visión holística de la realidad. Todos ellos aspectos propios del pensamiento goethiano, pero que Benn hizo suyos, y en los que reconocía a la naturaleza en su verdadera esencia, después de la mixtificación positivista: realidad dinámica hecha de immanencia, en la que se vuelve activa y operante la trascendencia.³⁴ Todo esto es transfigurado por la existencia misma que, lejos de ser una suma de horrores y deformidades enfermas, no aspira a otra cosa más que a trascender. “Cualquier vida quiere más que la vida”,³⁵ y exige armonía, estilo, medida en sentido cualitativo. Es el arquetipo dórico que retorna, en esencia, entre el acero y las altas temperaturas del interregno del espíritu. “La época de la que habla Benn, a la que llama oresteica, no es propiamente una época histórica sino, por el contrario, un trascender el tiempo y por cuyo efecto el mundo se convierte en una construcción espiritual, una apreciación trascendental”.³⁶

Se podría ver, por lo tanto, que existían diversas premisas positivas para la aceptación plena —por parte de Benn—

de las ideas expuestas por Evola. Pero, más bien, podríamos pensar razonablemente que la lectura de *Rebelión contra el mundo moderno* contribuyó a reforzar su proceso de clarificación y reorientación hacia lo alto, y que se verificó en el alma del poeta alemán durante los años treinta.

Por otra parte, no se trató de un interés momentáneo y superficial. De hecho, encontramos en otros escritos de su obra en prosa explícitas referencias positivas al pensamiento de Evola. Así, reconoce su deuda hacia *Rebelión*, en cuyas ideas se había inspirado al escribir un ensayo en honor del poeta Stefan George,³⁷ o alude a “la síntesis gibelina” propugnada por Evola, cuando afirma que “el águila de Odín vuela al encuentro del águila de la legión romana”,³⁸ eficaz metáfora de la síntesis del germanismo y la romanidad, dos aspectos complementarios del mundo indoeuropeo en la visión del estudioso italiano.

Mircea Eliade

Más próximo que Benn a los intereses evolianos fue ciertamente el famoso historiador rumano de las religiones Mircea Eliade,³⁹ a pesar de que no se adhirió plenamente a la concepción del mundo “tradicional”, a diferencia de Guénon y de Coomaraswamy. Así se expresa de Evola: “Admirábamos la inteligencia y, sobre todo, la densidad y claridad de su prosa. Al igual que René Guénon, Evola suponía una tradición primordial en cuya existencia yo no puedo creer, y a la que juzgo de carácter ficticio, no histórico”.⁴⁰

La relación entre Evola y Eliade se inició antes de la partida de este último hacia la India, en donde permanece de 1928 a 1931. Su correspondencia epistolar se mantendrá durante muchos años,⁴¹ aunque con posterioridad siguió un distanciamiento parcial, al menos sobre ciertos temas. Como estudiante, Eliade ya había leído algunos libros de Evola en 1927,⁴² y le había impactado uno de sus artículos aparecido en *Bilychnis*, revista bien conocida por él. Se trataba de “El valor del ocultismo en la cultura contemporánea”,⁴³ artículo que comentó en las páginas del diario *Cuvântul*,⁴⁴ lo que demostraba de manera oficial su interés por la temática tratada por el estudioso italiano, interés que hacia fines de los años cuarenta fue más vivo. Después modificó sus posiciones —sea por convicción o por estrategia de supervivencia— y ocultó algunas referencias doctrinarias previas.⁴⁵ Se conocieron personalmente en 1938, en ocasión de un viaje de Evola a Bucarest, y fue el filósofo Naë Ionesco —maestro de Eliade— quien propició el encuentro.⁴⁶

A pesar de lo acertado de los comentarios en general que aparecen en la reseña de *Rebelión contra el mundo moderno*, “explicación del mundo y de la historia de una grandeza fascinante”, hecha con el rigor del “filósofo”,⁴⁷ no podemos dejar de señalar como algo insensato la afirmación de que “Evola se sitúa en la línea cultural de Gobineau, Chamberlain, Spengler y Rosenberg”, puesto que su morfología de la historia resulta abismalmente lejana no sólo de la visión irracionalista y vitalista, sino incluso positivista y biologicista, que caracterizó los escritos de los autores citados. Por otra parte, Eliade resalta más claramente que Evola se adhiere a una visión “tradicional” de la vida, cuya finalidad verdadera es la integración a una dimensión que trasciende la simple “vida”, esto es, que la dimensión de lo sagrado logra irradiar la realidad toda. Por lo que los nombres citados, que parecen fuera de lugar, caracterizan la inconstancia y la incongruencia en la lógica de ciertos pasajes que algunas veces emergen en la obra eliadiana.

Ananda K. Coomaraswamy

Mientras que las relaciones entre Evola y sus anteriores comentaristas están bastante documentadas, las del estudioso italiano y el doctrinario tradicionalista angloindio Ananda Kentish Coomaraswamy⁴⁸ resultan difíciles de reconstruir. En *El camino del cinabrio* Julius Evola no hace ninguna referencia a Coomaraswamy, autor que, a diferencia de otros, casi no cita en sus escritos, pese a ser un riguroso exponente del pensamiento tradicional. Esto no obstante que, como lector regular de *Études Traditionnelles*, donde aparecieron numerosas traducciones de textos de Coomaraswamy, Evola debía haber conocido bastante bien su pensamiento. De forma tal que resulta incomprensible el silencio que guardó en torno a él.

En primera instancia, y en otra vertiente, podríamos hacer referencia a la biografía, cuidadosa y bien documentada, que Roger Lipsey dedicó a la vida del gran exegeta del arte tradicional, *Coomaraswamy: His life and work*.⁴⁹ Este libro, no obstante que brinda al lector un conocimiento marginal y trata sólo aspectos culturales del estudioso angloindio, ignora cualquier relación con Evola. Tal ausencia absoluta de contactos parecería mucho más extraña si pensamos que ambos tuvieron conocidos comunes, como René Guénon o sir John Woodroffe (Arthur Avalon), que pudieron haber mediado entre ellos, dado que el ambiente de los “tradicionalistas” era tan modesto numéricamente que hubiera resultado útil tener una red de relaciones con todos los que estaban interesados por esa visión.

Recientemente, una información proporcionada por el hijo de Ananda Coomaraswamy, el doctor Rama, un connotado cirujano, pero también un aguerrido tradicionalista católico, ha llenado esta laguna: así, nos hemos enterado que, como era lógico, Coomaraswamy y Evola mantuvieron un vasto intercambio epistolar que parecía perdido o que era casi inencontrable. Evola le envió en los años treinta, además de *Rebelión contra el mundo moderno*, *La tradición hermética* y *El misterio del Grial*. El estudioso angloindio de seguro los leyó con interés, en especial *Rebelión*, con cuyas tesis de fondo a veces discrepa y a veces coincide. Encontramos ejemplos de ello en *What is civilization?*,⁵⁰ *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la prospective indienne du gouvernement*,⁵¹ y en *Il Grande Brivido*,⁵² mientras que en su epistolario, *Selected letters of A. K. Coomaraswamy*, invita a su amigo, Martin D'Arcy —sacerdote católico y futuro provincial de los jesuitas de Inglaterra— a leer *Rebelión contra el mundo moderno*,⁵³ y apunta un juicio de Evola, en una carta de 1941 al diario londinense *New English Weekly*.⁵⁴

En la revista fundada y dirigida por el notable poeta indio Rabindranath Tagore, *The Visva-Bharati Quarterly*, Coomaraswamy publica, en 1940, la traducción —hecha por su esposa, Luisa Runstein, y que firma con el pseudónimo de Zlata (o Xlata) Llamas— de un capítulo de *Rebelión*, titulado “Hombre y mujer”, traducción que se convirtió en el primer escrito evoliano publicado en el área cultural anglófona.⁵⁵ Coomaraswamy añade algunas notas explicativas al texto⁵⁶ y redacta una breve presentación, lo que representa su único comentario orgánico —y elogioso— de la obra de Evola, aunque apunta dos objeciones. Critica al estudioso italiano por haber subrayado, inoportunamente, la pertenencia de Freud al pueblo hebreo, y por haber sobrevalorado el papel de la función real respecto de la sacerdotal, invirtiendo también, con la finalidad de apoyar sus tesis, el significado de una nota del texto hindú *Aitareya Brahmana*. Esto no le impide presentar *Rebelión* como un libro fundamental y esencial, apropiado tanto para el estudiante de antropología como para el indólogo.

La segunda crítica y que resulta complementaria a una similar hecha por Guénon, es la que ya se había delineado antes, y en la que se enmarca el contexto de las relaciones entre la casta sacerdotal y la guerrera. Las argumentaciones de Coomaraswamy concernientes a la traducción son indiscutibles, debido a su autoridad y a su perfecto conocimiento de la lengua en la que están escritos los textos sagrados hin-

dúes, por lo que constituyen una utilísima puntualización. La nota de la dirección de la revista, que aparece como apéndice al escrito de Coomaraswamy, refleja el pensamiento de Tagore sobre el “tradicionalismo” como concepción del mundo, y demuestra las notables diferencias entre las ideas del poeta indio —quien compartía muchos aspectos de la modernidad— y el de Evola (y de Coomaraswamy, ligado con Tagore sólo por una antigua amistad).

Podría parecer extraño que Evola no haya citado esta traducción al inglés, ya de por sí significativa, ni el elogioso escrito que la presenta, tanto más porque refiere los juicios expresados por un hombre de cultura a quien consideraba fundamental en su libro (caso análogo también a la omisión de la reseña escrita por Eliade). Recordemos que después de la guerra, Evola no pudo restablecer los contactos con Coomaraswamy, ya que este último murió en 1947, cuando el estudioso italiano se encontraba aislado en una clínica austriaca debido a la parálisis de sus extremidades inferiores producida por un bombardeo del que fue víctima en Viena.

Recientemente, Renato del Ponte publicó once cartas escritas por Guénon a Evola entre 1930 y 1950,⁵⁷ que proporciona alguna información que antes se desconocía. En la carta enviada el 28 de febrero de 1948 el estudioso francés escribe:

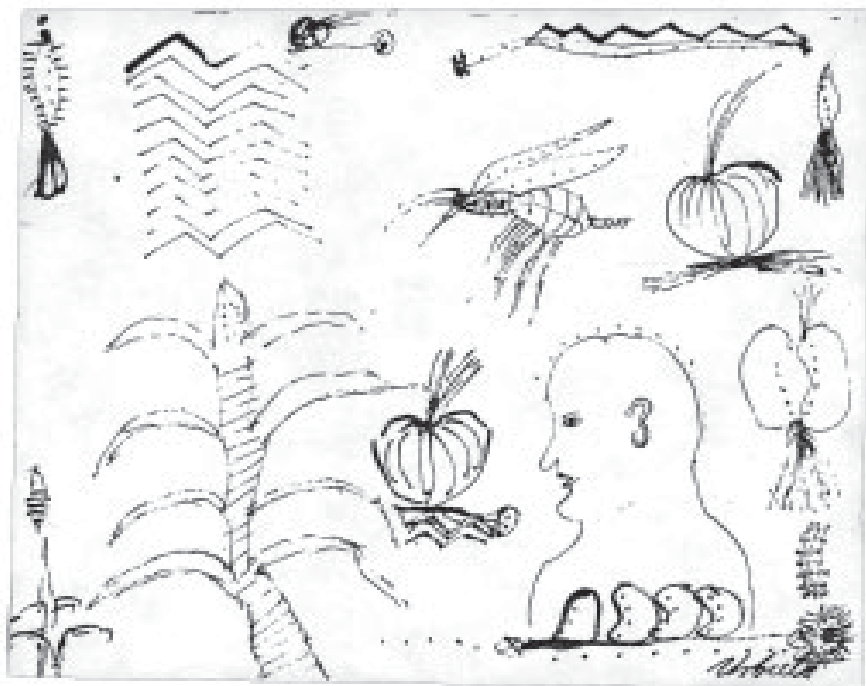
Creo que ciertamente conoce la obra de Coomaraswamy, toda o al menos en parte; pienso que se enteró que su

esposa había traducido algo de usted (me parece recordar que fue un capítulo de *Rebelión contra el mundo moderno*), que apareció poco antes de la guerra en el *Visva Bharati Quarterly*.⁵⁸

Por lo que Evola conoció, al menos mediante Guénon, esta traducción inglesa, en donde se refiere de un modo muy vago a la revista, sin proporcionar la fecha precisa ni el lugar de edición, pero, salvo información recibida de otros y todavía no documentada, tal vez siempre ignoró que Coomaraswamy había comentado positivamente su libro. Algunos (quizás el mismo Guénon, quien le había enviado a Evola en 1949 algunos consejos sobre las modificaciones que debía hacer a *Rebelión* a la luz de su reedición) le debieron haber hecho la misma crítica de Coomaraswamy sobre la cita errónea del texto hindú *Aitareya Brahmana*, cita que desapareció en las siguientes reelaboraciones del libro: de hecho, en la segunda edición de *Rebelión*⁵⁹ ya no se encuentran huellas de esa frase, y que hemos apuntado con la finalidad de hacer más comprensible la enmienda enunciada por Coomaraswamy:

Ahora la referencia está llena de significado, siempre debido a la misma idea. En la India, con frecuencia sucede que la función específicamente sacerdotal se confiaba a una persona distinta del rey, a un sacerdote que dependía del rey, que es el *purohita*. El *purohita* —llamado *vien*— protege sobrenaturalmente la vida y el dominio de su soberano: es como un fuego poderoso que lo rodea. El rey, consagrado y unido a su *purohita* —añade— logra la finalidad suprema de la vida, no muere de nuevo, es un triunfador. Ahora bien, en cuanto a que el rey debe venerar al *purohita*, éste —el sacerdote— está sólo frente al rey como una mujer frente al hombre. El rey, al establecerlo, pronuncia de hecho la misma fórmula tradicional que utiliza el esposo cuando está a punto de poseer a su esposa: “Yo soy aquello, tú eres esto, esto eres tú, aquello soy yo —yo soy el cielo, tú eres la tierra”.⁶⁰

A veces, el sacerdote pronuncia estas palabras volviéndose al rey. Pero más allá de algunos puntos criticables, inherentes a la complejidad de la reseña que presentamos (en especial los de Guénon y de Coomaraswamy), es evidente que el gran fresco del mundo de la tradición trazado por Evola



mantiene plenamente su dignidad y su compleja coherencia de acuerdo con las ideas a las que explícitamente se refiere: *Rebelión* expresa un “punto de vista” legítimo propio de un occidental de alma premoderna, totalmente romana en el sentido espiritual. Valen para él las palabras de Georges Vallin,⁶¹ referidas en un contexto más amplio —más que las diferencias parciales entre las distintas doctrinas sapienciales—, pero en cierta medida análogas a lo que Evola veía en otros exegetas de la tradición, todos ellos vinculados, en ciertos aspectos, a ambientes histórico-culturales específicos.

El arraigamiento de la perspectiva metafísica en una tradición espiritual determinada conlleva una diferencia en los modos de su formulación o de su expresión doctrinal,

Notas

¹J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, Hoepli, 1934. Para consultar algunas de las reseñas véase la bibliografía de *Scritti orientativi e critici sul pensiero e l'opera di Julius Evola* contenida en el *Omaggio a Julius Evola*, a cargo de G. de Turrís, Roma, Volpe, 1973, que permite apreciar la resonancia de *Rivolta* en Italia antes de los años setenta, época en la que la conspiración del silencio —fascista primero, antifascista después— que rodeaba su pensamiento comenzó paulatinamente a debilitarse. No hay que olvidar la atenta lectura —positiva y con escasas reservas— que hizo el gran abogado penalista Francesco Carnelutti cuando apareció la segunda edición (Bocca, 1951), y que publicó en su libro *Tempo perso*, Bologna, Zuffi, 1952, pp. 243-248.

²Esto lo admitía el propio Evola en su autobiografía intelectual, *Il Cammino del Cinabro* (Milán, Scheiwiller, 1963, p. 148).

³Reseña aparecida en *Uomini, paesi, idee*, Milán, Bompiani, 1937, reimpresso en el *Omaggio a Julius Evola*, pp. 71-75.

⁴Véase C. Boutin, *Politique et Tradition. Julius Evola dans le siècle (1898 - 1974)*, París, Kimé, 1992 y P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano, Sear, 1993.

⁵Nos referimos a los artículos evolianos aparecidos en revistas como, por ejemplo, *Critica Fascista* (V, 15 de diciembre de 1927) y *Vita Nova* (III, noviembre de 1927) y al texto *Imperialismo pagano* (Todi-Roma, Atanor, 1928), cuya idea anticristiana expresada en artículos anteriores y en otros trabajos análogos se presentaba en forma más completa y orgánica. Acerca de la polémica con el mundo católico italiano, emprendida desde los primeros escritos evolianos, véase el apéndice a *Imperialismo pagano*. Para las durísimas reacciones que provinieron desde fuera véase los dos artículos “Un satanista italiano” y “El fascista Evola y la misión trascendental de la Iglesia”, ambos escritos por monseñor Jouin para la *Revue Internationale des Sociétés*

preservando, sin embargo, la unidad y la identidad profunda en las que nos permite colocarla en los límites de una óptica particular.⁶²

En el texto de Evola encontramos una síntesis original que logra, plenamente, poner de manifiesto la unidad trascendente en la multiplicidad del mundo fenoménico: lo múltiple y lo Uno, devenir y ser, dos realidades armonizables sólo en la visión “tradicional”, como lo ha revelado, entre otros, Agnes Arber.⁶³

Se podría afirmar, por lo tanto, que la inevitable parcialidad de la obra evoliana, inherente a la “especificidad” de la dimensión de la que forma parte el hombre, refleja admirablemente la totalidad. •

Secrètes, aparecidos, respectivamente, en los números XVII, 4 de 1928, y XVIII, 2 de 1929.

⁶*Erhebung wider die moderne Welt*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1935.

⁷Véase *La filosofía*, a cargo de P. Rossi, Turín, UTET, 1995, 4 vols. En el cuarto volumen, dedicado a las corrientes filosóficas modernas, donde se analizan los argumentos del marxismo, la fenomenología y el idealismo, se encuentra también el tradicionalismo, a cargo de Michela Nacci, que en ese tiempo era estudiosa de los pensadores de la crisis. Se puede observar que el tradicionalismo esotérico no es asimilable a las diversas filosofías profanas, de impronta individualista, pero, más allá de este problema, permanece como un nuevo evento que se evidencia. De hecho, por primera vez, un equipo académico reconoce la densidad doctrinaria y la dignidad intelectual de un grupo de autores, Evola en particular, de quien analiza específicamente la propia *Rebelión contra el mundo moderno*.

Aunque Nacci considera al estudioso italiano como alguien mucho menos “original” que Guénon, se abstiene de demonizarlo bajo cualquier circunstancia. De hecho, demuestra cómo el viejo lugar común que lo calificaba de “barón negro”, racista y teórico de los terroristas de extrema derecha, fue en realidad un miserable expediente instrumental (argumentación *ad hominem*) para ocultar su verdadero valor intelectual, desacreditando más bien a la persona (véase. G. de Turrís, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Roma, Mediterranee, 1997).

⁸Debe observarse que los comentarios más recientes sobre Evola sólo citan las reseñas de Benn y Guénon (tal es el caso de Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito*, Milán, Terziaria, 1994, pp. 140-142), lo que demuestra la escasa información sobre el tema, por lo que he traído de nuevo a cuenta las de Eliade y Coomaraswamy junto a las otras más conocidas. Las reseñas fueron publicadas por quien esto suscribe en la revista *Diorama letterario* de Florencia, en los fascículos 120 de

noviembre de 1988 y 145 de febrero de 1991, respectivamente, con la finalidad de que estén disponibles para quien quiera documentarse en serio.

⁹Véase, por ejemplo, la contribución del doctor Pierre Winter, médico residente de París, con el título “Cosa dovrebbe essere una medicina tradizionale”, en *Medicina oficial y medicina herética*, a cargo de A. Carrel, Milán, Bompiani, 1950, pp. 365-411. Sobre la línea de pensamiento “guenoniana” encontramos también al más famoso acupunturista francés, el doctor Jacques André Lavier (*Medicina china, medicina total*, Milán, Sugar Co, 1974, y *La acupuntura china*, Roma, Mediterranee, 1995).

¹⁰J. Evola, *Il cammino del cinabro*, pp. 73, 81, 150-152, para las referencias principales.

¹¹Sobre Arturo Reghini (1878-1946) y el ambiente en el que operó, señalamos: R. Del Ponte, *Il Movimento Tradizionalista Romano*, Scandiano, Sear, 1987, y M. Rossi, “L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli Anni Venti: *Atanor* (1924) e *Ignis* (1925)”, en *Storia Contemporanea*, XVIII, 3, 1987. Para un conocimiento directo de sus escritos, puede ser una buena introducción, A. Reghini, *Paganesimo, Pitagorismo, Massoneria*, Furnari: Mantinea, 1986.

¹²A parte de su *Rivolta contro il mondo moderno*, apuntamos otras reseñas de Guénon escritas sobre libros de Evola: *La Tradizione ermetica* (en *Le Voile d'Isis*, abril de 1931 —traducción italiana en *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma, Mediterranee, 1973); de *Il Mistero del Graal e Il Mito del Sangue* (ambas aparecidas en *Études Traditionnelles*, abril de 1937 —traducción italiana y comentarios de A. Grossato en *Futuro Presente*, 6, 1995).

¹³Aparecido en *Le Voile d'Isis*, mayo de 1934.

¹⁴Véase el ensayo “Autorità spirituale e potere temporale”, en *Introduzione alla Magia*, Roma, Mediterranee, 1971, vol. III, p. 357.

¹⁵*Bṛhad-āraṇyaka-upanishad*, texto II (en particular, también: I, 14-15) y *Chandogya-Upanishad*, textos VII y VIII.

¹⁶R. Guénon, *La crisi del Mondo Moderno*, Roma, dell'Ascia, 1953, p. 31.

¹⁷*Idem.*

¹⁸R. Guénon, *Forme tradizionali e Cicli cosmici*, p. 61.

¹⁹R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Turín, Studi Tradizionali, 1965, p. 167, nota 1, y P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, París, Les Éditions Traditionnelles, 1958, p. 112. Sobre este punto resultan muy interesantes las noticias dadas por Marco Pallis en su artículo “A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon”, en *Studies in comparative religion*, XII, 3-4, 1978. Pallis, profundo conocedor del budismo, cuando decidió en 1939, junto con Richard Nicholson, traducir al inglés la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes y El hombre y su devenir según el Vedanta*, consiguió, con ayuda de Coomaraswamy,

que los capítulos y pasajes sobre el budismo que habían juzgado anti-tradicionales fueran modificados por el propio Guénon para la versión inglesa. De Pallis véase también “René Guénon et le Bouddhisme”, en *Études Traditionnelles*, julio-noviembre de 1951.

²⁰J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Roma, Mediterranee, 1995.

²¹S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente*, Roma, Ubaldini, 1995.

²²*Ibid.*, pp. 264-5.

²³J. Evola, *The doctrine of awakening*, Londres, Luzac and Co., 1951.

²⁴*Ibid.*, p. IX.

²⁵S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente*, p. 265. Del mismo autor véanse también los tres artículos sobre Evola y Musson-Nanavira, traducidos en la publicación mensual budista italiana *Paramita* (63 y 64, 1997, y 65, 1998). Según Batchelor, existían muchos puntos en común de su concepción del budismo entre el estudioso italiano y su traductor inglés.

²⁶J. Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 158.

²⁷Sobre la vida y la obra de G. Benn, véase el excelente ensayo de A. de Benoist, “Presenza di Gottfried Benn”, en *Trasgressioni*, v, 12, 1990. Evola y Benn sostuvieron correspondencia epistolar desde 1930 (de Benoist, p. 84).

²⁸Sobre la revolución conservadora, remitimos al lector a A. Romualdi, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Roma, de L'Italiano, 1981, y A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice*, Nápoles, Akropolis, 1990.

²⁹J. Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 149. Desde ese momento comenzó a tejer un enjambre de relaciones con diversas personalidades del mundo alemán. Hace no mucho tiempo, Ernst Jünger recordaba, en una entrevista a Gennaro Malgieri, sus encuentros con Evola: “Había ido un par de veces para encontrarme en Alemania, y mantuve con él una prolongada correspondencia. Evola sostenía la importancia del mito y su supremacía sobre la historia: esto era el dato más interesante de nuestra afinidad” (*Il Secolo d'Italia*, 1° de noviembre de 1986). Véase también A. Gnoli y F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Junger*, Milán, Adelphi, 1997, p. 103, en donde asegura nunca haberse encontrado personalmente con Evola.

³⁰“Sein und Werden”, en *Die Literatur*, XXXVI, 1934-1935. Este ensayo aparece también en las *Obras completas* de Benn publicadas por Limes Verlag en Wiesbaden, 1958-1961, tomo IV, p. 251. Este es “el último texto en prosa publicado bajo el Tercer Reich” de Benn, a quien el régimen le prohibió publicar cuando sus ideas resultaron incompatibles con la ideología nacionalsocialista (L. Richard, *Nazismo e cultura*, Milán, Garzanti, 1982, p. 280). Recientemente se han tenido nuevas y relevantes pruebas sobre el interés de Benn por *Rebelión contra el mundo moderno*. El estudioso Francesco Tedeschi ha recuperado en los Archivos Literarios Alemanes del Museo Nacional Schiller (Departamento de Manuscritos) tres cartas de Evola dirigidas a Benn, y que fueron publicadas y comentadas por Gianfranco

de Turrís en el boletín mensual *Percorsi* (año II, mayo de 1998). Las primeras dos son particularmente interesantes, y señalamos sobre todo la de 1934. En ésta, del 20 de julio, el tradicionalista italiano le solicita a Benn el favor de revisar la versión alemana de *Rebelión contra el mundo moderno*, hecha por una persona de apellido Bauer, a quien se debe también la traducción de *Imperialismo pagano*, porque lo consideraba la persona más calificada absolutamente para una tarea tan importante. Y escribía: “[...] para mí es de la mayor importancia que la traducción sea lo más exacta posible a las ideas presentadas en el original”, y concluía: “Me tomo la libertad de volver a usted, en virtud de la absoluta competencia que, a mi juicio, posee sobre estas temas, y por el grandísimo conocimiento e inteligencia sobre las tradiciones que nos relacionan”. En la siguiente carta, del 9 de agosto, Evola hace referencia a la respuesta positiva de Benn, enviada el 27 de julio, y le agradecía cálidamente por haber aceptado revisar la traducción de *Rebelión*. No existe una confirmación de que esto haya pasado, ni Evola menciona este hecho en otra carta, la tercera encontrada en el archivo, y que le envió a Benn en 1955. Pero los datos a nuestra disposición inducen a creerlo así. Podemos estar casi seguros que el poeta alemán contribuyó posteriormente, así sea mediante un empeño “silencioso” pero eficaz y calificado, a la difusión de la obra evoliana en Alemania.

³¹Véase su compilación de poesías *Morgue*, Turín, Einaudi, 1971.

³²F. Masini, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Padua, Marsilio, 1968, p. 60.

³³G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Milán, Adelphi, 1992, pp. 89-125.

³⁴*Ibidem*, p. 102.

³⁵*Ibidem*, p. 207.

³⁶Esto escribe Ferruccio Masini en su prefacio a G. Benn, *Après lude*, Milán, All'Insegna del Pesce d'Oro, 1963, p. 13.

³⁷G. Benn, “Discurso per Stefan George” (1934), también recopilado en *Lo smalto sul nulla*, pp. 163-176. La segunda parte de este escrito apareció en traducción italiana bajo el título “Epoca che viene, epoca della forma”, en el *Diorama Filosofico*, en la página especial del diario *Regime Fascista* (2 de mayo de 1934), que estaba bajo la dirección de Evola (y que se reproduce también en la compilación *Diorama Filosofico*, al cuidado de M. Tarchi, Roma, Edizioni Europa, 1974, pp. 63-66). Hay que señalar que la referencia a Alfred Rosenberg desapareció en la edición de la posguerra reimpressa por Adelphi (*Diorama Filosofico*, p. 64 y *Lo smalto sul nulla*, p. 173).

³⁸G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, p. 161. Benn hace referencia al capítulo “Il mito delle Due Aquile” de la edición alemana, revisada y ampliada, de *Imperialismo pagano* (Leipzig, Armanen-Verlag, 1933, que más tarde fue publicado en italiano en 1991 bajo el sello del Centro de Estudios Tradicionales de Treviso).

³⁹Mircea Eliade es un autor muy conocido, pero algunos aspectos de su vida y ciertas relaciones de tipo cultural e ideológico frecuente-

mente han sido ocultadas a propósito. Claudio Mutti, al analizar el compromiso político de algunos intelectuales rumanos de los años treinta, entre otros de Émil Cioran, ha demostrado inequívocamente que Eliade se adhirió a la Guardia de Hierro (véase *Le penne dell'Arcangelo*, con un extenso prefacio de P. Baillet sobre la doctrina de la acción del Movimiento Legionario Rumano, Milán, Barbarossa, 1994).

⁴⁰M. Eliade, *Les Moissons du Solstice. Memoire II 1937-1960*, París, Gallimard, 1988, pp. 153-4 (traducción Italiana de Jaka Book, Milán, 1995).

⁴¹M. Eliade, *Fragments d'un journal. II 1970-1978*, París, Gallimard, 1981, p. 192. Algunas cartas de Evola a Eliade aparecen en *Mircea Eliade e l'Italia*, compilación a cargo de M. Mincu y R. Scagno, Milán, Jaka Book, 1986. Sobre la relación Evola-Eliade véase también el ensayo de G. de Turrís, *L'“Iniziato” e il Professore*, en *Delle rovine ed oltre*, Roma, Pellicani, 1995, y a P. Baillet, “Julius Evola et Mircea Eliade (1927-1974): une amitie manquee”, en *Les Deux Etendards*, I, 1, 1988.

Hay que recordar que Eliade demostró un claro aprecio por Evola también después de la segunda guerra, y citó algunos textos como *La doctrina del despertar* o *La tradición hermética*; siempre reconoció la validez de las investigaciones evolianas en el campo de las doctrinas sapienciales.

⁴²M. Eliade, *Les Moissons du Solstice...*, p. 153.

⁴³J. Evola, “Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea”, en *Bilychnis*, XXX, 11, 1927; también aparece recopilado en J. Evola, *I Saggi di Bilychnis*, Padua, Edizioni di Ar, pp. 67-90.

⁴⁴*Cuvântul*, III, 1° de dicembre de 1927. En este artículo, Eliade habla de Evola como un autor bien conocido por él, pues menciona la revista *Ur* y refiere distintas tesis que habitualmente trata el estudioso italiano, cuyo ensayo sobre el ocultismo demuestra, a su parecer, “comprensión del problema [...] claridad, originalidad” (agradezco al profesor Roberto Scagno por haberme proporcionado una copia del artículo, y a Cristina Dascalu por la traducción).

⁴⁵Un testimonio parcial de tal interés se puede encontrar en *Fragmentarium*, París, de l'Herne, 1989. Se trata de una compilación de artículos aparecidos en los años treinta principalmente en *Vremea*, y que fue hecha por el mismo autor. Desafortunadamente, es evidente la censura selectiva de los artículos que, en cierto modo, resultaban “embarazosos” para Eliade. Sobre los intereses de orden “tradicional” del propio Eliade, al menos a fines de los años cuarenta, se puede señalar un testimonio que R. Guénon expresa en una carta del 26 de septiembre de 1949: “Eliade [...] está casi enteramente de acuerdo con la idea tradicional, pero no quiere hacerlo demasiado evidente en lo que escribe, porque teme entrar en colisión con las concepciones oficialmente aceptadas; esto genera una mezcla bastante desagradable [...] esperamos, por lo tanto, algún estímulo que con-

tribuya a hacerlo menos tímido” (en J. Robin, *René Guénon Testimone della tradizione*, Catania, Il Cinabro, 1993, p. 10).

⁴⁶J. Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 152, y M. Eliade, *Fragments d'un journal...*, p. 193. En ambos casos, los autores describen el episodio de manera análoga, pero los dos proporcionan un año equivocado: Evola da 1936, Eliade 1937. De hecho, los artículos escritos por Evola después de su viaje a Rumania —donde conoció al jefe del Movimiento Legionario, Corneliu Codreanu— demuestran que el encuentro tuvo lugar en marzo de 1938 (véase “La tragedia della Guardia di Ferro romana: Codreanu”, en *La Vita Italiana*, XXVI, diciembre de 1938). Casi todos los artículos evolianos sobre el tema fueron recopilados por C. Mutti en J. Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1996.

⁴⁷*Vremea*, VIII, 382, 1935.

⁴⁸Para una ubicación del autor, en especial como estudioso del arte tradicional, véase G. Marchianò, *L'armonia estetica*, Bari, Dedalo, 1974, pp. 56-94. Para un estudio más introductorio sobre su vida y su obra, véase G. Monastera, “Ananda K. Coomaraswamy: dall'idealismo alla Tradizione”, en *Futuro Presente*, II, 3, 1993.

⁴⁹R. Lipsey, *Coomaraswamy: His life and work*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

⁵⁰A. K. Coomaraswamy, *What is Civilization?*, Great Barrington, Lindisfarne Press, 1989, p. 123.

⁵¹A. K. Coomaraswamy, *Autorità spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement*, Milán, Archè, 1985, p. 10 (traducción francesa de *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942).

⁵²A. K. Coomaraswamy, *Il Grande Brivido*, Milán, Adelphi, 1987, pp. 236 y 240 (traducción italiana de *Traditional Art and Symbolism*, Princeton, Princeton University Press, 1977).

⁵³*Selected Letters of A. K. Coomaraswamy*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 138.

⁵⁴*Ibid.*, p. 421. En la misma revista, así como en otros casos, Coomaraswamy se refiere positivamente a Evola (p. 364).

⁵⁵*The Visva-Bharati Quarterly*, vol. V, parte IV, Nueva Serie, 1940. Junto al texto de Evola, encontramos ensayos de Tagore (“Satyam”), de Nehru, el futuro primer ministro de la India (“La India en una unión federal de naciones”), de Kripalani (“Educación con base en la filosofía india gandhiana” y “Democracia y no-violencia”) y de otros personajes destacados de la cultura y de la política india de la época.

⁵⁶Se trata de diez notas, adicionales a las anotaciones evolianas, con el estilo de Coomaraswamy, para quien cualquier afirmación de orden tradicional siempre debe ser clara, bien documentada y con citas textuales. Sólo en un caso, Coomaraswamy también integra lo que afirma Evola, y corrige ligeramente su contenido. Se trata del pasaje donde el estudioso italiano afirma que la “dedicación” absoluta y amorosa es típica de la mujer única frente al hombre: esto, según

Coomaraswamy, es verdadero dentro de los límites en los que el esposo constituye para la esposa “el símbolo de Dios”. Pero a su vez, bajo el perfil tradicional, el hombre asume también una función “femenina”, al tributar amor con dedicación total, sin que esto comporte ninguna degradación, a diferencia de lo que Evola da a entender. El hombre, sin embargo, no puede considerarse *con-centrado*: la “suficiencia interna” de la que se habla en *Rebelión* es un hecho relativo que no se puede absolutizar.

⁵⁷R. Guénon, *Lettere a Julius Evola*, a cargo de R. del Ponte, Borzano, Sear Edizioni, 1996.

⁵⁸*Idem.*

⁵⁹J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, Bocca, 1951.

⁶⁰J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, edición de 1934, p. 105.

⁶¹El francés G. Vallin (1921-1983), autor de notable densidad cultural y estudioso de la metafísica, cercano a las posiciones guenonianas, enseñó filosofía durante mucho tiempo en la Universidad de Nancy II. Sus estudios comparativos sobre ambos contextos tradicionales —los de Oriente y los de Occidente— merecen más atención de la que lamentablemente han tenido hasta hoy. Su nombre, desconocido en Italia, nos recuerda un destino de olvido similar al de Ada Somigliana (1900-1990), cuyos certeros análisis —también de tipo comparativo, dedicados a las relaciones entre el pensamiento de los sabios de la Grecia antigua, como Heráclito, y la especulación hindú— han sido penosamente ignorados por la mayoría de los especialistas.

⁶²G. Vallin, *La perspective metaphysique*, París, Dervy-Livres, 1977, p. 84. Con base en lo dicho, la mejor manera de leer *Rebelión contra el mundo moderno* debería hacerse mediante un estudio comparativo de textos que tocan aspectos análogos, pero pensados desde perspectivas parcialmente diversas, como las que encontramos, por ejemplo, en *La crisi del mondo moderno* de Guénon (Roma, Mediterranee, 1969) y *L'uomo e la certezza* de F. Schuon (Turín, Borla, 1967), así como también en *Ancient beliefs and modern superstitions* (Cambridge, Quinta Essentia, 1991) y *The Eleventh Hour* (Cambridge, Quinta Essentia, 1987) de M. Lings.

⁶³A. Arber, *Il molteplice e l'Uno*, Roma, Astrolabio, 1969. En su vasta producción, en parte influida por el pensamiento de Guénon y Coomaraswamy, la inglesa A. Arber (1879-1960), insigne botánica, naturalista y también estudiosa de metafísica y religión, ha abundado en una visión holista y goethiano-arquetípica, muy problemática, de la filosofía de la naturaleza y de de la ciencia. Véase *L'occhio e la mente* (Florenca, Vallecchi, 1991) y *The natural philosophy of plant form* (Cambridge, 1950).

Los textos de las reseñas de Guénon, Benn, Eliade y Coomaraswamy fueron publicados en una edición reciente de *Rivolta contro il mondo moderno* (Roma, Mediterranee, 1998).