



**JULIUS
EVOLA
MEDITACIONES
DE LAS
CUMBRES**

Precedido de Introducción a Julius Evola
de Philippe Baillet

ediciones
nueva
república

Párrafos previos del editor

Si concebí EDS. NUEVA REPÚBLICA, en su día, como un *proyecto colectivo* del que sólo era *cabeza visible*, el «golpe» del pasado 8 de julio ha servido para confirmar de manera fehaciente que esta idea era acertada.

Ha sido —no lo oculto— un verano difícil. Sin embargo, la *comunidad* existente entre colaboradores, amigos, clientes y quien estos párrafos escribe, ha dado su fruto en forma de alud de solidaridad, que no ha dejado de sorprenderme gratamente. Al menos moralmente, bien podríamos decir que, de todo este embrollo, hemos salido bien parados.

Con las esposas en mis muñecas, sumergido en una situación que por prudencia no me atrevo a calificar, y mientras los *Mossos d'Esquadra* —la policía autonómica catalana— se llevaban miles y miles de volúmenes en sus furgonetas, rondaban mi cabeza dos obsesiones: mi familia y la inmediata normalización de la editorial. Para quienes se hayan divertido con mi detención y esperen *grandes cosas* de mi procesamiento, tan sólo decirles que este cesto está sobrado de mimbres... Podré estar al frente o en la retaguardia, planificando y dirigiendo o pegando sellos de correos, en Cataluña —*la meva terra*— o fuera de ella, se llamará NUEVA REPÚBLICA u operará bajo otra denominación, pero el horizonte de la editorial —que nadie lo dude— está muy lejos de haberse disuelto como un azucarillo en el café.

El objetivo, pues, durante estas calurosas y atareadas semanas no ha sido otro que huir de toda verborrea victimista y *reconstruir la acción*; esto es, volver a lo nuestro, volver a editar. Y lo hemos —digo bien: hemos— conseguido dos meses después, agosto de por medio. ¿Con qué título íbamos a dar ese paso? De la media docena de los disponibles para el relanzamiento, *Meditaciones de las cumbres*, de Julius Evola, era el más oportuno.

Oportuno, porque no habíamos editado nada hasta aquí de quien, sin duda, consideramos un *maître à penser*. Oportuno, porque este título, editado en castellano por vez primera hace la friolera de un cuarto de siglo, hacía demasiados años que se había convertido en un texto inencontrable y, por tanto, inaccesible para la generación que sigue nuestros pasos. Oportuno, al fin, porque no creemos que haya mejor *antídoto* contra las dificultades y los reveses que ese espíritu de *khsatriya* que impregnó la vida e informa la obra de Evola.

Meditazioni delle vette —su título original en italiano— fue editado por vez primera en 1974 por ED. DEL TRIDENTE, de La Spezia, y se trata de una compilación realizada por Renato del Ponte, discípulo y estrechísimo colaborador de Evola. Dicho volumen tuvo reediciones en 1979 y 1986. En 1997 fue reeditado por SEAR, de Borzano, y este verano de 2003 apareció la última de la mano casa editora italiana MEDITERRANEE. Para esta reedición en nuestro idioma hemos empleado, con unas correcciones apenas perceptibles, el mismo texto —la impecable traducción de Joaquim Bochaca— que en 1978 vio la luz de la mano de la mítica editora barcelonesa NUEVO ARTE THOR; esto es, la basada en la primera edición italiana de 1974.

Ante la necesidad de un texto introductorio no tuvimos dudas y nos hemos servido de una soberbia, extensa y densa *Introducción a Julius Evola*, obra de Philippe Baillet —traductor al francés, entre otros muchos trabajos de Evola, precisamente de

Meditaciones de las cumbres—, texto publicado en castellano por la desaparecida EDS. ALTERNATIVA, a la que nunca agradeceremos lo suficiente sus improbables esfuerzos, en la década de los ochenta, por a dar a conocer al insigne romano en nuestro país, particularmente en los ambientes radical-patrióticos.

Las páginas que siguen no son el fruto de frías especulaciones intelectuales o espirituales. Evola, en efecto, practicó durante las décadas veinte y treinta el alpinismo a un alto nivel. El hecho de que este volumen sea considerado un *clásico* dentro de la llamada *literatura de montaña*, es prueba suficiente de la autoridad del maestro también en este ámbito. Pero, obviamente, no todo queda aquí: *Meditaciones de las cumbres* es, por encima de magnífica *literatura de montaña*, un excelente antídoto contra, para emplear las mismas palabras que Evola, «los demonios de la metrópoli que petrifican cualquier tipo de vida, ahogan cualquier respiración, y contaminan todas las fuentes». Ni rastro en las páginas que siguen, pues, de *ecologismos lavaconciencias*, *amores a la naturaleza* impregnados de banalidad *humanista*, o anestésicas porquerías yanquis tipo *New Age*. *Meditaciones de las cumbres* conforma un haz de textos sin concesiones a lo *ideológicamente correcto*: hiperbóreo, difícil, profundo, duro, con aristas y donde la primacía de la acción —en el plano exterior— y la ascensión a la sobrehumanidad —en el plano interior— son más que evidentes, pues no en vano —dirá Evola— «la montaña enseña el silencio, aparta de la cháchara, de las palabras inútiles, de las inútiles y exuberantes efusiones».

JOAN ANTONI LLOPART

Barcelona, 8 de septiembre de 2003

Introducción a Julius Evola

Philippe Baillet

LA BÚSQUEDA DEL ORDEN

En la vida de Evola

Julius Evola nació en Roma, en el seno de una vieja familia patricia y cristiana, el 19 de mayo de 1898.

Desde la adolescencia se manifestaron en él dos disposiciones fundamentales, dos predisposiciones, deberíamos decir, pues Evola parece atribuirles un origen prenatal. La primera es un impulso hacia la trascendencia, y un cierto distanciamiento respecto a lo humano, cuya contrapartida negativa durante su juventud, fue una relativa insensibilidad y frialdad en el alma, no exenta de desviaciones pseudomísticas. La segunda predisposición es la de *khsatriya*, de guerrero, la cual coloca a Evola en disposición de formular una afirmación desequilibrada del Yo y a exponer de manera especulativa una doctrina de potencia y autarquía. Pero fue también la base existencial que le hizo sentir como absolutamente evidentes, a pesar de su anacronismo, los valores y la realidad de otro mundo, el mundo de una civilización jerárquica, aristocrática y feudal. Por fin, le dio también el gusto por las posiciones netas, sin compromiso y esta especie de intrepidez intelectual coherente y lógica que se encuentra siempre en todas sus obras.

Y en lo que concierne a las influencias de orden intelectual, Evola, hacia los quince o dieciséis años, lee a Wilde, D'Annunzio y a dos autores escasamente conocidos que aún hoy siguen siéndolo; dos autores judíos, es preciso establecerlo para aclarar por anticipado el «antisemitismo» de Evola. Estos dos autores, que se suicidaron antes de cumplir los treinta años, son Michelstaedler y Otto Weininger. El segundo escribió un libro muy interesante sobre la sexualidad al que Evola se referirá más tarde en su *Metafísica del sexo*. Evola lee también a Stirner y a Nietzsche. La lectura de éste último refuerza su disposición de *khsatriya* y su revuelta contra el mundo burgués y su pequeña moralina.

Poco antes de la Gran Guerra de 1914-1918 y durante el principio de la misma, Evola se pone en contacto con Giovanni Papini, director de varias revistas bastante próximas al futurismo y, como él, bastante exhibicionistas y sin raíces profundas. Evola no será deudor de Papini salvo por el hecho de haberle dado a conocer las corrientes extranjeras del arte de vanguardia, así como a ciertos místicos, entre ellos Meister Eckhart. Aun rechazando completamente el chauvinismo propio de la corriente futurista, Evola participa en la Gran Guerra como oficial de Artillería, pero sobre el plano interior la experiencia bélica no le reportó nada nuevo, no habiéndose encontrado nunca en el curso de las hostilidades en momentos de grave peligro. De regreso a Roma, los años que siguieron fueron para él los de una grave crisis y Evola realiza entonces varias experiencias con drogas poco conocidas, experiencias que serán, por otra parte, las únicas de su vida. Las cosas empeoraron de tal forma que contempló incluso la posibilidad de suicidarse. Tenía entonces veintitrés años. Evitó finalmente el suicidio gracias a la lectura de un fragmento del *Majhima Nikaya*, una de las antologías del canon budista pali que provocó en él una especie de ruptura. El fragmento en cuestión decía: «Consideró el Nirvana como Nirvana y, ha-

biendo considerado el Nirvana como Nirvana, pensó: 'Nirvana', se identificó con el Nirvana, pensó como el Nirvana. Se dijo: 'El Nirvana es mío' y se regocijó con el Nirvana. ¿Y esto, por qué? A causa de su ignorancia te digo». Tras esta lectura Evola dice haber adquirido una firmeza capaz de resistir todas las crisis.

De este período datan igualmente la adhesión de Evola al dadaísmo, del que fue uno de sus principales representantes en Italia, así como sus producciones en el terreno artístico, bajo la forma de poemas y pinturas.

Evola estuvo atraído por el dadaísmo ya que no se trataba solamente de una tendencia entre otras del arte de vanguardia, sino más bien, según él, de una «visión general de la vida en la cual el impulso hacia una liberación absoluta de todas las categorías lógicas, éticas y estéticas se manifiestan bajo formas paradójicas y desconcertantes». Algunas palabras de Tristán Tzara, a quien conoció personalmente, encuentran en él cierto eco, como por ejemplo: «Buscamos la fuerza recta, pura, única, no buscamos nada más». Pero la atracción por el dadaísmo estaba indisolublemente ligada a la crisis que Evola atravesaba entonces. Pasada la crisis, murió en él algo de todo eso.

Al período artístico continuó el período especulativo y filosófico con dos libros sobre el «Individuo absoluto», período que va desde 1921 hasta 1927. Pero la atención de Evola se había fijado ya en las doctrinas sapienciales, sobre todo en las orientales. Publica una presentación del *Tao-Te-King*, de Lao-Tsé, entra en contacto con Jhon Woodrooffe, traductor de los *Tantras* hindúes, y escribe *El hombre como potencia* del que *El yoga tántrico*, publicado veinte años después, no será más que una profundización. Evola conoce también a Arturo Reghini, futuro colaborador del *El velo de Isis*, que le facilita ideas interesantes sobre la tradición romana y le pone en contacto con René Guénon. En 1928 aparece *Imperialismo pagano*, obra violentamente anticristiana, donde se encuentran expuestas las concep-

ciones sobre el *Imperium*. El libro, que alimentaba la esperanza, bastante quimérica, según reconoció el propio Evola, de actuar sobre las corrientes político-culturales de su tiempo, no tuvo prácticamente resonancia. La edición alemana de 1933 fue, por el contrario, mucho mejor acogida y muchos alemanes vieron en Evola, aunque de forma equivocada, al representante más conspicuo de una potente corriente cultural gibelina en el fascismo.

En 1927 se constituye bajo la dirección de Evola el *Grupo de Ur*. El nombre del grupo se había elegido como referencia al término griego *Pyr*, fuego, y también el sentido primordial y original, del prefijo *Ur*, en la lengua alemana. Durante tres años, el grupo publicará abundantes monografías sobre diferentes doctrinas tradicionales, extractos comentados como los de Kremmerz, Meyrink, Crowley y traducciones de textos tradicionales entre los que puede citarse el *Ritual Mithriaco del Gran Papiro Mágico de París*, el texto hermético de la *Turba Philosopharum*, etc. Todo será recopilado más tarde en los extensos tomos que fueron publicados bajo el título *Introducción a la magia en tanto que ciencia del Yo* y forma verdaderamente un conjunto singular de este género, tanto por la importancia de los materiales reunidos, como por la calidad de los diferentes estudios.

Hacia el fin de su segundo año de existencia, el grupo conoce una escisión de la que no se recuperará, escisión provocada por instigación de ciertos elementos que pretenden mantener en vida a la francmasonería, por entonces prohibida por el Régimen fascista. En cuanto a la cuestión discutida de saber si el *Grupo de Ur* revistió un carácter operativo, Evola responde que sí. Las instrucciones correspondientes a este carácter operativo fueron expuestas en algunas de sus obras.

Tras el cese de las publicaciones del grupo la materia esencial ya había sido, empero, tratada y Evola crea, en 1930, con algunos amigos, entre los cuales se encuentra Guido de Giorgio, muy apreciado por Guénon y que colabora también con él en *El*

velo de Isis, una revista mensual: *La Torre*. Se trata de una nueva intentona, tras la malograda de *Imperialismo pagano*, de influir positivamente en el ambiente político y cultural. En el editorial del primer número, Evola afirmará que ha sido creada para defender los principios que se encuentran más allá del plano político, pero que, aplicados sobre este plano, pueden dar lugar a un orden de diferenciaciones cualitativas; es decir, de jerarquía, también de autoridad y de *Imperium*, en el sentido más amplio del término, y añade también: «En la medida en que el fascismo sigue y defiende tales principios y en esta medida solamente nosotros podemos considerarnos como fascistas». Volviendo sobre esta cuestión en el número cinco, Evola precisa su posición: «No somos ni fascistas ni antifascistas. El antifascismo no es nada... el fascismo es muy poco... quisiéramos un fascismo más radical, más intrépido, un fascismo realmente absoluto, hecho de fuerza pura, inaccesible a todo compromiso...; con la experiencia de *La Torre* desearíamos probar que existe en la Italia fascista la posibilidad de expresar un pensamiento rigurosamente imperial y tradicional libre de cualquier servilismo, adherido a la pura voluntad de defender una idea».

Al expresar tan libremente sus posiciones, la revista no tarda en tener problemas con el poder político. Excepcionalmente —pues no era oportuno prohibir una revista abiertamente pro-fascista, por lo menos en su conjunto— el número tres fue suspendido por haber condenado la campaña demográfica entonces orquestada por el Régimen. Pero Evola debe enfrentarse muy pronto a la hostilidad declarada de los jefes del partido único. Él, que ha rechazado siempre adherirse a los escuadristas, veteranos combatientes callejeros contra los militantes izquierdistas, por ironías del destino es éste el único periodo de su vida en que deberá circular por Roma rodeado de guardaespaldas. Siguiendo las órdenes de las altas instancias del partido, todas las empresas de artes gráficas de Roma rechazarán imprimir la

revista de Evola, que cesará de aparecer el 15 de junio de 1930 tras haber publicado diez números.

La interrupción de la revista espolea a Evola a volver sobre sus trabajos personales y es en ese momento en el que comienza a escribir *Revolución contra el mundo moderno*. De este período data también *La tradición hermética*, publicado en 1931, y *Rostro y máscara del espiritualismo contemporáneo*, que aparecerá en 1932. Curiosamente, la segunda intentona abortada de *La Torre* va a reencarnarse en uno de los bastiones de la ortodoxia fascista. Evola se pone en relación con Roberto Farinacci, hombre que goza de cierto prestigio en el entorno de Mussolini y en quien Evola encuentra una especie de «santo protector». Farinacci dirige un diario *El Régimen fascista* y acepta que Evola disponga en él de una página especial reservada a la defensa y afirmación de los valores tradicionales. La colaboración durará de 1932 hasta el inicio de la guerra, y en *El Régimen fascista* Evola y sus colaboradores tendrán una tribuna asegurada. Entre otros, colaborarán Gonzague de Reynol, el Príncipe Kart Anton Rohan, el economista austriaco Othmar Spann, poetas judíos alemanes como Wolfskehl, del grupo de Stefan George, pero también —y esto merece ser subrayado— artículos traducidos por René Guénon y extractos de sus libros, primero bajo el pseudónimo de «Ignitus» y luego con su propio nombre.

En 1934 se publica *Revolución contra el mundo moderno*. La edición germana aparecerá un año después y recibirá una elogiosa acogida en los medios alemanes tradicionalistas: especialmente en la tendencia denominada «Revolución Conservadora» y en algunos círculos de la aristocracia. Un período de actividad intensa comienza entonces para Evola: viaja a Alemania y a diversos puntos de la Europa central, da conferencias, multiplica sus siempre interesantes entrevistas, entre ellas con Corneliu Codreanu, jefe del movimiento fascista rumano de la Guardia de Hierro, y con Mircea Eliade, entonces miembro de dicho movi-

miento y que se había interesado por el *Grupo de Ur*. Es igualmente el período durante el cual Evola elabora su doctrina de la raza, apoyándose en la división tradicional del hombre: *soma*, *psique* y *nous*. En 1937 aparece el libro *El mito de la sangre*, una historia del racismo desde sus formas antiguas hasta las teorías modernas de la antropología y de la genética, pasando por el estudio de precursores como Gobineau, Vacher de Lapogue, Chamberlain, etc. El primer libro sobre la cuestión es seguido, en 1941, por *Síntesis de la doctrina de la raza*, que expone de forma sistemática la concepción clásica de la «raza interior» o «raza del espíritu» en oposición al racismo moderno, exclusivamente biológico y de origen materialista. La raza se define, así, como una energía formadora, como un modo de ser válido en sí y para sí, y en la que se dice que el deber de un verdadero Estado sería precisamente ejercer una acción formadora y diferenciadora sobre el sustrato étnico del que recibe su empuje, en vistas a hacer surgir una elite auténtica, encarnada en un tipo humano superior, no sólo en el plano de la raza física exterior, sino sobre todo en el plano interior, a la manera de las antiguas aristocracias del mundo de la tradición.

Estos años de actividad no impiden a Evola continuar sus trabajos sobre las doctrinas tradicionales: en 1938 publica *El misterio del Grial*, luego, con algo de retraso a causa de la guerra, aparece *La doctrina del despertar*, considerada por muchos como la mejor exposición doctrinal del canon budista pali. Los dos últimos años de guerra, Evola los pasa en condiciones muy particulares. En el momento en que Italia se pasa a los aliados de la mano del traidor mariscal Badoglio, el 2 de septiembre de 1943, se encuentra en Ratenburgo, en Prusia, en el cuartel general de Hitler, en compañía de algunos antiguos jerarcas fascistas que habían abandonado Italia y es uno de los primeros que saludan a Mussolini una vez liberado del Gran Sasso por los comandos de Otto Skorzeny. En 1944, Evola vuelve a Roma, pero la ocu-

pación aliada le obliga a abandonar la ciudad. Afincado en Viena, insiste en su proyecto de escribir una *Historia secreta de las sociedades secretas*, trabajando sobre los numerosos materiales puestos a su disposición por las autoridades alemanas. Uno de los objetivos de esta obra, jamás concluida a causa de las circunstancias de la época, era demostrar, con documentos en la mano, la acción subversiva y antitradicional de la francmasonería, antes y después de 1789.

Y es en la capital austriaca, justo antes de la entrada de las tropas soviéticas en la ciudad, en abril de 1945, cuando sobreviene el accidente. En el curso de un bombardeo, Evola recibe un fragmento de metralla que le ocasiona una lesión en la médula espinal que tendrá como consecuencia la parálisis de los miembros inferiores. Es preciso añadir a este respecto, que Evola había tomado el hábito de circular normalmente bajo los bombardeos sin colocarse jamás a cubierto.

Tras haber pasado dos años en una clínica austriaca, Evola vuelve a Roma en 1948, donde se da de bruces con las ruinas, ruinas obviamente más espirituales que materiales. Sin embargo, los grupos de jóvenes formados en los duros combates de los últimos meses del fascismo, mantienen valientemente la antorcha, su obra es conocida en estos ambientes y para ellos escribe, en 1949, un pequeño opúsculo titulado *Orientaciones*, en donde indica las posiciones a mantener, política y espiritualmente. En 1953, aparece *Los hombres y las ruinas*, que puede ser considerada como la obra maestra del pensamiento político europeo tradicional. La obra contiene definiciones esenciales sobre la doctrina del Estado, el Imperio, la Autoridad, la primacía de lo político sobre la economía, del Estado sobre el *Demos*, el espíritu militar, la guerra oculta, etc. Este libro influirá ampliamente los cuadros de tendencia «dura» del Movimiento Social Italiano (MSI) y se puede decir, sin exagerar, que una parte de la renovación neofascista que conoce Italia desde

hace algunos años parece apoyarse sobre bases doctrinales sólidas facilitadas por la lectura y difusión de *Los hombres y las ruinas*.

En 1949 Evola inicia una serie de traducciones de sus obras al alemán: reúne y presenta extractos de los escritos de Jacob Bachofen, mitólogo del siglo XIX, traduce *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, y tres novelas esotéricas de Gustav Meyrink. En 1958, Evola publica *La metafísica del sexo*, seguido, en 1960, de un estudio sobre *El Trabajador*, obra maestra del gran escritor Ernst Jünger. Y es hacia 1961, cuando aparecerá *Cabalgar el tigre* que permanecerá como testamento espiritual de Julius Evola, aunque posteriormente haya editado *El fascismo visto desde la derecha*, libro complementario de *Los hombres y las ruinas* y *El arco y la clava*, una recopilación de ensayos diversos y artículos aparecidos antes y después de la guerra.

Es el mismo Evola quien ha dicho de *Cabalgar el tigre* que era su testamento, añadiendo en *El camino del cinabrio* a este respecto: «...bajo ciertos aspectos, refleja mi propia vida; las máximas y orientaciones que se han indicado son también las que yo me he esforzado en general en seguir a lo largo de mi propia existencia». En cierta manera, Evola, con este libro, riza el rizo volviendo a la posición de partida juvenil; es decir, a una negación radical del mundo actual y sus valores, aunque esta vez con el apoyo de cuarenta años de investigación.

Hasta el fin de su vida, continuó dando regularmente artículos a revistas y órganos doctrinales de orientación tradicional. Su vida se extinguió el 11 de junio de 1974, siendo más tarde incinerado. A finales de agosto, nuestros amigos italianos transportaron la urna que contenía sus cenizas al glaciar del Monte Rosa, a 2.500 metros de altura, en la frontera italo-sui-za, donde se enterrará conforme a las últimas voluntades del difunto.

EN EL MUNDO DE LA TRADICIÓN

A nivel inferior

La comprensión de lo que significaba el Orden para el hombre de la tradición sólo es posible haciendo referencia a la doctrina tradicional universalmente extendida de las dos naturalezas y su oposición. Estas dos naturalezas son la naturaleza terrestre o materia, *fisis* o *hyle* para los griegos, y la naturaleza divina o celeste, o mejor aún, sobrenatural, la *metafisis*. A nivel microcósmico, toda doctrina verdaderamente tradicional afirma que el hombre está formado por tres entes: de una parte el ente fisiológico, el *soma*, y el ente psicológico, *psique*; de otra parte el ente metafísico o espiritual, *nous*. Para el hombre de la tradición, era evidente el reconocimiento de la insatisfacción fundamental inherente a los dos primeros entes, en tanto que no fueran de alguna manera «absorbidos» por el tercer ente, el ente metafísico, del cual este hombre suponía o presentía, al menos, que era una fuente de perfección.

Desde el punto de vista tradicional, la materia no tiene en sí misma, ninguna realidad. Está marcada por una necesidad y una privación eterna, es el dominio de las cosas que fluyen, su cuantificación y su divisibilidad infinitas prueban que es el desorden asegurado. Es pesada e informe.

Realizar el ente metafísico, realizarse, es pues, depurar toda la materia que uno lleva en sí mismo, volver a la unidad; es darse un orden, una forma. Es adoptar una actitud —tal es el sentido etimológico de *samadhi*— ante la vida, es construirse, en y por ciertos límites. Ese es el significado de la antigua máxima «conócete a ti mismo» y de la palabra délfica «nada de más», tal es también la razón de la insistencia de los antiguos sobre la noción del límite, que «conduce precisamente —dice Evola— a la exigencia fundamental de circunscribir, activa y conscientemen-

te, el terreno en el cual se puede ser verdaderamente uno mismo».

En el mundo tradicional un medio de conseguirlo era, naturalmente, la existencia de las castas que ordenaban funcional y cualitativamente toda la sociedad hacia lo alto. Se consideraba que el hecho de nacer en tal o cual casta, hombre o mujer, en una u otra condición, no era un mero azar sino más bien el reflejo de lo que había querido o había sido trascendentalmente, el principio convertido en el «Yo» humano, en el momento de comprometerse en un nacimiento terrestre. La casta permitía al individuo recordar su propia naturaleza. Desde entonces, toda su libertad, recuerda Evola, consistía en no apartarse, sino por el contrario en unirse a la matriz más profunda de su voluntad, que está en relación con el misterio de su propia forma existencial, a reducir las tensiones entre las diferentes fuerzas que componen la personalidad y a centrarse sobre la tendencia dominante. La casta era, en suma, el molde sobre el que iban a deslizarse las potencialidades virtuales del ser. Y la justificación del régimen de castas era tan profunda que podía leerse en el *Baghavad-Gita* (III, 33): «Más vale cumplir, aunque sea de forma imperfecta, el propio drama, que realizar incluso perfectamente, el drama de otra condición; antes perecer perseverando en su drama; asumir el drama de otra condición no aporta más que desgracias».

Romper la ley de la casta era ir en contra de la propia naturaleza, era caer más bajo que por no importa qué otra falta. Los que cometían tal acción eran llamados precisamente en la India *aria*, *pathitas*, es decir, los caídos, los que han caído. Igualmente, Evola dice en *Revolución contra el mundo moderno* que, precisamente la civilización medieval consideraba la rebelión contra la autoridad y la ley imperial como una herejía religiosa y los rebeldes fueron tenidos, no menos que los herejes, como enemigos de su propia naturaleza, contradiciendo la ley de su esencia. Precisamente uno de los méritos de la obra de Evola es que nos

ha restituido la mejor vena de la tradición clásica en una época en que sus principios parecían más necesarios que nunca, pues, ahora que el marco preestablecido de la casta ha desaparecido, ¿cómo desarrollar cada uno de nosotros regularmente nuestras potencialidades, descubrir nuestro verdadero querer y unirnos a nosotros mismos?

Con la aparición de la «segunda religiosidad» propia del fin del ciclo, ¿no ve el horizonte ampliarse ante él y multiplicarse las llamadas y las solicitudes de todo tipo hacia lo suprasensible o, más a menudo, a lo infrarracional? Aquí también la cuantificación exterior marcha pareja con la anarquía interior, signo indiscutible de decadencia, que hace salir una multiplicidad de tendencias, instintos, movimientos irracionales, etc. Frente a esta desintegración del espíritu, en una época en que la desesperanza y la angustia encuentran un buen caldo de cultivo, donde se llega a valorar sistemáticamente la división interior como fuente de tensión creadora, Evola ha recordado en varias ocasiones que la primera tarea que se impone a aquél a quien ha llamado «hombre diferenciado», es la unificación interior, que abre al ser hacia el equilibrio y la armonía. Esta unificación debe hacerse a través del descubrimiento experimental de la tendencia dominante y la transformación de ésta en un imperativo ético que rijá toda la existencia (nos proponemos volver más ampliamente sobre este punto en la tercera parte de esta introducción, a propósito de la diferencia entre lo ético y lo espiritual y la superación de lo primero para desembocar en lo segundo).

Pero antes de llegar aquí es preciso decir que el hombre diferenciado puede y debe, ante todo, frente al caos de mercancías pseudoespirituales que se instala ante él, guardar una cierta tranquilidad de espíritu, superior a todo apetito de «recetas» para la realización interior y reencontrar lo que la teología católica llamó el «discernimiento de los espíritus». Es así como empieza la búsqueda del orden a nivel interior.

A nivel exterior

Lo que llama inmediatamente la atención en la concepción tradicional del Orden, es el carácter orgánico, eminentemente flexible y viviente de dicho Orden, en oposición a todo lo que éste término pueda tener connotaciones de rigidez e incluso de constreñimiento para los modernos.

En su cúspide, el Orden se confunde con el Principio, que es la suma de la infinitud de posibilidades no manifestadas y manifestadas, las segundas saliendo de las primeras por combinación, por probabilidad. Bajo su aspecto no manifestado, el Principio es la materia prima de los escolásticos, la *prakriti* de la tradición hindú. Retención de todos los gérmenes, potencialidad pura e indistinta. Bajo su aspecto manifestado, se puede hablar con propiedad de *Ordo rerum*, el orden de las cosas, sometidas a la alternancia de los pares opuestos: construcción-destrucción, vida-muerte, guerra-paz, salud-enfermedad, etc.

Estar de acuerdo con el Principio, estar en el Orden, consiste, pues, en pasar a la otra orilla, para, desde allí, contemplar con serenidad la dualidad inherente a todo lo que se ha manifestado, el juego sin fin de la alternancia de los contrarios. No regocijarse con la juventud y la vida, no entristecerse con la vejez y la muerte, sino considerarlas con indiferencia. Estar en el Orden, es renunciar al vivir individual frenético y sediento para aceptarse totalmente en tanto que impermanencia universal, remolino en el remolino de una espiral cósmica. Estar en el Orden, es despojarse de todo lo que hay de opaco en el individuo angustiado para acceder a la dignidad transparente de la Persona, a través de la cual suena el eco del Principio.

Aquí radica la fuente de la práctica de la sabiduría, el no actuar, que recibe indiscutiblemente de la tradición china su mejor formulación. En la óptica taoísta, ya que el mundo es un campo de fuerzas en perpetua interpretación, ya que el mundo es acti-

vidad o proceso, es absurdo buscar por encima de su cabeza razones para actuar. Tal y como dijo Allan Watts, «no existe alternativa a la acción, ya que todo es acción comprendidos nosotros mismos. Presentar una acción como motivada traiciona el vacío afamado del ego». La buena conducta, la del sabio, consiste pues en modelarse sobre el Tao del que sin embargo no puede más que el hombre ignorante ni aproximarse ni alejarse. Como el Tao, el sabio no se apropia de nada, no espera nada, no quiere nada, no persigue ningún fin. Pues Lao-Tsé dijo: «Es a través de la ausencia de deseo y de la quietud como el universo se regula a sí mismo» (XXVII).

En esta comprensión muy antigua del Orden, todo reposa sobre la verdadera espontaneidad que está siempre dispuesta a expresarse. Una sociedad idealmente taoísta, guiada por sabios se mantendría en lo invariablemente del medio, en la inmaterialidad esencial del eje de la rueda, guardándose mucho de intervenir, vería al pueblo transformándose en sí mismo, todo esto teniendo la sensación de ser libre y de actuar él mismo y en tal sociedad, los actos más arbitrarios y los desórdenes parciales no harían evidentemente más que contribuir al Orden total.

Se ve muy bien cómo, en relación a esta concepción antigua, algunas sociedades tradicionales codificadas y ritualizadas han ido degenerando. La raíz de la palabra «rito» es «ceremonia», lo que más que un orden implica una celebración convencional, es decir, un alejamiento del orden original. En Lao-Tsé, el rito viene después de la pérdida de la justicia, que ella misma sigue a pérdidas sucesivas del Tao, de la virtud, de la bondad. El *Tao-Te-King* dice a este respecto: «El rito es la cáscara de la fidelidad y de la confianza, pero también es la fuente del desorden, la inteligencia cauta es la flor del Tao, pero también el inicio de la idiotez» (XXVIII).

De una forma más general, el carácter orgánico de todo orden tradicional está probado por el hecho, dice Evola, de que

supone «fuerzas del caos, impulsos e intereses inferiores, capas sociales y etnias más bajas, que un principio de ‘forma’ domina y modela; implica el dinamismo de dos polos antagonistas, cuyo polo superior, ligado al elemento supranatural de las castas superiores, busca arrastrar consigo al otro hacia lo alto, mientras que éste —el polo inferior ligado a la masa, al *demos*— busca atraer al primero hacia lo bajo». A título de ilustración muy particular de esto, puede recordarse que en la Edad Media, los locos y los idiotas eran dejados en libertad. Estaban vistos como portadores de influencias determinadas que no era bueno encerrar sistemáticamente. En cuanto a la comunidad de hombres, estaba tan segura de la solidez de su fundamento que podía, sin peligro para ella misma, franquear cotidianamente la encarnación de su propia negación. En el mundo de la Tradición, los Hijos del Cielo deben dominar y elevar a los hijos de la Tierra, pero éstos no son nunca excluidos y también tienen su papel a jugar.

En Occidente la mejor representación del carácter dinámico y orgánico del Orden fue ciertamente el régimen feudal. Este régimen, recuerda Evola, «dejó un campo considerable al dinamismo de las fuerzas libres, alineadas unas contra otras, sin atenuación y sin alteraciones —el sujeto frente al señor, el señor frente al señor— de forma que todo —libertad, honor, gloria, destino, propiedad— se fundó sobre el valor y el factor personales y nada o casi nada sobre un elemento colectivo, un poder público o una ley abstracta». Es también por esto que Evola ha podido muy justamente evocar la «soberbia elementalidad» de la Edad Media —época en absoluto uniforme, sino en la que se opusieron, por el contrario, fuerzas simples y desnudas— y no ha silenciado la extrema dureza del régimen feudal. Pero todo esto se acompañó perfectamente de un sentimiento de libertad y solidaridad de hombre a hombre prácticamente inimaginable hoy.

Aspectos de la estética «uránica» de Evola

Estas consideraciones sobre el Orden nos llevan de forma natural a detenernos un instante sobre la estética «uránica» de Evola que se desprende del estilo de sus mismas obras. Ya que el orden es fuente de armonía, la cual, idealmente, es expresión de una relación perfecta entre las diferentes partes de un conjunto. Y para nosotros que también en esto —siguiendo a Evola— somos fieles a la tradición clásica, sólo lo que es armonioso es bello.

Hemos calificado de «uránica» la estética de Evola, ahora es preciso explicar el porqué, pero recordando en primer lugar que no es por casualidad que Evola escogió el prefijo *Ur* para nombrar al grupo de investigaciones esotéricas que dirigió a finales de los años veinte.

En la mitología, Urano simboliza el despertar del fuego primordial. Más ampliamente, el adjetivo «uránico» o «uraniano» puede aplicarse para designar la llama pura del Espíritu que se alimenta de sí misma y no arde. En el plano espiritual, Urano evoca un impulso irresistible hacia la trascendencia, hacia lo desconocido, impulso que puede acompañarse con una conciencia aguda y dolorosa de la privación y de la sed inseparables de la condición humana. En el plano psicológico, Urano nos remite a la imagen de una sobrecarga de tensión, de una corriente muy fuerte que tiene necesidad de «pasar» cueste lo que cueste, de un encaminamiento discontinuo, no progresivo, que avanza a través de crisis sucesivas. Sobre el plano estético, Urano se encuentra en todo lo que es austero, monumental, frío, lacónico. Sobre estos tres planos —espiritual, psicológico y estético— Urano es la marca de los «Hijos del Norte» —la expresión se entiende aquí sin ninguna referencia a un conjunto étnico o de geografía física, aun cuando la geografía física y la geografía espiritual tengan frecuentemente interferencias— y de la vía que le es propia, la vía heroica. Urano define y circunscribe así una de las «razas del espíritu» de

la que nos habla Evola. En Occidente, esta raza ha creado, por ejemplo, la desnudez de las columnas dóricas y ha encarnado el espíritu ascético y guerrero de Esparta. Pero la misma raza del espíritu ha hablado también en Oriente, en el budismo zen precisamente, cuya estética, tal como se nos presenta a nosotros a través de las artes que ha influido puede, legítimamente, fuera de cualquier sincretismo, ser llamada también «uránica». Queremos presentar como prueba las características de estas artes, características comentadas por el maestro contemporáneo, Shin'ichi Hisamatsu. Estos siete caracteres, cuya enumeración no dejará de evocar recuerdos a los lectores asiduos de Evola, son:

1.— *La asimetría*: no se percibe la belleza en la regularidad ni en la exactitud «sino por el contrario en la forma que se han superado estos aspectos».

2.— *La simplicidad*: cuya «razón reside en el estado de luz deslizado, sin objeto particular..., que se pide al practicante del zen».

3.— *La austeridad gélida*: que es «la belleza potente, la dignidad majestuosa que aparecía cuando la cosa deviene 'esencia' sola o 'núcleo' aislado, después de que toda superfluidad inútil haya sido eliminada con el tiempo». Ejemplo: el pino viejo que ha perdido su juventud y su ligereza en una lucha sostenida contra el viento y la nieve, se ha convertido en un núcleo provisto de dignidad y de fuerza, sin fisuras.

4.— *Lo natural o espontaneidad*: «Lo que quiere decir instintivo, ingenuo y sin cambio desde el nacimiento, sino que implica que un ser, a pesar de superabundancia de su voluntad creadora, sabe preservarse de la influencia del artificio», la base natural residente en el estado interesado (*Mu-Shin*) del zen.

5.— *La sutilidad profunda*: palabras que, en japonés, evocan lo que está velado, dicho de otra forma «muchas implicaciones y repercusiones en el interior para permitir una expresión fuera», profundidad insoldable, oscuridad, calma.

6.— *La libertad descondicionada* sin ninguna ligazón con los fenómenos, ni con el despertar, ni con los esfuerzos en vistas de ahogar el compromiso.

7.— *La serenidad*: lo que significa estar «calmado en un medio calmado, pero sobre todo, calmado en un medio en efervescencia».

Es en *Cabalgar el Tigre* donde Evola ha consagrado una veintena de páginas verdaderamente fundamentales al sentimiento de la naturaleza que debe tener el hombre diferenciado. Fundamentales porque desembocan sobre una visión mágica de la naturaleza que puede borrar la habitual dualidad entre un sujeto y un objeto; fundamentales, también, porque a este nivel, como en todos los demás, Evola vuelve al *leitmotiv* de su último gran libro: a saber, que lejos de lamentar la destrucción cada vez más profunda realizada por el mundo moderno de los últimos lazos naturalistas, es decir, del pueblo y de la ciudad, del matrimonio y de la familia, de la patria y, en fin, de la intimidad burguesa, con la naturaleza humanizada; es preciso, por el contrario, asumir plenamente estas destrucciones y convertirlas en ventajas para acceder, sobre el plano existencial, a una libertad auténtica. Pero para que la naturaleza vuelva a ser para el hombre moderno lo que había sido para el hombre tradicional —el lugar de estupor original y de una libertad superior— se trata de ponerse en búsqueda del objetivo, «se trata, nos dice Evola, de descubrir el lenguaje de lo inanimado, que no se manifiesta antes que el alma haya cesado de verse sobre las cosas». Para descubrir este lenguaje, es preciso amar los paisajes «más lejanos, más inmensos, más calmados, más fríos, más duros» que otros y, para esto hace falta ir «a los desiertos, en las rocas, las estepas, los glaciares, los negros fiordos nórdicos, bajo los soles implacables de los trópicos antes que entre los árboles, los ruiseñores, los bellos jardines» o que enternecerse «ante las puestas de sol o los cromos de románticos claros de luna».

Con claridad y para recuperar la expresión muy significativa de uno de los representantes de la corriente de la «Nueva objetividad», es preciso partir del mundo para mirar el alma y no partir del alma para mirar el mundo, a fin de que todo lo que es humano parezca verdaderamente muy humano, insignificante y risible.

Pero que la palabra «naturaleza» y la evocación de sus paisajes salvajes y desolados no se presten sobre todo a confusión. Nada en la actitud de Evola revela la presencia de una pequeña moralina sofocada por el fin del ciclo y por la inhumanidad del mundo moderno, tal como se ve hoy con la presencia de la moda ecológica. Es bueno amar los paisajes desérticos, porque son más grandes que lo humano, pero lo que es superior a lo humano, puede ser también experimentado en el centro del mundo moderno. Es la naturaleza bajo sus dos caras, la naturaleza inviolada y la naturaleza dominada, utilizada, son fundamentalmente una sola y misma naturaleza. Evola recuerda que la naturaleza es también «los diques, las turbinas y las fundiciones, la red tentacular de grúas y los muelles de un gran puerto moderno o un complejo de rascacielos funcionales». Todo, añade, consiste «en saber mantenerse presente, libre a sí mismo, ante una u otra naturaleza, en medio de las estepas o sobre las cumbres casi invioladas, tanto como en las discotecas...». Esto se une exactamente a la fórmula de choque de otro guerrero, Ernst Jünger, que afirma que para el hombre completamente separado e interiorizado «hay bosques en el corazón de las capitales», los bosques designan aquí el lugar donde reina la libertad de espíritu. En varias tendencias de la arquitectura contemporánea, que ha recurrido cada vez más a líneas desprovistas de ornamentos, desnudas, se puede advertir también una inversión de la desnudez dórica. Asumir esta inversión, esta negación y el cuadro esencialmente inhumano que crea, es ya negar y utilizar positivamente la barbarie que se perfila siempre con más claridad en

el horizonte de nuestro mundo, barbarie en comparación a la cual las consideraciones sobre la decadencia están ahora completamente superadas.

LA CONCIENCIA DE LOS ORÍGENES Y LA VÍA HEROICA

Luz del Norte, Luz del Sur

Estas reflexiones sobre la estética de Evola nos han llevado a entrever una forma específica de espiritualidad, la espiritualidad «uránica», así como la vía de su reconquista, la vía heroica.

En la exposición extremadamente documentada hecha por Evola de la doctrina tradicional de las cuatro edades, la espiritualidad «uránica» u olímpica está ligada a la Edad de Oro, que se percibe como «ciclo del Ser, ciclo polar, ciclo de la luz como gloria, ciclo de los vivientes», en el sentido interior de este término; este ciclo, que conoció la espiritualidad original, se puso a su vez en relación con el Norte, representación del Polo en la geografía sagrada. En su búsqueda sobre la conciencia de los orígenes Evola revela numerosos testimonios en apoyo de esta relación, entre los cuales pueden mencionarse a los siguientes: en la tradición hindú, el saludo de homenaje a los textos sagrados —*anj-ali*— se hace siempre volviéndose hacia el norte; la tradición tibetana hace del norte el lugar donde renacerá Guesar, el héroe místico e invencible que exterminará a los usurpadores y restablecerá un reino de justicia, y es en Shambala, la ciudad sagrada del norte, en donde deberá renacer el Kalki-avatara, aquel que pondrá fin a la Edad Sombria; en la tradición romana, por fin, Virgilio dice que es el Apolo hiperbóreo quien inaugurará una nueva Edad de Oro y de los héroes bajo el signo de Roma.

Estos testimonios confirman la perennidad de lo que Evola llama «Luz del Norte», expresión de la espiritualidad propia-

mente real de la Edad de Oro en oposición a la «Luz del Sur», luz de la Edad de Plata de la que se puede avanzar que fue la edad de la preponderancia de los sacerdotes y de la magia sacerdotal. Todas las corrientes, tanto orientales como occidentales, portadoras de la luz del norte, se caracterizan por la insistencia sobre el simbolismo solar, «En todas partes —afirma Evola— en que el sol continúa estando concebido en su aspecto de pura luz, como una ‘virilidad incorpórea’ sin historia y sin generación o, en la línea de esta significación olímpica, la atención se concentra sobre la naturaleza luminosa y celeste de las estrellas fijas... subsiste la espiritualidad más alta, más pura, más original». Por el contrario, «cuando el centro está constituido por el principio masculino-solar concebido en tanto que vida, pues asciende y declina, que tiene un invierno y una primavera, una muerte y un renacimiento, como los dioses de la vegetación, mientras que lo idéntico, lo inmutable está representado por la madre universal... se encuentra ya una civilización de decadencia, la segunda era, colocada bajo el signo acuoso o lunar». Es la diferencia fundamental entre Apolo, el sol en sí, y Helios, el sol bajo la ley de los ascensos y descensos.

A la Edad de Plata y, para descender más en la involución cíclica, a todas las corrientes portadoras de la Luz del Sur corresponde la dominante de la luna, símbolo del cambio y del elemento femenino, sobre todo sobre el plano de la organización de la sociedad, orientada en el sentido de una ginecocracia. Pero es al nivel del simbolismo celeste y de los cultos funerarios que la antítesis norte-sur se advierte más netamente. El norte se liga al simbolismo solsticial, con el eje polar norte-sur; el sur, al simbolismo equinoccial, con el eje este-oeste. En una glosa muy instructiva, el emperador Juliano dice a este respecto que el equinoccio es el momento en que el sol parece escapar de su órbita y de su ley, dispersarse en lo ilimitado, alcanzar su momento, en suma, más antipolar. Y puede también recordarse que el

equinoccio de primavera era frecuentemente el momento de las fiestas mixtas de la Gran Madre, en ocasiones relacionada con el mito de la emasculación de su hijo-amante solar.

A nivel de los cultos funerarios que se recuerdan pueden citarse los ritos de incineración de los arios de la India, las hogueras alumbradas sobre los barcos celtas o vikingos; lo que refiere también al budismo, que ha continuado adoptando el procedimiento de cremación de los cuerpos, lo cual no es por simple azar, cuando se sabe que esta doctrina fue enseñada por un *khsatriya*, que relacionó míticamente su clan al linaje solar de Ichvaku y que es —y de lejos entre todas las doctrinas orientales— la que presenta más rasgos específicamente «uránicos». Así, arden los últimos residuos terrestres de los hijos del cielo, amados de los *devas* radiantes, que suben a través de los estados del ser progresivamente más sutiles. En el caso de la inhumación, el individuo va a disolverse en la «Magna Mater» cristiana, origen y fin de su vida efímera. Hemos visto así la expresión de la oposición radical de dos razas del espíritu, de dos aspiraciones verdaderamente incompatibles. Es la razón por la cual la vuelta de Occidente a la práctica de la inhumación, a través del cristianismo, merece una muy amplia reflexión. Prueba en todo caso, entre otras cosas, la extrañeza original de la casi totalidad del cristianismo a la mentalidad del viejo Occidente.

Tradicionalmente, la oposición entre la Luz del Norte y la Luz del Sur nos remite a una oposición entre dos vías, es la distinción operada en la Tradición hindú entre el *Deva-yana*, el sendero de los dioses, y el *Pitr-yana*, el sendero de los antepasados. Un fragmento del *Bhagavad-Gita* asocia el *Deva-yana* al fuego, a la luz, al día, al norte, y el *Pitr-yana*, al humo, a la oscuridad y a la noche, al Sur. El *Deva-yana* se confunde con la vía heroica. Es la vía de las naturalezas uránicas, fundamentalmente insatisfechas por el estado humano condicionado y que quieren romper el círculo aparentemente sin fin del renacimiento y de la

decadencia y muerte, para no regresar nunca a una matriz humana. El *Pitr-yana*, por su parte, es especialmente la vía de las naturalezas que se podrían llamar, muy esquemáticamente, dionisiaca y titánica. El ser dionisiaco es un adepto del *carpe diem*, quiere gozar de todos los aspectos de la existencia, mientras aún haya tiempo, y la perspectiva de tener que regresar a este mundo —queda claro que según la verdadera doctrina de los renacimientos, no es este individuo quien renace, sino la sed de vivir impersonal que está en él y que se transmite a otra individualidad fisiopatológica— tal perspectiva, pues, regocija más aún, y la vive con gusto. Por encima del ser dionisiaco se encuentra el ser titánico que pretende aceptar en principio toda existencia, comprendidas sus partes más penosas, porque quiere que sea así, a título de prueba de fuerza, y que puede alzarse hasta querer el Eterno Retorno del mismo al seno del devenir. Pero, tampoco sobre esta vía, hay liberación efectiva.

Oriente y Occidente

Es ahora necesario hablar de la interferencia de la Luz del norte con el Misterio de Occidente, pues si Oriente puede ser elevado a un espacio más allá de lo meramente geográfico, si bien puede ser legítimo considerarlo, según la expresión de Herman Hesse, como «patria de la juventud de las almas», no se sabe por qué Occidente no podría estar revestido de la misma dignidad. A diferencia de René Guénon, particularmente, Evola ha afirmado siempre para Occidente, en tanto que Idea, la posibilidad de adquirir un valor universal «más allá de toda referencia geográfica o histórica». Ha sostenido también que si una verdadera elite espiritual se formase al fin de la Edad Sombria, es en Occidente mucho más probable que en Oriente donde se constituiría, precisamente por que Occidente había iniciado su proceso evolutivo antes que Oriente y antes de alcanzar y supe-

rar el punto cero de los valores, primero una reacción saludable por parte de hombres diferenciados. Los hechos parecen dar hoy la razón a Evola. Para convencerse basta precisamente mirar a Oriente. Hay un Oriente eminentemente respetable, el islámico, que permanece por el momento en varios países, bastante próximo al orden tradicional. Este Oriente, precisamente porque es tradicional, no viene a instalar su sabiduría en nuestras tierras. Ciertos países cubiertos por este Oriente vuelven de lejos y, por encima de la eliminación benéfica de las clases dirigentes corrompidas y occidentalizadas, quieren incluso, por lo que parece, regresar a las fuentes de la tradición islámica. Pero todo esto es muy reciente y demasiado incierto para que pueda hablarse de un verdadero renacimiento. Y además, sobre un plano más amplio, no se ve cómo Oriente podría escapar milagrosamente a las leyes cíclicas que hacen su trabajo mortífero por todas partes, a través de la modernización y la occidentalización de las formas de vida.

El otro Oriente, está no sólo permitido, sino que también es una muestra de salud, el detestarlo cordialmente. Es el Oriente de la India actual, continente de locura indescriptible, de conglomerado racial y físico. Su jungla ha terminado por colocar sus venerables raíces en el asfalto de nuestras grandes ciudades cosmopolitas, a menudo a través de seres venidos de allí en estado ruinoso tras la absorción de sustancias alucinógenas. Este Oriente y sus pseudomaestros, Vivekananda, Aurobindo Saravasti y también Krisnamurti —hombres cortados incluso de su propia tradición, educados en su mayor parte en colegios anglosajones, que terminan por no ser ni orientales ni occidentales—, este Oriente, pues, no puede servirnos para vivificar espiritualmente Occidente. Por el contrario, no será más que un modo de perversión entre tantos otros, un nuevo camino de delincuescencia.

Se quiera o no, existe de cualquier forma, un «misterio de Occidente». Pues si Occidente es efectivamente el lugar donde

la luz física, sometida al nacimiento y a la decadencia, se apaga, es también el lugar donde la luz inmutable y espiritual se alumbra. Aquí también, como en lo que concierne a la polarización hacia el norte, los testimonios tradicionales que registran una interferencia del polo con el misterio de Occidente son numerosos en relación con el recuerdo de la Atlántida y de Hiperbórea, conservado en distintos pueblos. Según la tradición egipcia, las primeras dinastías habrían sido constituidas por una raza venida de Occidente, llamada de los «compañeros de Horus», colocada bajo el signo de Osiris, designada a sí misma, como «el primero de los habitantes de la tierra de Occidente». En la misma tradición del rito funerario comprendía la fórmula «¡Hacia Occidente!» y es en esa dirección que comenzaba tras la muerte del iniciado el viaje en la «barca del Sol» hacia la Tierra de los Inmortales. En la *Odisea*, es hacia Occidente que aparece Ulises para alcanzar el otro mundo; es también en Occidente donde se sitúa el Jardín de las Hespérides, allí donde los héroes pueblan los frutos de la inmortalidad. Es en Occidente-Norte de donde venían los *Tuatha De Dannan*, los hijos solares de la diosa Dana, fundadores legendarios de Irlanda, poseedores de una ciencia incomparable y, en las leyendas del ciclo artúrico, es en la misma dirección donde se encuentra la isla de Avalon. Sería inútil multiplicar los ejemplos. Más vale interrogarse sobre el significado del misterio de Occidente y el estadio al cual corresponde en la involución cíclica total. «Lo que caracteriza —dice Evola— es un dualismo, y un paso discontinuo... la trascendencia es ‘subterránea’. La supra-naturaleza no existe más, como en el estado olímpico, es el fin de la iniciación, objeto de una conquista problemática». El misterio de Occidente pertenece, pues, a la segunda fase de la tradición primordial y se liga al símbolo solar más estrechamente que al polar. La luz que emana es la del heroísmo, cuyo significado último es el intento de restaurar la espiritualidad original a través

de la superación tanto de la Madre como del Titán. Abordamos aquí un estadio en el cual ha aparecido la vía heroica. Es un estadio relativamente tardío que procede de los tiempos históricos y que viene tras las degeneraciones de la Luz del Sur, llamadas por Evola afroditismo y amazonismo, y las de la Luz del Norte, entre las cuales hay que mencionar, sobre todo, la desviación titánica que viene a predominar durante la Edad de Bronce. Son quizá los fragmentos de la tradición germánica los que nos informan mejor del momento transhistórico. Tras la revuelta titánica, sobreviene el advenimiento de todas las potencias elementales, del fuego inferior del Sur, mantenidas hasta entonces fuera de los muros de Asgard, el dominio de los dioses. De una forma muy sugerente se dice que no sólo es el sol «quien ha perdido su fuerza», sino también la luna, que ha sido devorada por dos lobos. Lo que quiere decir que la espiritualidad solar, igual que la lunar, desaparecen. El arco *Bifrost*, que unía el cielo y la tierra, se desploma y el destino de la decadencia —*rok*— se realiza. La tierra es abandonada a sí misma, privada de todo contacto con lo divino. Es la edad de hierro, la «edad del lobo», tras la del bronce.

Importa insistir de una forma muy particular sobre este punto, pues nos remite a la distinción esencial entre la vía del héroe y la desviación titánica, distinción en la cual Evola ha insistido en diferentes ocasiones. Lo que vuelve absolutamente injustificados los reproches que algunos le han dirigido afirmando que Evola propone una vía de potencia basada en un endurecimiento unilateral del Yo. Esto es falso, total y absolutamente falso. El riesgo de desviación titánica por mala lectura de Evola existe, pero en ningún caso puede atribuirse a su autor. Sea como fuere, antes de llegar a lo que pueden significar hoy estos conceptos de héroe y titán, es preciso primeramente referirse a las enseñanzas tradicionales sobre la vía heroica, la vía del guerrero.

La vía del guerrero

Sobre esta vía —y la tradición griega y germánica son formales a este respecto— no hay nunca una revuelta contra el destino, sino cumplimiento total del destino por identificación con él, cualquiera que fuesen las consecuencias. El guerrero trasciende su individualidad identificándose con las fuerzas cósmicas de la destrucción, con la faz de la muerte del Príncipe, con Shiva, por referirnos a la tradición hindú. Lo hace a través de sus pasiones, que no ve como suyas, sino de una forma que podríamos llamar «tántrica», como atenuaciones extremas de poderes, de potencias contenidas en el universo. Agota sus pasiones de odio y destrucción remitiéndolas a algo infinitamente mayor que él, se «lava ardiendo». Tal es el sentido de la Gran Guerra Santa, cuya guerra física, la Pequeña Guerra Santa, no es más que la manifestación exterior; tal es también una de las enseñanzas del *Bagavad-Gita* donde Evola ha encontrado la más alta justificación metafísica de la vía de la acción y en la cual el dios Krisna, hipóstasis del ser sin forma, enseña al guerrero Arjuna: «Soy yo, quien primeramente golpea a todos estos guerreros; sé solamente tú, hábil arquero, el instrumento en mi mano» (XI, 33). Lo cual implica que: «Creer que uno mata, creer que otro es muerto, es igualmente equivocarse; ni uno mata, ni el otro es muerto» (II, 19). Los actos son definidos como «el lazo que encadena al mundo» (III, 9) y habitualmente pueden convertirse en medios de liberación cuando son ejecutados en tanto que objeto de sacrificio, sin ningún apego ni interés. Luego viene para el guerrero la revelación del Ser innombrable, bajo el aspecto de la mordedura devoradora del tiempo, que disuelve los mundos: «Así como las olas de los ríos que ruedan raudas hacia el océano, igualmente los héroes se precipitan en tus mandíbulas ardientes» (XI, 28). Es el momento de la *mors triumphalis*, de la muerte realizada como una necesidad para destruir el soporte

carnal convertido en incapaz de acoger una energía suprahumana. Es el paso, la iniciación del guerrero. En la tradición nórdica, los mejores de entre los guerreros, los *Einheriar*, es decir, los que «combaten aislados», son llevados por las walkirias al Walhalla. Todos son invitados a beber la hidromiel sagrada en la mesa de Odín, el rey de los dioses, el cual, sea cual fuere la causa terrestre por la que han combatido, lo que nos recuerda la famosa frase de Nietzsche: «Decís que es buena la causa que santifica la guerra, pero yo os digo que es buena la guerra que santifica toda causa», los recibe en su palacio.

Y como para el héroe no hay revuelta contra el destino, no existe tampoco revuelta contra los dioses. Por el contrario, hay colaboración entre ellos y las fuerzas que combaten al caos, lo que pone de relieve la importancia decisiva del papel que corresponde al héroe. Hércules ayuda a los olímpicos a vencer a los titanes y, entre los germanos, Odín llama a los *Einheriar* para combatir el desencadenamiento de las potencias elementales. Dioses y héroes perecen todos en el incendio cósmico final. Todo esto contribuye a demostrar que, en las antiguas tradiciones, el heroísmo fue también una vía total de realización.

ACTUALIDAD Y SITUACIÓN DE LA OBRA DE EVOLA

Problemática existencial del hombre moderno y vocación heroica

Es preciso ahora, para iniciar la tercera parte de esta obra, definir de forma sucinta la problemática existencial del hombre moderno diferenciado, es decir, del hombre que vive en el mundo moderno, aún sabiendo que su naturaleza profunda es radicalmente extraña a éste. Frente a esta problemática, no se hablará ya de una vía heroica, habiéndose perdido, sino de una ac-

titud o, mejor dicho, de una vocación heroica. El hombre diferenciado reconocerá esta vocación como una predisposición natural que le impulsa a no huir del mundo, sino a asumirlo, si es posible bajo todos sus aspectos.

A este respecto, el hecho de que Evola haya escrito un libro como *Cabalgar el Tigre* debe disipar algunos equívocos que se creían poder deducir a través de los textos procedentes una impronta prusiana extraña para un italiano, pero tras *Cabalgar el Tigre* tal equívoco se ha disipado para dar lugar a una adaptabilidad, a una adecuación perfecta a las situaciones. Por otra parte, incluso si *Cabalgar el Tigre* no hubiera sido escrito, en la introducción de *Revuelta contra el mundo moderno* se hubieran encontrado motivos más que suficientes para demostrar la falsa acusación de rigidez, ya que Evola decía que el único punto de partida, por difícil que fuese, era el de ser capaz de asumir en bloque el mundo moderno, hasta percibir su sentido final. Pero con la publicación de esta última obra, todo ha quedado mucho más claro. *Cabalgar el Tigre* impide absolutamente que pueda hablarse de Evola como de un nostálgico de no se sabe muy bien qué paraíso tradicional, o de un romano extraviado en nuestro siglo que se alimenta de la morgue y del desprecio. A este respecto, todos los calificativos que algunos le han dirigido elogiosamente como, por ejemplo, el de «último gibelino», «último gran aristócrata», «gran reaccionario», para no hablar de otros de carácter político y particularmente ridículos, no son más que literatura y vanalidad inútil... Pues si hubo un hombre por encima de su tiempo y plenamente consciente del porqué le había sido dado vivir en este tiempo, éste fue Evola.

Además y para pasar a un nivel más elevado, no puede olvidarse sobre todo que Evola no concibió jamás la oposición entre el mundo tradicional y el mundo moderno como una oposición histórica, sino más bien como una oposición metafísica y morfológica. El mundo tradicional y el mundo moderno son

considerados por él como «dos tipos universales, dos categorías apriorísticas de la civilización», lo que le permitirá afirmar: «...el hecho de que las civilizaciones de tipo tradicional se sitúen en un pasado en relación a la época actual es algo completamente accidental». Si Evola se refiere constantemente a formas, instituciones y conocimientos no-modernos, es porque «estas formas, instituciones y conocimientos resultan ser, por su naturaleza misma, símbolos más transparentes, aproximaciones más estrechas, de lo que es anterior a los tiempos y a la historia, de lo que pertenece pues al ayer tanto como al mañana, y puede sólo producir una renovación real, una ‘vida nueva’ en quien es aún capaz de recibirla». Por esto, Evola no ha dudado en aclarar —insistimos— «que el destino del mundo moderno no es en absoluto diferente ni más trágico que el advenimiento sin importancia de una nube que se eleva, toma forma y desaparece sin que el libre cielo pueda verse alterado». Lo que enlaza exactamente bajo otra forma, con lo que dijo René Guénon hacia el final de su obra maestra *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*; a saber, que el fin del mundo moderno no será sino el fin de una gigantesca ilusión.

Pero antes de intentar asumir un mundo moderno, es preciso haberlo comprendido en profundidad. Lo que caracteriza todo lo que es moderno, es decir, para nosotros occidentales, todo lo que se desarrolla a partir del pseudo-renacimiento, es, dice Evola, un «irrealismo radical, una inorganicidad fundamental». En el mundo moderno, tanto interior como exteriormente, nada está vivo, todo es destrucción. Los hombres modernos no viven, no conocen más que el reflejo de sí mismos. Con la psicología primero, luego a través del psicoanálisis, han buscado y buscan explicarse, encerrándose así, cada vez más en sus fantasmas. Este prisma del reflejo de la imagen, que falsea todos los momentos de la existencia, ha llegado hoy a establecer un poder absoluto sobre los hombres. A este respecto, el desarrollo sin precedentes desde

hace un siglo de la técnicas de reproducción, con los descubrimientos e invenciones de la fotografía, el cinematógrafo y la televisión, debe ser visto como un signo de los tiempos, un signo decisivo, anunciador del extremo fin de la edad sombría. Es con mucha agudeza que un par de siglos atrás, el filósofo alemán Ludwig Feuerbach escribía: «Y sin duda nuestro tiempo... lo que es sagrado para él, no es más que la ilusión, lo que es profano, aquello es la verdad. Mejor: lo sagrado crece a sus ojos en la medida en que decrece la verdad y que la ilusión crece, si bien el colmo de la ilusión es para él también el colmo de lo sagrado».

Hemos llegado, de hecho, al tiempo del Último Hombre, proféticamente descrito por Nietzsche. El último hombre «que empequeñece todo lo que toca, cuya calaña es tan indestructible como la del pulgón», pues es «el que vivirá más tiempo», dice, «hemos inventado la felicidad. Habrán abandonado los parajes donde la vida es dura; pues tienen necesidad de calor. Amarán aún a su prójimo y lo frotarán con ellos pues necesitarán calor... ¿Quién querrá aún gobernar? ¿Quién querrá obedecer? Lo uno y lo otro son muy penosos. ¡No hay pastor y sí un solo rebaño! Todos querrán la misma cosa, todos serán iguales».

El situacionista Guy Debord, que ha analizado con una finura extraordinaria los mecanismos de alineación de las últimas formas del mundo moderno, ve en nuestra sociedad —y por ello entiende con razón lo que pasa tanto en Washington como en Moscú, en París o en Pekín— la sociedad del espectáculo. El espectáculo es definido como una relación social «entre personas, mediatizada por imágenes», como «imagen de la economía reinante», que se somete «a los hombres vivientes en la medida en que la economía los ha sometido totalmente», pues «no existe más que economía desarrollándose para sí misma». Otra de las características de nuestro mundo, del mundo del espectáculo es la tautología: «sus medios son al mismo tiempo un fin», «no quiere llegar a nada más que a sí mismo». «Es el sol que no se

pone nunca sobre el imperio de la pasividad moderna». En un universo así, añade Debord, «la vida terrestre se convierte en opaca e irrespirable. No desecha sólo el cielo, sino que alberga en él su recusación absoluta, su paraíso falaz. El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en un más allá; la escisión finalizada en el interior del hombre». De manera bastante lógica, a poco que se reflexione, Debord coincide así, en su descripción de nuestro mundo, con Evola, quien dice que la ciencia moderna «facilitando hoy los medios de controlar y utilizar todas las fuerzas de la naturaleza según los ideales de una fuerza arhimánica del mundo, ha hecho nacer la tentación más peligrosa que se ha podido ofrecer jamás al hombre: la de considerar como una gloria su propia renuncia y confundir la potencia con el fantasma de la potencia».

Cualquiera que sea el nivel en el cual debe realizarse el hombre diferenciado que quiere poner a prueba su vocación heroica debe, en primer lugar, según Evola, «romper todo lazo con lo que está destinado a desaparecer en más o menos breve plazo de tiempo». La primera tarea será «mantener una dirección general sin apoyarse sobre ninguna forma dada o transmitida, comprendidas las del pasado, que son auténticamente tradicionales, pero que pertenecen a la historia». Este hombre deberá aprender a formarse íntimamente y a conferir a su línea de conducta un «carácter autónomo y sin valor inmanente e individual», lo que significa «que la atracción ejercida por perspectivas positivas a más o menos breve plazo no debe jugar un papel importante». Debe pues aprender a vivir en el presente, aquí y ahora.

Vocación heroica y combate político

El primer molde sobre el cual puede fundirse una vocación heroica es el molde del combate político de la verdadera derecha.

A este respecto la expresión «verdadera derecha» no puede inducirnos a error. Empleándolo no pensamos evidentemente en las clasificaciones habituales al uso de las pequeñas políticas cotidianas. Lo empleamos pues creemos que existe, en un nivel que podríamos llamar casi existencial, una oposición sobre un tipo de hombre de la derecha y un tipo de hombre de izquierda. Tres rasgos dominantes nos parecen definir, a este nivel, al hombre de la derecha: un sentido innato de las jerarquías naturales; el conocimiento de que todo orden humano verdadero no es más que una transposición de un Orden «celeste» o supra-humano; y una comprensión de la libertad que implique ante todo deberes y no derechos*.

Hablemos pues del combate político. Pero no de cualquier combate. Aquí también, es preciso eliminar ilusiones. Evola había escrito en *Los hombres y las ruinas*, porque la situación de los años cincuenta en Italia y fuera de ella le había sugerido que valía la pena, que se intentara una acción rectificadora teniendo por fin una unidad europea a fin de hacer frente a los dos bloques, capitalista y comunista, surgidos de los acuerdos de Yalta. Pero tras, en este terreno como en todos los demás, «hacer lo que debía de hacerse», Evola ha reconocido en *Cabalgando el Tigre* que «las condiciones necesarias para alcanzar un resultado, apreciable y concreto, en una lucha de este tipo están actualmente ausentes». Que esto, sin embargo, no paralice la acción del comba-

* El particular desarrollo político de Francia e Italia, antes y después de 1945, tan distinto del español, posibilitó que conceptos como *droite* o su equivalente en italiano —*destra*— hayan sido adoptados por gentes y colectivos que, aún no reconociéndose en el esquema liberal «derecha-centro-izquierda», lo utilizaron para penetrar en el tejido social y legitimar posiciones en el ámbito fundamentalmente de la política. En España, por contra, prácticamente ninguna personalidad o colectivo, desde el nacional-catolicismo *ultra* hasta los grupúsculos nacional-revolucionarios, se han definido a sí mismos como *derecha* o *extrema-derecha*, quedando tales conceptos para la especulación periodística (n.d.e.).

te político: debe estar solamente dispuesto a combatir, con toda lucidez, aún en posiciones perdidas. Que lo haga con claridad, sin ningún gusto «celiniano» por el fracaso en sí mismo*, aún menos pensando en la situación de «maldito» que sería la suya a causa de la derrota de 1945. Que no descienda a ningún compromiso bajo pretexto de oportunidad. Que esté en guardia ante el vocabulario político moderno, y que sea consciente, por fin, de que las palabras son portadoras de influencias positivas o negativas. Que testimonie, en la esfera política, los valores metapolíticos ordenadores del Estado ideal del que nos habla Platón en *La República*, Estado «que existe en el cielo para todo hombre que quiera verlo y, viéndolo, ponga en orden su vida interior»; que se convierta en un verdadero militante, en el sentido etimológico del término, es decir, un soldado que «para actuar y alcanzar una meta —así es como lo subraya Evola— no exija anteriormente ninguna justificación trascendente, ni ninguna seguridad casi teológica respecto a la justeza de su causa»; en fin, que se refiera a las dos experiencias pasadas, la experiencia fascista y la experiencia nacional-socialista, pero con una mirada crítica y distanciada. Al respecto de la primera experiencia, debe comprender que si «las ideas fascistas deben ser aún definidas, deberían serlo no en tanto que tales, sino en la medida en que representan, bajo unos rasgos particulares, la expresión y la afirmación de ideas anteriores y superiores al fascismo». Respecto a la segunda experiencia, la experiencia nacional-socialista, el combatiente de la Tradición debe distinguir entre en la pureza del movimiento en sus inicios, pureza encarnada en algunos hombres, y el titanismo inherente al poder que terminó predominando tras 1933. Si hay alguien que conozca la doctrina de los ciclos, no se extrañará y se asegurará de que también esto estaba en el orden de las cosas.

* Baillet se refiere a las posiciones refractario-nihilistas del escritor francés Louis-Ferdinand Céline [1894-1961] (n.d.e.).

El nacional-socialismo, no sentó las premisas de algo nuevo, sino que más bien fue el último sobresalto de energía de una elite, aunque todo lo que cierra un ciclo está ya en el umbral de lo que se abrirá en el ciclo siguiente. El sentido último de este fenómeno metapolítico, es decir, el de un suicidio sacrificial colectivo, se desvelará a sí mismo en quien medite sobre el fin del nacional-socialismo, sobre «el crepúsculo de los dioses» de Wagner interpretado sin interrupción en radio Berlín por orden del Führer, los últimos días del Reich, y sobre el hecho muy sintomático de que los últimos alemanes que se opusieron heroicamente, junto a combatientes europeos de varias nacionalidades, al avance de las hordas bolcheviques, fueron en su mayoría los ancianos de la *Volksturm* y los niños de la *Hitler Jugend*. En lo que pasó en Berlín en 1945, en ese enfrentamiento de los niños que habían recordado cómo se amaba el sol y en quiénes parecían condensarse todos los destinos de una raza, de un lado, y los mongoles ebrios de alcohol, quemando, violando y dedicándose al pillaje, al servicio de la ideología más desviada que haya podido concebir jamás cerebro humano, de otro, en este enfrentamiento todo hombre llamado a una vocación heroica y ligado a la causa sagrada de Occidente, debe ver uno de estos momentos privilegiados de la historia donde el mito hace su irrupción en medio de las luchas de los hombres para mostrarles un significado más amplio. Este hombre debe ver aquí la reproducción, al nivel microscópico, de las enseñanzas de la tradición nórdica sobre el *Ragna-Rok*, sobre el combate final de los dioses y de los héroes contra las fuerzas liberadas del caos.

Vocación heroica y realización ética

El segundo nivel de integración de la vocación heroica es el de la realización ética. Es el nivel donde, en lugar de poder dirigirse uno mismo, se obedece. La realización ética, es frecuente-

mente, la realización de quienes F. Schuon ha llamado en su clasificación de los diferentes temperamentos espirituales, los «volitivos», para distinguirlos de los «gnósticos» que, solos, realizan verdaderamente el modelo metafísico. Los «volitivos» se apoyan, no sobre lo que es, sino sobre lo que debería ser, no sobre los que están, sino sobre los que deberían estar. Existe en ellos una comprensión «voluntarista» de la Vía, más meritória en un sentido que la de los «gnósticos», pero menos verdadera. La realización ética es el primer estadio de la unificación del Yo, lo que consiste, dice Evola, en darse una ley, hacer «coincidir su querer y su ser». Es la ascensión hacia la autonomía. Esto, continúa Evola, permite resolver el problema «sobre el plano de la forma, de la determinación, o, si se prefiere, de la individualización, lo que da una base suficiente para dirigirse, cualquiera que sean las contingencias».

Pero este plano, el plano ético, adolece de falta de transparencia y no contiene un sentido absoluto si se le detiene, precisa Evola, «se es activo en tanto que se quiere ser uno mismo, pero no en tanto que se es tal como se es y no de otra forma». El gran peligro, en el nivel ético, es olvidar la vulnerabilidad esencial del Yo empírico, gracias a la estructura unificadora que el ser se bate en torno a su Yo, y decaer en un endurecimiento arrogante y estoico de la individualidad. Pues esto, es la muerte interior.

Vocación heroica y realización espiritual

En un tercer y último nivel, el de la realización espiritual propiamente dicha, el calificativo de heroico no conviene ya, es superfluo. No hay realización de algo sin realización pura, sin visión de las cosas tal como son, conocimiento trascendental. El yo, visto como vacío y sin realidad propia en un momento intemporal está totalmente desmontado, hundido, lo que confiere a todos los aspectos de la existencia una espontaneidad que ha-

ce que no pueda hablase aquí de heroísmo. Es la octava etapa —ocho es la cifra que se abre al infinito— en la tradición extremo-oriental, de la doma de la vaca. La vaca es el símbolo, en esta ocasión, de la naturaleza original del hombre. Es el *satori*-acontecimiento, el Despertar descrito así en un admirable texto zen: «Desaparecidos los sentimientos que nos inducen al equívoco; negada la misma idea de santidad, no se esfuerza en ser un Buda, se burla de no ser uno, no difiere de la idea de Buda. En él no existe ni fisura ni dualismo. Un millón de ojos no descubrirían en él el menor efecto, ni la menor falla. Cuando reina este estado, el espíritu de los viejos maestros se ha manifestado». Es el paso más allá de la autonomía, la anomia positiva, la «impecabilidad» desde esta vida hacia la cual se ponen en marcha los verdaderos gnósticos, entre los que Evola ha ocupado un puesto destacado en nuestro siglo, gnósticos a decir verdad muy alejados de los que renacen desde hace tiempo —es aún una moda reciente, no recuperada en su totalidad por el sistema— del lado del *underground*, quienes, para compensar el hecho de no ser más que «estudiantes en revoluciones» (Debord) en lugar de revolucionarios giran su mirada hacia los marginales del Bajo Imperio.

En el nivel de esta «impecabilidad» la máxima de Nietzsche «lo que no me destruye me fortalece», es ya inutilizable. Pues hace ya mucho tiempo que no intenta probarse a sí mismo. «El estado del que se trata —afirma Evola— es el del hombre que, seguro de sí porque es el ser y no la vida, que es el centro esencial de su persona, puede aprovecharlo todo y abrirse a todo sin perderse: aceptar, de este hecho no importa qué experiencia, no para probarse y conocerse, sino para desarrollar todas sus posibilidades en vistas a las transformaciones que puedan producirse en él, en vistas a los nuevos contenidos que pueden, por esta vía, ofrecerse y revelarse». Es el perfecto distanciamiento, el estado del hombre que, según palabras de Nietzsche, tiene un «cuello de toro» pero una «mirada de ángel», al que nada puede manchar.

Sin embargo, para el hombre diferenciado de nuestro tiempo, hay pocas ocasiones de alcanzar estas cumbres de la vida interior. Sólo a través de una crisis o de una sucesión de crisis puede conocer la experiencia de la trascendencia, experiencia que le abre, no a otro mundo, a otra realidad, sino a otra dimensión de la realidad. Por lo que respecta a lo espiritual, más aún que en ningún otro dominio, debe de tener en él una disposición sacrificial. Lo esencial para él es realizar una orientación fundamental que se imprimirá en todo el ser con, al mismo tiempo, una conciencia afinada y ampliada de los horizontes de la existencia comprendida, para recuperar una fórmula extremo-oriental, como «un viaje de noche». Un viaje, es decir, algo que tiene un «antes» y un «después», lo que nos remite a la doctrina tradicional de la pre-existencia, de la que Evola dice que «representa un elemento absolutamente esencial en la actitud requerida para permanecer en pie en nuestros días» y «cabalgar al tigre», así como a una contemplación especial de la muerte.

Pero, en último análisis, todo está en función de la profundidad de la vocación heroica, ya que Evola en su libro más existencial, vuelve sobre la vieja identificación con el destino, al *amor fati*. Tan numerosos como pueden ser para el hombre diferenciado, los aspectos del mundo moderno extraños a su naturaleza y susceptibles de herirlo, debe convencerse que está en este mundo, aquí y ahora, lo que no es el resultado ni de un azar brutal, ni de una falta, ni de un pecado, sino porque ha querido estar en virtud de una elección trascendental para medirse a la vida de un mundo que no es normalmente el suyo.

Evola y el cristianismo. Visión aria del mundo

La visión que Evola tiene del cristianismo nos remite a un punto absolutamente capital de su pensamiento. Es preciso decir que la actitud de Evola evolucionó poco con respecto a su

anticristianismo. La moral evangélica permaneció siempre ajena a su mentalidad de *khsatriya* y no le impidió ver en ella y en alguno de sus aspectos, ciertos fermentos de la subversión antitradicional. Niega la presencia en el cristianismo de los orígenes de una gnosis auténtica. Su sentido de la acción, de la responsabilidad y de la dignidad en la ascesis le volvían impermeable a una religión que afirma que todo es Gracia. Sin embargo, todo ello no impidió a Evola reconocer en el catolicismo de la antigüedad un factor de autoridad y de equilibrio en la historia de Occidente. Un factor de autoridad, pero también un límite, debido a sus orígenes que impide a los occidentales, salvo, quizás a través de ciertas corrientes del monaquismo y de la caballería medievales, expresar sus cualidades básicas en la búsqueda del conocimiento, con la consecuencia de que sus cualidades, sin encontrar una desembocadura, se perdieron en conquistas titánicas. Sobre el plano existencial y contemporáneo, Evola, en fin, afirma muy justamente que el cristianismo era mucho o demasiado poco: es mucho para algunos, si se concibe como una vía de renuncia, como la vía monástica —y precisamos que la palabra «renuncia» no se toma aquí en un sentido negativo, pues la regla de San Benito, que ha inspirado el monaquismo occidental, es un modelo de equilibrio— y con los riesgos que implica; es muy poco si se piensa sólo en las formas devocionales. En relación a esta situación, la vía propuesta por Evola, la vía del *dharma*, del «cabalgar el tigre», no está del todo entre el demasiado y el demasiado poco. Está en otra parte y, sobre esta vía abrupta, no sería, en principio cuestión ni de crisis religiosa, ni de sentimiento de estar abandonado por Dios. La crisis religiosa, si sobreviene, sería interpretada como incapacidad de sostenerse sin apoyo en el período postnihilista, en el seno del cual nos encontramos, pero el abandono por parte de Dios es imposible, ya que esta vía postula la superación tanto del teísmo como del ateísmo.

Sin embargo, esto no es lo esencial. La oposición profunda se sitúa en el nivel de la visión del mundo. Es aquí donde la divergencia fundamental alcanza las más altas especulaciones del pensamiento ario, tanto el de Occidente como el de Oriente y el cristianismo que, en buena parte, es una encarnación de la Luz del Sur. Lo que sorprende a todo espíritu ario del cristianismo es su antropocentrismo. Hay en la óptica judeo-cristiana esta insoluble contradicción: que el hombre no es nada en relación a Dios, pero Dios es sólo concebido en función del hombre. Para el espíritu ario, el cristianismo equivoca al hombre asignándole un papel muy particular y único y dando a esta tierra una importancia especial, mientras que todo, empezando por nuestra razón, concurre a probarnos que estamos íntegramente en el juego del Principio que no es ni bueno ni malo, sino indiferente. Y, sobre todo, con su hipótesis creacionista y su doctrina de la Redención, el cristianismo introduce en el mundo la finalidad, la finalidad que asegura y limita al mismo tiempo, el hecho de perder en el devenir «su inocencia», como decía Nietzsche.

Desde este punto de vista, Evola se sentía mucho más próximo a dos doctrinas orientales radicalmente antifinalistas; a saber: el tantrismo y el budismo. Sin forzar las cosas, se puede decir, que ha expuesto, en una formulación occidental, una visión tántrica del mundo. En esta visión el mundo es la manifestación libre de la *Shakti*, cuyo nombre tiene por raíz *Shak* que significa «capaz», tener la fuerza de hacer. El mundo es visto en tanto que potencia, la *Shakti* estando en cada poder, «el poder en tanto que tal», la que sostiene todas las cosas sin tener en sí misma «ningún sustento». No es más que por su poder que el Brahmán crea, que Visnù conserva y que en el fin de los tiempos, Shiva disuelve el universo. Pero preguntar por qué la *Shakti* se manifiesta, por qué hay creación, conservación y destrucción es un punto de vista muy humano, es para hablar en términos zen «querer poner patas a la serpiente». La *Shakti* se manifiesta sin

ninguna incomodidad, ni constreñimiento, no conoce más que su propia espontaneidad, los tantra dicen que su sustancia es fuego (*Limalaya-shakti*).

En el budismo se viene a decir, poco más o menos, la misma cosa, pues para que haya despertar, es necesario precisamente haber cesado de proyectarse sobre el mundo, haber suspendido todo juicio, toda interpretación individual, haber abandonado definitivamente el «porqué» y el «cómo». Es la experiencia del *Satori* en el zen del que Evola ha hablado muy extensamente en *Cabalgar el Tigre*: «El ciprés en la explanada, una nube que proyecta su sombra sobre la colina, la lluvia que cae, una flor que se abre, el monótono rumor del cimbrear de las hojas; todos estos hechos ‘naturales’ y banales pueden provocar la iluminación absoluta, el *satori*: estos hechos, precisamente en tanto que carecen de significado, de finalidad, o intención, tienen un sentido absoluto. Es así como aparece la realidad, en la cualidad pura de las ‘cosas-que-son-como-son’».

La concepción no finalista del mundo fue también conocida en Occidente, especialmente en las formas purificadas del dionisismo y fue reencontrada por Nietzsche, que dice en *Así habló Zaratustra*: «He colocado sobre todas las cosas esta libertad, esta serenidad celeste, el día donde he enseñado que encima de ellas y por ellas no hay un querer eterno que actúe».

Antes de concluir, resta sólo situar la obra de Evola en relación a la de Guénon. Antes de interrogarse sin fin sobre la primacía originaria del sacerdocio sobre la realeza, o viceversa, vale más mostrar la complementariedad de las dos obras y mencionar de paso las desviaciones posibles por una mala lectura.

Evola es complementario de Guénon en la medida en que, tras la aproximación al mundo de la Tradición desde el punto de vista del Brahmán, intentada por Guénon, aquél ha dado la aproximación de un *khsatriya*. Esta aproximación ha sido mucho más existencial y, si nos referimos al estilo de las dos obras

—lo que no es criterio en sí—, menos impersonal. De la primera característica, sería absurdo querer extraer una superioridad de Evola sobre Guénon; pero, así mismo, sería igualmente absurdo querer resaltar la superioridad del segundo sobre el primero. Guénon ha tenido plenamente razón en mantenerse siempre al nivel de los principios, y Evola ha tenido también razón en dar prueba en su obra de la «frialidad apasionada» del *khsatriya*, que implica que en toda su acción se puede estar simultáneamente comprometido y desprendido.

El fariseísmo parece ser la principal desviación posible de Guénon. Se trata de una comprensión rígida y fija de la Tradición, de una adhesión solamente intelectual a principios, con dos consecuencias obligatorias: primeramente, una cierta rigidez expresada o de hecho; en segundo lugar, una voluntad de ignorar o incluso de despreciar sistemáticamente encarrilamientos más existenciales hacia la Tradición —encarrilamientos que irán de todas maneras multiplicándose en nuestra época— bajo el pretexto de que no entran en el marco de una ortodoxia preestablecida. La segunda desviación posible es aquella que consiste en lo que podría llamarse un sincretismo superior. Esta desviación es posible con Evola, a causa de la oposición esencial por él definida entre la Luz del Norte y la Luz del Sur, ante la cual la oposición incluso inexistente entre Oriente y Occidente pasa a segundo plano. La sola desviación posible en Evola es el titanismo, que puede cubrir aspectos muy diferentes sobre los cuales hemos insistido en varias ocasiones.

Es interesante volver sobre el hecho de que Evola, a diferencia de Guénon, quien ha pretendido ser el único en haber presentado las doctrinas orientales desde el punto de vista tradicional —lo que no estaba exento de humor para quienes conocían lo que había escrito primeramente sobre el budismo— no ha pretendido hablar jamás ex cátedra. Esto es importante, pues arruina el reproche que algunos han hecho a Evola de haber ha-

blado de varias vías tradicionales sin haber entrado en ninguna de las que aún hoy son practicables.

A título de comparación en lo que concierne a la actitud que tenemos respecto a la obra y persona de Evola citaremos, en principio, un extracto de un artículo de Michel Valsan, aparecido en la revista *Estudios Tradicionales*, en donde se escribe sobre la obra y la persona de René Guénon: «Conviene precisar que el privilegio especial que tiene esta obra de jugar un papel de criterio de verdad, de regularidad, y de plenitud tradicional ante la civilización occidental, deriva del carácter sagrado y no individual que ha revestido la función de René Guénon. El hombre que debía cumplir esta misión fue enteramente preparado desde lejos y no improvisado. Las matrices de la sabiduría divina habían predispuesto y formado su entidad según una economía precisa y su carrera se realiza en el tiempo a través de una correlación constante entre sus posibilidades y las condiciones cíclicas exteriores». Esto implica revestir a René Guénon de una verdadera infalibilidad en la interpretación de las enseñanzas tradicionales. Nosotros nos guardaremos muy mucho de decir otro tanto de Julius Evola, sabiendo que, para los discípulos, la mejor manera de honrar al maestro es no ser siempre discípulos suyos, siendo así que el mejor maestro es aquel del que uno se puede reír.

Meditaciones de las cumbres

Julius Evola

NOTAS SOBRE LA «DIVINIDAD» DE LA MONTAÑA

En un editorial publicado en la *Rivista del C.A.I.*, S.E. Manaresi ha subrayado, con eficaces palabras, un punto sobre el cual hoy no sabríamos insistir con exceso: la necesidad de superar la doble antítesis limitativa, constituida de una parte por el hombre de estudios, exangüe y separado —en su «cultura» hecha de palabras y de libros— de las fuerzas más profundas del cuerpo y de la vida; de otra, por el hombre simplemente deportivo, desarrollado en una disciplina simplemente física y atlética, sano, pero privado de todo punto de referencia superior. Más allá de la unilateralidad de estos dos tipos, hoy se trata de llegar a algo más completo: a un tipo en el cual el espíritu se transforme en fuerza y vida, y la disciplina física, por su parte, se convierta en el encauzamiento, símbolo y casi diríamos «rito» para la disciplina espiritual.

S.E. Manaresi en muchas ocasiones ha tenido también la oportunidad de decir que, entre los diversos deportes, el alpinismo es seguramente el que ofrece las posibilidades más amplias y más próximas para una integración del género. En realidad, la grandeza, el silencio y la potencia de las grandes montañas inclinan naturalmente al ánimo hacia aquello que no es exclusivamente humano, aproximan a los mejores al punto en el que el as-

censo material, en todo lo que presupone de coraje, de superación y de lucidez implica, y una elevación interna llegan a ser partes solidarias e inseparables de una sola y misma cosa.

Ahora, puede ser interesante realzar que estas ideas, que hoy comienzan a ser recalçadas por las personalidades representativas para la justa orientación de los mejores de las nuevas generaciones, llegan simultáneamente a un trasfondo de antiquísima tradición... a algo que se puede llamar «tradicional», en el sentido más amplio de este término. Si los antiguos no conocían más que por vía de excepción y en una forma enteramente rudimentaria el alpinismo, poseían, no obstante, del modo más vivo el sentido sacro y simbólico de la montaña, y la idea, en ese caso simbólica, del ascenso de la montaña y de la residencia en la montaña como algo propio de los «héroes», de los «iniciados», de seres —en suma— que se consideraba que habían superado los límites de la vida común y gris de las «llanuras».

En estas páginas, por tanto, no estará fuera de lugar alguna breve alusión sobre el concepto tradicional de la *divinidad de la montaña*, tomado fuera de los símbolos, en su sentido interno: porque ello permitirá definir y precisar algo del aspecto interno y espiritual de aquellas vicisitudes, de las cuales la descripción o relación técnica alpinística no representa más que el aspecto externo y, casi diríamos, el *caput mortuum*.

* * *

El concepto de la divinidad de los montes procede, de modo uniforme en Oriente y en Occidente, de las tradiciones extremo-orientales a las de los aztecas de la América precolombina, de las egipcias a las arias nórdico-germánicas, de las helénicas a las iránicas e hindúes: bajo la forma de mitos y leyendas sobre la montaña de «los dioses» o sobre la montaña de «los héroes», sobre la cumbre de aquellos que «son arrebatados por el éxtasis»,

o sobre los parajes donde se encuentran misteriosas fuerzas de «gloria» y de «inmortalidad».

El fundamento general para el simbolismo de la montaña es simple: asimilada la tierra a todo lo que es humano (como, por ejemplo en las antiguas etimologías que hacen proceder «hombre» de *humus*), las culminaciones de la tierra hacia el cielo, transfiguradas en nieves eternas —las montañas— deben presentarse espontáneamente como la materia más adecuada para expresar mediante alegorías los estados trascendentes de la conciencia, las superaciones interiores o las apariciones de modos supra-normales del ser, a menudo representados figuradamente como «dioses» y deidades. De donde tenemos no sólo los montes como «sedes simbólicas» —tomemos nota— de los «dioses», sino que también tenemos tradiciones, como las de los antiguos arios del Irán y de Media que, según Jenofonte, no conocieron los templos por su divinidad, sino precisamente sobre las cumbres; sobre las cimas montañosas ellos celebraban el culto y el sacrificio al Fuego y al Dios de la Luz: viendo en ellas un lugar más digno, grandioso y analógicamente más próximo a lo divino que cualquier construcción o templo hecho por los hombres.

Para los hindúes la montaña divina es, como es notorio, el Himalaya, nombre que en sánscrito quiere decir: «La sede de las nieves»; en ella, el Meru es, específicamente, el monte sacro. Aquí debemos tener en cuenta dos puntos. Ante todo, el monte Meru es concebido como el lugar en que Siva, imaginado como el «gran asceta», llevó a cabo sus meditaciones realizadoras, tras las cuales fulminó a Kama, el Eros hindú, cuando este intentó abrir el espíritu a la pasión. En esta cumbre suprema del mundo, aún virgen para el pie humano, vemos por lo tanto cómo coinciden, en la tradición hindú, la misma idea de ascesis absoluta, de la purificación viril de una naturaleza ya inaccesible a todo lo que sea pasión y deseo, y por eso mismo «estable» en sentido

trascendente. Así, en las mismas fórmulas védicas —antiquísimas— de las consagraciones de los reyes, vemos figurar precisamente la imagen de la «montaña» por la solidez del poder y del *imperium* que el rey asumirá. Por otra parte, en el *Mahabharata* vemos a Arjuna ascender el Himalaya para realizar su exaltación espiritual, siendo dicho que «sólo en la alta montaña habría él podido conseguir la visión divina»; de la misma manera que hacia el mismo Himalaya se dirige el emperador Yudhishthira para consumir su apoteosis y subir al «carro» del «rey de los dioses».

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que la expresión sánscrita *paradesha* significa región elevada, región suprema y así, en un sentido material específico, altura montañesa. Pero *paradesha* se deja asimilar etimológicamente al caldeo *pardès*, del que deriva el término «paraíso» que pasa, bajo formas teológicas, a las sucesivas creencias hebraico-cristianas. En la idea original aria del «paraíso», encontramos pues, una asociación íntima con el concepto de las «alturas», de las cumbres: asociación que, como es notorio, vuelve a encontrarse después bien claramente en la concepción dórico-aquea del «Olimpo».

A este último respecto debe decirse algo sobre las tradiciones helénicas relativas a los «arreatados en el monte». Se sabe que los helenos —como, por otra parte, casi todos los antiguos arios— tenían una concepción evidentemente *aristocrática* del *post-mortem*. Como destino para unos pocos —para los que de ningún modo se habían elevado por encima de la vida común— se había concebido el Ade, es decir, una existencia residual y larvaria a partir de la muerte, privada de verdadera conciencia, en el mundo subterráneo de las sombras. La inmortalidad, además de la de los olímpicos, era un privilegio de los «héroes», es decir, una conquista excepcional de unos cuantos seres superiores. Ahora bien, en las más antiguas tradiciones helénicas encontramos que la inmortalidad de los «héroes» se deduce específica-

mente en el símbolo de su ascensión a las montañas y de su «desaparición» en las montañas. Vuelve, pues, el misterio de las «alturas» porque, por otra parte, en esa misma «desaparición» debemos ver un símbolo material de una transfiguración espiritual. Desaparecer, o «volverse invisible», o «ser arrebatado en las alturas», no es algo que deba ser tomado en un sentido literal, sino que significa esencialmente ser traspasado, de modo virtual, desde el mundo visible de los cuerpos particulares a la común experiencia humana, hasta el mundo suprasensible en el cual «no existe la muerte».

Y esta tradición no se encuentra únicamente en Grecia. En el budismo se sabe del «Monte del Vate» donde «desaparecen» los hombres que han alcanzado el despertar espiritual, llamados por el *Majjhimonikajo* «más que hombres, seres invictos e intactos, inasequibles a las apetencias, redimidos»... Las tradiciones taoístas extremo-orientales, originarias del Monte Kuen-Lun, donde seres legendarios «regios» habrían hallado la «bebida de la inmortalidad»: es algo parecido a lo que encontramos en las tradiciones del Islam oriental relativo al «arrebataamiento» en el monte, de seres que unieron la iniciación de la pureza y que fueron arrebatados hacia las cumbres a su muerte. Los antiguos egipcios hablaban de un monte (el Set Amentet) atravesado por un camino, siguiendo el cual los seres destinados a la inmortalidad «solar» llegaban a la «tierra del triunfo» donde —según una inscripción jeroglífica— «los jefes que presiden el trono del gran dios proclaman vida y potencia eternas para ellos». Atravesando el Atlántico, en el México precolombino, encontramos, con singular concordancia, los mismos símbolos: esencialmente, en la gran montaña de Culhuacán, o «montaña curva», porque su cima se reclina hacia abajo, lo que quiere expresar que el hecho de que la altura fuera concebida como un punto «divino» que, no obstante, conservaba conexiones con las regiones inferiores. En un monte análogo, según estas antiguas tradiciones

americanas, habrían desaparecido sin dejar rastro ciertos emperadores aztecas. Ahora bien, como es sabido, este mismo tema se halla en las leyendas de nuestro medioevo occidental romano-germánico: ciertos montes, como el Kuffhauser o el Odenberg, son los lugares en los que habrían sido «arrebataados» determinados reyes que alcanzarían significaciones simbólicas, como Carlomagno, el Rey Arturo, Federico I y II, los cuales, de tal modo, «nunca habrían muerto» y esperarían su hora para manifestarse visiblemente. También en el ciclo de la leyenda del Grial se encuentra la «montaña» en el Montsalvat, al que se puede dar, según Guénon, el significado de «Montaña de la Salud» o de la «Salvación»; el grito de guerra de la caballería medieval era *Montjoie*, y en una leyenda a la cual no corresponde naturalmente ninguna realidad histórica, pero que no por ello es menos rica en significación espiritual, el hecho de haber pasado por la «montaña» habría constituido la acción que precedía a la coronación «imperial», sagrada y romana de Arturo. Aquí no podemos detenemos en desarrollar el aspecto interno específico de estos últimos mitos simbólicos, especialmente los referentes a los reyes «desaparecidos» que reaparecerán, tema que, por otra parte, hemos tratado exhaustivamente en otro lugar; pero haremos notar, en general, cómo vuelve el tema del monte concebido como sede de inmortalidad y cómo retorna también a la antigua tradición helénica relativa a los «héroes».

Diremos algo más sobre dos puntos: sobre la montaña como sede del *haoma* y de la «gloria» y sobre la montaña como Walhalla.

El término iránico *haoma*, equivalente al sánscrito *soma*, expresa la mencionada «bebida de inmortalidad». En aquellas antiguas doctrinas arias hay, a ese respecto, una asociación de conceptos diversos, en parte reales y en parte simbólicos, en parte materiales y en parte susceptibles a ser traducidos en términos de experiencia espiritual efectiva. Del *soma*, por ejemplo, las

tradiciones hindúes hablan, ya como de un «dios» ya como del jugo de una planta, capaz de producir particulares efectos de exaltación, que eran tomados en espectacular consideración por ritos de transfiguración interna susceptibles de proporcionar un presentimiento y, casi diríamos, una presentación de lo que significa la inmortalidad. Pues bien, por la misma razón por la cual Buda no viene a parangonar el estado «que no es ni de aquí ni de allí, ni el venir ni el ir, sino tranquila iluminación como en un océano infinito» (el *nirvana*) en la alta montaña, así nosotros en el *Yaçna* leemos igualmente que el misterioso *haoma* crece en la alta montaña. Es decir, que otra vez encontramos la asociación de la idea de las alturas con la idea de un entusiasmo capaz de transfigurar, de exaltar, de guiar hacia aquello que no es únicamente humano, mortal y contingente. Y así del Irán pasamos a Grecia, en el seno del primer período dionisiaco encontramos el mismo tema, por cuanto, según los más antiguos testimonios, aquellos que en las fiestas eran arrebatados por el «divino furor de Dionisio» eran arrastrados hacia las cimas salvajes de los montes tracios cual si se hallaran poseídos por un poder extraño y arrollador surgido del fondo de sus propias almas.

Pero allí hay algo más que rectifica lo que descompuesto y de no completamente puro pueda existir a nivel «dionisiaco», ello es el concepto iránico expuesto en el *Yasht*, respecto a la montaña, «el poderoso monte Ushi-darena» que es, por otra parte, la sede de la «gloria».

Debe saberse que en la tradición iránica la «gloria» —*hvarēnō* o *farr*— no era un concepto abstracto: muy al contrario, ella era concebida como una fuerza real y casi física, aunque invisible y de origen «no humano», portada en general por la luminosa raza aria pero, eminentemente, por los reyes, sacerdotes y caudillos de esa raza. Una señal testimonia la presencia de la «gloria»: la *victoria*. Se atribuía a la «gloria» un origen solar, por cuanto en el sol se veía el símbolo de un ente luminoso,

triunfante sobre las tinieblas todas las mañanas. Trasponiendo *sub specie interioritatis* estos conceptos, la «gloria» —*hvareno*— expresaba, por consiguiente, la propiedad conquistada por las razas o naturalezas dominantes, en las cuales la superioridad es potencia («victoria») y la potencia es superioridad, «triumfalmente», como en los seres solares e inmortales del cielo. Pues bien, esto es lo que en los *Yasht* se dice, que en la montaña no sólo «crece» la planta del *haoma* —de los estados «dionisiacos»— sino que la montaña más poderosa, el Ushi-darena, es la sede de la «gloria» aria.

Llegamos al último punto. A la montaña como Walhalla.

La palabra Walhalla (*Walhöll*) es notoria a través de todas las obras de Ricardo Wagner, en las cuales, no obstante, en muchos puntos se deforman y se «literalizan» los antiguos conceptos nórdico-escandinavos de los Edas, de los que Wagner nutre especialmente su inspiración y que son susceptibles de significados más profundos. Walhalla quería literalmente decir «el palacio de los caídos», del cual Odín era el rey y el jefe. Se trata del concepto de un lugar privilegiado de inmortalidad (aquí, como en las tradiciones helénicas, para los seres vulgares no hay, tras la muerte, más que la existencia oscura y mediocre en el Niflheim, el Ade nórdico), reservado a los nobles y esencialmente a los héroes caídos en el campo de batalla. Casi como el dicho según el cual «la sangre de los héroes está más cerca de Dios que la tinta de los sabios y las plegarias de los devotos», en estas antiguas tradiciones el culto y el sacrificio más grato a la divinidad máxima —Odín-Wotan o Tiuz— y más fecundo de frutos supramundanos consistía en morir en la guerra. Los caídos por Odín quedaban transformados en sus «hijos» e immortalizados junto a los reyes divinizados, en el Walhalla, lugar que frecuentemente se asimilaba al Asgard, a la ciudad de los Asen, es decir, de las luminosas naturalezas divinas en perenne lucha contra los *Elementarwesen*, contra las criaturas tenebrosas de la tierra.

Ahora bien, los mismos conceptos del Walhalla y del Asgard originariamente se presentan en una relación inmediata —de nuevo— con la *montaña*, hasta el punto que Walhalla aparece como nombre de cumbres suecas y escandinavas y en montes antiguos, como el Helgafell, el Krossholar y el Hlidskjalf fue concebida la sede de los héroes y de los príncipes divinizados. El Asgard aparece a menudo en *Edda* como el Glitmirbjorg, la «montaña resplandeciente» o el Himinbjorg, donde la idea de monte y la de cielo luminoso, de calidad luminosa celeste, se confunden. Queda pues el tema central del Asgard como un monte altísimo, sobre cuya cumbre helada, por encima de las nubes y de las nieves, brilla una claridad eterna.

Así, el «monte» como Walhalla es también el lugar donde prorrumpe tempestuosamente y sobre el cual vuelve a posarse el sedicente Wildes Heer. Aquí se trata de un antiguo concepto popular nórdico, expresado en la forma superior de un ejército mandado por Odín e integrado por los héroes caídos. Según esta tradición, el sacrificio heroico de la sangre (lo que en nuestras tradiciones romanas se llamaba la *mors triumphalis*, y por la cual el iniciado victorioso sobre la muerte venía asimilado a la figura de los héroes y de los vencedores) sirve también para acrecentar con nuevas fuerzas aquel ejército espiritual irresistible —el Wildes Heer— del cual Odín, dios de las batallas, tiene necesidad para alcanzar un objetivo último y trascendente; para luchar contra el *ragna rökk*, es decir, contra el destino del «oscurecimiento» de lo divino que corresponde al mundo de las edades lejanas.

A través de estas tradiciones, unidas en su significado íntimo y no en su forma exterior mitológica, llegamos pues al concepto más elevado del ciclo de los mitos sobre la divinidad de la montaña; y afirmaremos encontrar personalmente, en nuestros recuerdos nostálgicos de la guerra en la alta montaña, casi un eco de esta lejana realidad. Sede del amanecer, del heroísmo, y,

si es necesario, de la muerte heroica transfigurante, lugar de un «entusiasmo» que tiende hacia estadios trascendentes, de un ascenso desnudo y de una fuerza solar triunfal opuesta a las fuerzas paralizantes, que oscurecen y bestializan la vida... así resulta ser, pues, la sensación simbólica de la montaña entre los antiguos, cual resulta de un círculo de leyendas y de mitos provistos de grandes caracteres de uniformidad, de los cuales los citados no son más que algunos de los escogidos en una lista muy amplia.

Naturalmente, no se trata de detenerse en reevocaciones anacrónicas... pero tampoco se trata de curiosas búsquedas de una simple erudición histórica. Detrás del mito y detrás del símbolo condicionado por el tiempo existe un «espíritu», que puede siempre revivir y tomar expresión eficaz en nuevas formas y en nuevas acciones. Esto, precisamente, es lo que importa.

Que el alpinismo no equivalga a *profanación* de la montaña; que los que, oscuramente empujados por un instinto de superación de las limitaciones que nos ahogan en la vida mecanizada, aburguesada e intelectualizada de las «llanuras», se van hacia lo alto en valeroso esfuerzo físico, en lúcida tensión y en lúcido control de sus fuerzas internas y externas, por sobre las rocas, crestas y paredes en la inminencia del cielo y del abismo, hacia la helada claridad... que los que siempre en mayor medida puedan volver a encenderse hoy y obrar luminosamente según aquellas sensaciones profundas que permanecen en las raíces de las antiguas divinizaciones mitológicas de la montaña: éste es el mejor augurio que puede hacerse a nuestras jóvenes generaciones.

ESPIRITUALIDAD DE LA MONTAÑA

Hablar de la espiritualidad de la montaña, hoy, no es demasiado fácil, sobre todo por la razón de que ello, ahora, muy frecuentemente asume los caracteres de un lugar común. En muy

pocas épocas, como en la actual, se ha hablado tanto de «espíritu» y se ha sido propenso a introducir el «espíritu» en todas partes, cual si se tratara de una especie de salsa destinada a condimentar complacientemente toda clase de ingredientes; ello, por otra parte, presenta un contraste singular con un hecho harto positivo, cual es la constatación de que vivimos en una época casi totalmente privada de puntos de vista y de principios auténticamente trascendentes, propio de la era contemporánea.

En gran parte de las antecitadas referencias modernas a la espiritualidad debe verse menos algo positivo que una confusa aspiración, que puede tener un valor si recibe, en un desarrollo ulterior, una verdadera orientación en el sentido de una firme autoconciencia por el contacto con algo más elevado. Aquí queremos explayar algunas consideraciones acerca de lo que específicamente, concierne en concreto a la montaña y al deporte alpino, según las posibilidades de verdadera espiritualidad que ellos contienen.

Ante todo, que estas posibilidades sean *reales*, que ellas nada tengan que ver con una moda de la época y con la proyección del pasajero entusiasmo de las verdaderas generaciones, lo prueba el hecho de que la espiritualidad de la montaña corresponde a lo que, en el sentido más elevado, puede llamarse una *tradicción*.

Hemos tenido ya ocasión de hacer acopio de documentación tendente a demostrar que desde los tiempos más remotos, en casi todas las civilizaciones, la montaña ha valido uniformemente como símbolo de los estados interiores trascendentes y como sede alegórica de naturaleza divina, de los héroes, en general, de seres transfigurados y llevados más allá de la condición humana; tanto es así que ascender las cumbres o ser arrebatado hacia ellas en los más variados mitos de la humanidad tradicional aparece según el valor de un misterioso proceso de superación, de integración espiritual, de participación en la «super-vida» olímpica.

pica y en la inmortalidad. Para el que no participa de la opinión falsificadora del precedente siglo materialista e iluminista, según la cual el mito de los Antiguos no podría ser otra cosa que poesía y arbitraria fantasmagoría, todo esto asume el valor de un preciso testimonio, para investigar en su significado oculto. Todas estas figuraciones antiguas, en las que vuelve el tema de la sacralidad de la montaña, a ese hombre le acompañan oscurecimientos de una realidad espiritual, la relación de la cual con el simbolismo de la montaña no puede ser accidental. El hombre antiguo no escogía al azar la montaña como medio de expresión simbólica de significados netamente trascendentes; a ello le indujeron razones de analogía, pero, además, un presentimiento de aquello mismo que la experiencia de la montaña puede sugerir a la parte más profunda de nuestro ser, una vez que ella haya sido adecuadamente realizada.

Para precisar este contenido superior, es preciso ante todo eliminar una a una las interpretaciones hoy día más corrientes de la espiritualidad de la montaña y de la ascensión alpina, o bien circunscribir su alcance para subordinar los puntos de vista condicionados a un punto de vista absoluto.

La primera entre las acepciones más corrientes es la puramente «lírica». Se trata del mundo de la retórica literaria y de la «poesía» en su peor sentido; es decir, en el sentido del sentimentalismo burgués y del idealismo convencional y estereotipado. Aquí entra en cuestión esencialmente la montaña-panorama vista desde lejos con todos los añadidos de lo «pintoresco» del gusto más dudoso; entran en juego los Alpes como objeto de pirotecnias líricas tan brillantes, aladas y «elevadas», como huérfanas de todo contenido serio y de toda base de sentimiento sencillo y directo. Esta retórica de la montaña no la conoce ni el hombre de los montes ni el verdadero alpinista. Queda confinada en el mundo libresco estetizante y, por fortuna, hoy se considera ya en gran parte superada; aparece como un residuo del ro-

manticismo del siglo XVIII, como la compensación de una generación burguesa que no sabía aspirar a las alturas más que a través de arranques fáciles y de lugares comunes de un lirismo verbal.

En segundo lugar, tenemos la espiritualidad de la montaña tomada en términos de *naturismo*. Es una concepción propia de una generación de un espíritu opuesto al que ahora hemos descrito aquí y que se puede llamar «la generación de la crisis». En una larga medida, ésta es, sobre todo, una especialidad alemana. Por una especie de oscura necesidad de compensación orgánico-biológica y también psíquica, por un instinto de revuelta contra una civilización que se ha convertido en sinónimo de árido intelectualismo, de mecanicidad, de utilitarismo, de conformismo, se produjo una especie de éxodo hacia la naturaleza y de necesidad absoluta de la misma como anti-ciudad y anti-cultura, en lo que naturalmente la montaña y el alpinismo representaron un papel importante. Así surgió una especie de nuevo misticismo primitivista de la naturaleza y de la vida deportiva en la naturaleza, que en buena parte se basa en las mismas premisas que un J.J. Rousseau y el mismo proceso contra una civilización que un Nordau, un Freud, un Lessing, un Bergmann, un Klages.

Ahora, ante un fenómeno de este género es importante que no aparezcan malentendidos. Es evidente que no se puede objetar nada al hecho de que las masas se consuelen, se relajen y se reanimen en una toma de contacto con la naturaleza y con la montaña. Antes bien, ello es deseable y el deporte que entonces surge lleva a cabo una función de protección social de valor indiscutible. Pero no se deben confundir cosas muy distintas, no se debe creer que las sensaciones más o menos físicas de bienestar, de alivio orgánico y de fuerza reconquistada, tienen algo que ver con la espiritualidad y que el hombre en un clima de práctica primitivista y naturista se vaya a encontrar más cerca de la parte esencial del propio ser, que en la disciplina y en la lucha

de la vida civilizada. Ya, el carácter de evasión y de reacción que, en gran parte de los casos, tiene este fenómeno y esta exaltación de la naturaleza, basta, en su negatividad, para limitar su alcance. Más allá de la civilización en su sentido limitado, materialista-social e intelectualista que este término ha asumido en los últimos tiempos; más allá también de la anti-civilización, esto es, de la «naturaleza» entendida como mera antítesis de aquella, se encuentra el plano en el cual la personalidad espiritual puede tomar o reforzar el sentido de sí misma. Y es de este plano del que nos ocupamos aquí, y no del de las condiciones y de los mejores medios para reparar o preservar organismos y cerebros minados por los venenos materiales y psíquicos de la vida moderna.

Pasemos a un tercer punto. Se trata también de superar la actitud por la cual la espiritualidad de la montaña y de la ascensión alpina viene dada en términos de simple sensación y de heroísmo físico. Aquí entra ya en escena la *élite* constituida por aquellos que practican seria y activamente el alpinismo, y es una de las interpretaciones más difundidas y, en el fondo, no banales. La montaña es espíritu para todo lo que ella implica, como disciplina de los nervios y del cuerpo, valor lúcido, desprecio del peligro y, al mismo tiempo, exacta noción del mismo, espíritu de conquista y, en suma, impulso hacia la acción pura en un ambiente de fuerzas puras. Ahora bien, si es cierto que todo esto contiene un alto valor educativo, también es oportuno llegar a una distinción ulterior. Esta distinción, ante todo, concierne, de nuevo, a la *finalidad*. Como el naturismo tiene su razón de ser, ya indicada, en un plano dado, también tiene su razón de ser el alpinismo como escuela para las cualidades indicadas; e indudablemente es de desear que las nuevas generaciones se hagan lo más capaces posible de aquel espíritu de valor y de aquellas dotes psico-físicas que la práctica activa de la montaña puede propiciarles largamente. Pero, ¿es éste el más alto nivel al que se puede aspirar?

Examinando el aspecto interno del asunto, esto es, prescindiendo de las cualidades para adecuarse a los fines de la salud, la energía y la disciplina física de una nueva generación, es un hecho que existe un amor al riesgo y, en fin, un heroísmo, cuyo valor es el de una mera sensación y cuyo resultado, frecuentemente, consiste en exasperar una percusión puramente física, cerrada, dura, de la personalidad y de la virilidad, la cual, en el hombre moderno, se halla ya anormalmente desarrollada y no constituye ciertamente la mejor condición para la reconquista de una verdadera espiritualidad, libre y trascendente. Se debe reconocer que el mismo alpinismo, visto bajo ese único espíritu, no puede distinguirse demasiado de la búsqueda de la emoción por la emoción misma, que provoca, especialmente en América, toda clase de extravagancias y de frenesíes, milagros de coraje y de acrobacia al saltar desde aeroplanos, carreras contra la muerte, etc., pero que, al fin y al cabo, no significan nada demasiado diferente que una especie de excitante o de estupefaciente, cuyo uso denota, en tal caso, más bien una ausencia que una presencia de un verdadero sentido de la personalidad, más una necesidad de aturdirse que de poseerse. También el interés técnico de la ascensión puede degenerar fácilmente, y no es raro encontrar escaladores llevados automáticamente por el hábito a estudiar posibles vías de ascenso por las fachadas de los palacios.

Sin embargo, es cierto que sí debe anotarse un elemento susceptible de propiciar, en la experiencia de la montaña, una realización de carácter superior, él está constituido precisamente por el elemento «emotivo», por el elemento «sensación». Perc lo esencial consiste, entonces, en ver en esto sólo el punto de partida y la «materia prima»; consiste en considerar la sensación como un *medio* y no como un *fin*. De ello encontraremos, luego, algunas consideraciones generales.

Especialmente, el hombre moderno adopta, ante lo que siente, una actitud completamente errónea. La sensación es para él

un hecho que comienza y termina en sí mismo, respecto al cual él es pasivo. Es demasiado débil para separar de la sensación-emoción el elemento puramente irracional, aquello que en ella se reduce a una mera impresión o sacudida del alma, y por extraer de ella, con un acto interior, algo que sirva directa y activamente para el espíritu como conocimiento en un sentido superior.

Y esto se aplica también a la experiencia de la montaña. Quien de la montaña se siente irresistiblemente preso, a menudo no ha sabido captar más que como una *emoción* una grandeza que todavía él no sabe concebir; no ha sabido penetrarse de un nuevo estado interior que surge de lo profundo y realizar su propia naturaleza. Así, él no sabrá decir por qué había buscado horizontes cada vez más vastos, cielos cada vez más libres, las cumbres más ásperas, por qué de cima en cima, de pared en pared, de peligro en peligro a través de sus vicisitudes había visto misteriosamente desvanecerse y huir tras de sí también, todo aquello que en su ordinaria vida le parecía más vivo, más importante, más apasionante. Lo que a él le habla y le mueve, es el poderoso mensaje interior directamente evidente en todo aquello que la naturaleza alpina tiene de más no-humano, casi de destructivo y de espantoso en su grandeza, en su soledad, en su inaccesibilidad, es su inhumano silencio, en la primordialidad desencadenada de sus tempestades, en su inmutabilidad a través de la monótona sucesión de las estaciones y el vano alternarse de las nieblas y de los libres cielos solares: todo ello infundirá el sentido más inmediato de lo que es caduco y que, como tal, se eclipsa ante un presentimiento de lo eterno.

Es de este modo cómo la montaña puede actuar como «símbolo» y que como símbolo puede encaminar hacia una realización interior correspondiente. Pero, de ordinario, el hombre se detiene en el aspecto emotivo, el cual siempre presenta más el carácter de una turbación que no el de una conquista y un cono-

cimiento. Es de la irracionalidad de las impresiones, visiones, de arrojos inexplicables y de inexplicables y gratuitos heroísmos que le viene el impulso de seguir hacia adelante, como largo camino de una ascensión, que al final llega inadvertidamente a actuar en términos de interioridad. Es en la subconciencia que se encuentra inscrito en una realidad más vasta y que de ella recibe, no sólo transfiguración en el sentido de calma, suficiencia, simplicidad, pureza, sino también un aflujo casi sobrenatural de energías, no susceptible de ser comprendido con los falaces determinismos de la fisiología, una indomable voluntad de seguir adelante, de empeñarse aún más, de alcanzar nuevas alturas, nuevos abismos, nuevas paredes, porque precisamente en eso se traduce la inadecuación de las acciones materiales con respecto al significado que ahora lo animan, la trascendencia del impulso espiritual con respecto a las condiciones externas, a las empresas, a las visiones, a las audacias que han propiciado su despertar y que ahora constituyen la materia necesaria para la manifestación concreta de aquel mismo impulso.

Y no parece atrevido decir que éste debe haber sido también el secreto de las más grandes empresas, de las que parecen haber ido más allá de los límites de las comunes posibilidades humanas. Pero también en este grado debe substituirse la verdadera realización, la superación del elemento instintivo e irracional, la plena y firme autoconciencia, es decir, *la transformación de la experiencia de la montaña en un modo de ser*. Es entonces cuando surge, entre los mejores, el sentido de que todo marchar, todo ascender, todo conquistar, todo osar, es el único medio contingente de expresión de una realidad inmaterial, la cual podría tener muchos otros medios: y esto sería la fuerza de aquellos que, en el fondo, pueden decirse a sí mismos que *nunca regresamos desde las cumbres hasta la llanura*, de aquellos a quienes no les importa ni el ir ni el volver, porque la montaña está en su espíritu, porque el símbolo se ha convertido en realidad, porque

la corteza ha caído. La montaña no es para ellos ni novedad de aventuras, ni romántica evasión, ni sensación contingente, ni heroísmo por el heroísmo, ni deporte más o menos tecnificado. Ella se une a algo que no tiene ni principio ni fin y que, conquista espiritual inalienable, forma ya parte de la propia naturaleza, como algo que se lleva consigo por doquiera, para dar un nuevo sentido a cualquier acción, a cualquier experiencia, a cualquier lucha de la vida cotidiana.

Es por tal camino que, más allá del símbolo natural, esto es, directamente ofrecido a los sentidos, de la montaña, se puede acceder también al simbolismo doctrinal y tradicional a que se refiere, es decir al contenido más profundo del conjunto de los antiguos mitos antes aludidos, en que la montaña aparece como «lugar» de naturalezas divinas (el Olimpo helénico, el Walhalla como monte, el budista «monte de los héroes»), de sustancias immortalizantes (el *haoma* y el *soma* de la tradición indo-iránica) de fuerzas de realidades solares y sobrenaturales (el monte solar de las tradiciones de la romanidad imperial helenizada, el monte como sede de la «gloria» mazdea, etc.), de «centralidad espiritual» (el monte Meru y los otros montes simbólicos concebidos como «poli»), etc. De hecho, por todo esto no debe entenderse que las diversas figuraciones, personificaciones o proyecciones de los estados trascendentes de la conciencia, de despertar o de iluminación interior, que son auténticas, cuando no representan más que algo vago, «místico», fantástico, sino que, al contrario, aparecen según los caracteres de una evidencia y de una normalidad de orden superior, de manera que hace aparecer como anormal todo lo que antes aparecía como más común, familiar y habitual.

Es posible que los Antiguos, que ignoraban el alpinismo o bien conocían sólo unas formas rudimentarias, y por consiguiente concebían la montaña según los caracteres de una real inaccesibilidad e inviolabilidad, justamente por esto fueron in-

ducidos a sentirla según el carácter de un símbolo y de una trascendente espiritualidad. Hoy que la montaña ha sido materialmente conquistada y pocas son las cumbres que todavía el hombre no ha violado, es importante hacer que esta conquista no equivalga a una profanación y a una «caída» del significado. Por ello es esencial que las nuevas generaciones nuestras poco a poco lleguen a elevar la acción a la categoría de un rito, que paulatinamente se arriesguen a encontrar aquel punto trascendente de referencia, a través del cual las vivencias de coraje, de riesgo y de conquista, las disciplinas del cuerpo, de la sensibilidad y de la voluntad entre la inmutable y simbólica grandeza de las montañas asciendan al valor de caminos para la realización de aquello que en el hombre está más allá del hombre, pero reciben su más alta justificación en el contexto del nuevo movimiento ascendente y espiritualmente revolucionario de nuestra estirpe.

UN MÍSTICO DE LAS ALTURAS TIBETANAS

A Milarepa —o Milaraspa o también Mila— extraño tipo de asceta y de poeta tibetano que vivió hacia el siglo XI después de J.C., se debe un renacimiento de la doctrina metafísica del llamado «budismo del Norte» —Mahayana— en la forma de una tradición que ha continuado hasta nuestros días. Sus enseñanzas se transmiten bajo la forma de cantos, engarzados en narraciones de episodios de su vida. A nuestro parecer, puede presentar interés para el lector de estas notas, tomar contacto con el mundo extraño de este misticismo, en el cual las impresiones de la alta montaña, la lucha con los elementos, el símbolo, la doctrina y la alusión a fenómenos enigmáticos de naturaleza supranormal se mezclan íntimamente. Traducimos, pues, de los fragmentos de algunos poemas de Milarepa, basándonos en la edición alemana, hoy imposible de encontrar, del LAUFER (Milaraspa, Folkwang-Verlag, Hagen und Darmstadt, 1922), ya que

no he podido obtener el texto original. Añadiremos algunos comentarios, porque en varios puntos el lector no iniciado en las enseñanzas generales del budismo tibetano se encontrará ante ideas, la directa comprensión de las cuales resultará bastante difícil.

La parte simplemente narrativa de estos poemas ha sido resumida por nosotros.

Habían pasado seis meses desde que el asceta Milarepa, retirado en la alta montaña, enfrente de la zona de los glaciares, con escasas provisiones, había sido sorprendido por una tempestad de nieve que, desde entonces, había aislado las cimas de todo contacto con los hombres.

Convencidos de que Milarepa había perecido, los discípulos habían ofrecido los sacrificios de costumbre para los muertos, y al aproximarse la primavera se pusieron en camino, abriéndose paso entre las nieves, con objeto de encontrar, al menos, los huesos del Maestro.

En una etapa en la zona de los glaciares, se les aparece de improviso un leopardo blanco. Le siguen estupefactos, y he aquí que se transforma en un tigre y a la entrada de la llamada «Caverna de los Demonios» se oyen unas voces y un canto, que les hacen reconocer a Milarepa. Entonces se precipitaron a abrazar al Maestro. Este había proyectado el espejismo del leopardo y del tigre con una especie de sugestión a distancia, habiendo advertido la llegada de los discípulos.

Él cuenta que, durante sus contemplaciones, casi sin alimentarse, no había experimentado la necesidad de comer; que en los días de fiesta los genios aéreos de las alturas le habían traído la esencia de las ofertas de los sacrificios hechos por los hombres; y que cuando los discípulos, considerando muerto a Milarepa, habían ofrecido también sus sacrificios, él los había sentido en sí mismo, hasta el punto de sentirse saciado de toda necesidad.

Ante la insistencia de los discípulos, Milarepa consiente en suspender la vida ascética en las alturas y descender hacia los altiplanos, donde, ante el inesperado anuncio, acuden, alegres y exultantes las gentes.

Y entonces Milarepa, interrogado por todos, cuenta la historia de su estancia invernal en la montaña, de cómo había resistido a los elementos, al hielo y al viento, venciendo a las fuerzas invisibles (los «demonios») oculto bajo la capa de la nieve. Después de lo cual, expone su doctrina:

El demonio de las nieves

Donde se encuentra la soledad deseada,
Allí el cielo y la tierra celebraron consejo,
Y por rápido mensajero enviaron la tempestad.
Las fuerzas elementales del Agua y del Viento se
[desencadenaron,

Las nubes oscuras del Sur acudieron.
Los dos —el Sol y la Luna— quedaron aprisionados.
Las casas de la Luna fueron cerradas.
A una orden, férreas cadenas fueron impuestas a los ocho
[planetas.

La Vía Láctea se volvió invisible.
Las pequeñas estrellas se desvanecieron entre las nieblas.
Y todo al final quedó preso entre el esplendor de las brumas.
Mucha nieve cayó, durante nueve días y nueve noches,
Uniformemente cae durante dieciocho días-noches.
Y en la gran nevada
Como pájaros revoloteando sobre los fuegos de la nieve
Y en la pequeña nevada
Colgaban como telarañas, o con el movimiento de un enjambre
[de abejas:

Y después todavía helados como guisantes o granos de mijo
En rotantes torbellinos.

Adicionándose, el grande y el pequeño nevar, formaron
 [un estrato inmenso.
 La blanca aguja de la cumbre helada empezó a tomar
 [contacto con el cielo.
 Abajo, los árboles y los bosques fueron soterrados bajo
 [los estratos de nieve.
 Entre los torbellinos menguantes de lo alto,
 Y los golpes gélidos del viento del nuevo año invernal,
 Y el vestido de tela de mi asceta Milarepa —entre estos tres.
 Sobre la alta cumbre blanca del monte de nieve se inició
 [una lucha.
 La nieve que había entumecido mi barba, de una vez se funde;
 A pesar de su atroz aullar la tormenta se aplacó.
 Mis ropas caen, como consumidas por el fuego.
 Muerto para esta vida, me batí, firme luchador.
 Lanzas victoriosas se cruzaron:
 Despreciando la fuerza del enemigo, queda vencedor
 [en esta lucha.
 A los hombres dedicados a la espiritualidad les es dada
 [una cantidad de fuerza
 De la que el gran asceta posee el doble.
 Y el calor mágico despertado por la contemplación suple
 [al sencillo vestido de tela [1].
 Las enfermedades, en sus cuatro grupos, fueron pesadas por mí,
 [como si estuvieran en una balanza.
 Y cuando mi parte interna, como la externa, se calmó,
 el alboroto de la tempestad, se concluyó el pacto.
 Se vuelve insensible, tanto al viento frío como al viento
 [caliente,
 Entonces el enemigo se vio obligado a obedecer a todas
 [mis reglas.
 El demonio que había tomado la máscara de la nieve lo había
 [abatido [2].

Esta vez el asceta resultó el vencedor...
Yo soy de la raza del León, el rey de las fieras;
Mi morada fue siempre la nieve de las alturas;
Por esto, toda preocupación, (por lo que a mí concierne)
[es superflua.
Escuchadme a mí, el viejo,
Y a las estirpes futuras transmitiréis la Doctrina...

El canto de la alegría

Este es mi canto de la alegría.
La nieve me había separado del mundo.
Los espíritus aéreos de las alturas me traían el sustento.
Contemplando en mi alma, lo veía todo.
Sentándome sobre la baja tierra, ocupaba un trono.
Ahora yo canto los seis principios fundamentales.
Tomando por analogía el dominio de los seis sentidos [3],
Hablaré brevemente de las seis deficiencias interiores.
Pero las seis inmensidades que infunden la seguridad,
Excitan el sexto modo del bienestar espiritual...
Hasta que se advierte un vínculo —aquí no es el cielo;
Pueden ser contados —las pequeñas estrellas no existen;
Allí está el aumento y la disminución —el Océano no existe;
Si para pasar se usan los puentes —el fuego no existe;
Aferrado, el arco iris se desvanece.
Estas son las seis analogías según las cosas exteriores.
Mientras se permanezca en una vida de abundancia
[no hay contemplación;
Mientras haya dispersión, no hay meditación;
Mientras hay incertidumbre, no hay disciplina;
Mientras haya dudas, no hay ascesis;
Donde está el principio y el ocaso, no hay sabiduría;
Donde hay nacimiento y muerte, allí no está Buda;
Estas son las seis deficiencias interiores.

Una gran fe —es un camino hacia la liberación;
 Tener confianza en maestros probados —es un camino hacia
 [la liberación;
 Consagrarse a un voto puro —es un camino hacia la liberación;
 Caminar entre montañas salvajes —es un camino
 [hacia la liberación [4]
 Vivir en soledad —es un camino hacia la liberación;
 La acción mágica —es un camino hacia la liberación;
 Estos son los seis caminos de la liberación conseguidos
 [con diversos medios.
 La adhesión primordial a las cosas es la inmensidad natural;
 La coincidencia de la interioridad con la exterioridad
 [es la inmensidad del saber;
 La coincidencia de la luz con la sombra es la inmensidad
 [del Buen Juicio;
 La gran comprensión es la inmensidad de la fe;
 La inmutabilidad es la inmensidad de la contemplación;
 La continuidad es la inmensidad del alma;
 Estas son las seis inmensidades que infunden seguridad...
 Tal es el canto del asceta que ha meditado durante seis meses...
 La angustia del corazón que considera real lo que condiciona
 [la existencia, es alejada;
 La oscura tiniebla de las ilusiones generadas por el no-saber,
 [es disuelta [5];
 La blanca flor de loto de la visión intelectual abre ahora
 [su corola;
 La antorcha de la clara autoconciencia es alcanzada;
 La sabiduría se manifiesta, distinta;
 ¿Está verdaderamente despierto mi espíritu?
 Cuando miro hacia lo alto, en medio del cielo azul,
 El «voto» de lo existente se me presenta como una evidencia;
 Y yo no temo a la doctrina de la realidad de las cosas.
 Cuando vuelvo mi mirada hacia el Sol y la Luna

La iluminación se manifiesta distintamente a mi conciencia;
Y yo no temo el embotamiento ni la torpeza.
Cuando vuelvo la mirada hacia la cima de las montañas,
Lo inmutable de la contemplación se presenta distintamente
[a mi conciencia;
Y yo no temo a la cesante inconstancia del vano teorizar.
Cuando miro hacia abajo, en medio de los ríos,
La idea de la continuidad se presenta distintamente
[a mi conciencia,
Y yo no temo a la imprevisibilidad de los acontecimientos;
Cuando veo la imagen del arco iris,
El «vacío» de los fenómenos queda experimentado
[en el punto central de mi ser interior;
Y yo ya no temo más, ni a aquello que perdura, ni a aquello
[que fenece.
Cuando veo la imagen de la Luna reflejada en el agua,
La autoliberación, desligada de todos los intereses,
[se presenta diáfana a la conciencia.
Y ningún interés tiene ya poder sobre mí.
Cuando miro dentro de mi alma,
La Luz del interior del recipiente se presenta clara
[a la conciencia [6]:
Y no temo a la tontería ni a la estupidez...

Canto de la esencia de las cosas

El temporal, el rayo, la nube del Sur.
Cuando se manifiestan, se manifiestan desde el mismo cielo,
Cuando se desvanecen, se desvanecen en el mismo cielo.
Arco iris, niebla y bruma.
Cuando se manifiestan, se manifiestan en el mismo aire.
Cuando se desvanecen, se desvanecen en el mismo aire.
La sustancia de todos los frutos y de todas las cosechas.
Cuando se forma, surge de la misma tierra,

Cuando se desvanece, se desvanece en la misma tierra...
 Ríos, espumas y olas.
 Cuando surgen, surgen del mismo Océano,
 Cuando se desvanecen, se desvanecen en el mismo Océano
 Pasión, anhelo y avidez,
 Cuando surgen, surgen de la misma alma,
 Cuando se desvanecen, se desvanecen en la misma alma.
 Sabiduría, iluminación, liberación.
 Cuando surgen, surgen del mismo espíritu,
 Cuando se desvanecen, se desvanecen en el mismo espíritu.
 Lo exento de renacimiento, lo incondicional, lo inexplicable,
 Cuando surgen, surgen del mismo ser,
 Cuando se desvanecen, se desvanecen en el mismo ser.
 Aquello que se considera como demonio,
 Cuando surge, surge del mismo asceta,
 Cuando se desvanece, se desvanece en el mismo asceta,
 Porque estas apariciones son sólo un juego ilusorio
 [de esencia interior... [7]

Realizando la verdadera naturaleza del alma,
 Se reconoce que el estado de iluminación no viene ni va.
 Cuando el alma, ilusionada por las apariciones
 [del mundo exterior,
 Ha realizado la enseñanza relativa a los fenómenos,
 Experimenta que entre los fenómenos y el «vacío»
 [no hay diferencia alguna... [8]

Cuando la naturaleza del alma,
 Se parangona con la del Éter,
 Es entonces cuando se conoce rectamente la esencia
 [de la verdad.

LA RAZA Y LA MONTAÑA

Según el principio predominante en la doctrina de la raza, las cualidades de ésta son esencialmente las procedentes de la virtualidad hereditaria. El ambiente tiene su valor y su importancia, que no es determinante, porque por sí sólo no puede dar lugar a modificaciones permanentes de una nueva herencia. Sin embargo, el ambiente tiene una especial importancia, dondequiera se encuentran tipos que, a causa de precedentes cruzados, contengan en sí virtualidades hereditarias diversas. En tales casos el ambiente puede actuar en el sentido de propiciar el desarrollo de algunas de estas posibilidades en contra de las demás que se hallan presentes, y que se encuentran solas en estado de latencia. Partiendo de tal base el ambiente es un factor que debe considerarse atentamente doquiera que se plantee el problema de las selecciones internas. Un ambiente determinado puede poner a prueba la múltiple variedad de las disposiciones internas heredadas, puede medir su fuerza, puede propiciar una discriminación e incluso extirpar y estabilizar un tipo predominante, cuando presente durante un período suficientemente largo las mismas condiciones.

Sirvan estas alusiones como premisa general para algunas consideraciones que queremos desarrollar acerca del significado que tiene la experiencia de la montaña para una concepción activa de la raza, es decir, por qué conceptos se entiende dar un resalte cada vez mayor, entre nuestras gentes, a las cualidades y a las dotes del tipo superior, ario-romano.

Hemos dicho «experiencia de la montaña» y no simplemente «montaña» porque queremos referirnos a los pueblos que habitan las zonas alpinas. Aquí queremos hablar del efecto de la experiencia y de la costumbre de la montaña, y para los cuales los montes representan una ocasión para reaccionar contra el ritmo gris de una vida aburguesada.

Vamos, pues, a hablar de los efectos fisiológicos y biológicos de la práctica de la montaña, el aspecto benéfico y reintegrador de los cuales es notorio para todos. Es, sobre todo, del aspecto de la selección interna y de la forma del carácter que queremos llamar la atención.

En primer lugar, quienquiera que se adhiera a la opinión predominante, según la cual la cepa primordial de la raza aria dominadora se habría diferenciado y afirmado en las vicisitudes y en el ambiente particularmente áspero de los finales de la edad glacial, podrá también reconocer que aquél es un ambiente natural, el cual, como pocos más, puede hoy potenciar el refloramiento de una forma interior análoga; es decir, específicamente, el ambiente montañoso, sobre todo como mundo de los grandes glaciares y de las cumbres más excelsas. De hecho, en tal caso, el proceso de evocación de una herencia primordial puede desarrollarse en condiciones privilegiadas, esto es, sin imponer como premisa la inclinación orgánica a quien, desde milenios de vida transcurrida en lugar diferente de aquél de donde procedían sus progenitores, quisiera extraer algo positivo de una experiencia prolongada desde las zonas árticas.

En segundo lugar, y por su naturaleza primordial, por su «elementalidad», por su alejamiento de todo lo que es el pequeño mundo de los pensamientos y de los sentimientos del hombre moderno domesticado y racionalizado, la montaña invita también espiritualmente a un retorno a los orígenes, a un recogimiento, a la realización en sí mismo de algo que refleja simplicidad, la grandeza, la fuerza pura y la intangibilidad del mundo de las cumbres heladas y luminosas. Que casi todas las antiguas tradiciones habían conocido el simbolismo de la montaña, concibiendo las alturas montañosas como la sede, ya de fuerzas divinas y olímpicas, ya de héroes y de hombres transfigurados, esto es una confirmación del poder evocatorio ahora atribuido a la montaña. Por otra parte es preciso insistir sobre el siguiente

punto: hablar del retorno a los orígenes, reconstruir tipos humanos, formas de civilidad o de estilo de los tiempos remotos será siempre un puro intelectualismo y fachenda, más o menos, de museo, hasta que no se una, de alguna manera, a un sentido directo de aquél que, generalmente, es primordial. Y a esto sólo la naturaleza puede servir de ayuda: la naturaleza, precisamente, en estos aspectos, en los que ella no deja lugar a lo «bello», a lo romántico y a lo «pintoresco», donde ella deja de hablar al hombre, donde ella se sustenta sólo de grandeza y de fuerza pura. Por nuestra cuenta, no tememos pues afirmar, que el que había «conquistado» la montaña, es decir, que había sabido adecuarse a sus significados fundamentales, tiene ya una clave para comprender el espíritu original y, después, aquello mismo de la ario-romanidad en todo lo que esta tiene de severo, de puro, de monumental, una clave que vanamente se buscaría por los caminos de la simple cultura y de la erudición.

Y ahora pasamos a algunos elementos de estilo. Todos los que hacen montañismo en serio, que escalan, que superan crestas, paredes, salientes, canales helados y cornisas, se apropian una especie de modo de ser común, los rasgos principales del cual recuerdan a los más característicos del hombre de raza ario-romana y ario-nórdica, mientras que se oponen a los propios de un comportamiento de cierto tipo «mediterráneo». Ahora bien, en eso nos inclinamos precisamente a ver el efecto de una selección natural. Casi de un renacimiento, propiciado por las tareas y las pruebas precisas y por un determinado ambiente.

Primer punto: la castidad de la palabra y de la expresión. La montaña enseña el silencio. Hacer perder la costumbre de las chácharas, de las palabras inútiles, de las inútiles y exuberantes efusiones. Ella simplifica e interioriza. El signo, la alusión, son aquí más elocuentes que un largo discurso. Esto, naturalmente, en el grado máximo cuando se está empeñado en la escalada, en la travesía, se afirma espontáneamente el estilo militar, el laco-

nismo de la advertencia, del mandato, de la sanción. Pero, desde la fase del ascenso, este estilo se extiende a la vida de montaña en general. Ciertamente, a veces hay decaimientos, especialmente entre los jóvenes de nuestro pueblo, en la algazara y la exuberancia de los refugios. Pero esto no tiene nada que ver con lo esencial, tiene, casi, el valor de una super-compensación y sucede raramente entre los verdaderamente alpinistas, entre los tipos más calificados, para los cuales la montaña es algo más que una aventura esporádica y una emoción pasajera.

El segundo punto, inmediatamente relacionado con el precedente, es la disciplina interna, el control completo de los reflejos, el estilo de una acción precisa, lúcida, de acuerdo con el objetivo, la audacia lejana de la temeridad y de la irreflexión, pero relacionada con un conocimiento de los límites de las fuerzas y de los términos exactos del problema que debe ser resuelto. En relación con esto, también, el dominio de la imaginación, la facultad de neutralizar instantáneamente todas las agitaciones inútiles y dañosas para el ánimo. Son, éstos, elementos de estilo que tienen rasgos en común con los ascéticos, pero que se aplican a la acción, considerándose como presupuestos de cualquier empresa alpinista de algún relieve. La concentración lúcida conforme al objetivo; he aquí, pues, otra cualidad que la práctica del montañismo despierta y estabiliza, hasta el punto de transformarla, en muchos casos, en manera natural de ser, en una especie de *habitus*. Quien, en una travesía sobre una cresta de hielo, piensa en algo que no sea el siguiente paso que deberá dar con sus crampones, o quien, en una escalada, se deja dominar por el pensamiento del peligro y deja que su imaginación se ocupe del vacío sobre el cual pende, en vez de fijar su espíritu en la rápida y exacta solución de los diversos problemas del peso, del equilibrio, del apoyo idóneo, ese hombre, una vez haya terminado la aventura, difícilmente vuelva una segunda vez a la montaña. En cambio, volver a ella, afrontar y amar los mismos ries-

gos, dominar la técnica necesaria, significa dar una cierta forma al propio ser, forma que, de nuevo, en muchos no deja de repercutir también en el comportamiento general de cada día. Es este realismo activo, este instinto lúcido y perfectamente dominado, este estilo de un espíritu que tiene completamente alucinada al «alma» y a todas las reacciones irracionales, lo que encontramos, por otra parte, como características del estilo general nórdico-ario y ario-romano. Ciertamente, análogos rasgos de estilo, son, en parte, propiciados también por varios deportes. Pero la práctica del montañismo contiene una serie de elementos que conducen igualmente a su espiritualización, eliminando, además, el peligro de la mecanización propia de quien se ha reducido a un haz de reflejos bien controlados.

La práctica del montañismo, en tercer lugar, habitúa a una clase de acción que no se ocupa de los espectadores, de un heroísmo que huye de la retórica y del gesto. De nuevo, es el mismo ambiente quien propicia esta purificación de la acción, esta superación de toda vanidad, esta activa impersonalidad. Si un cierto tipo de hombre, «mediterráneo», se caracteriza por la necesidad de un público, por la inclinación a hacer cualquier cosa en cierto modo con el espíritu de un actor, la práctica del montañismo representa uno de los mejores antídotos contra la componente «mediterránea» en tal sentido, que puede esconderse en alguna parte de nuestro espíritu. El que practica verdaderamente el montañismo experimenta un gozo opuesto al del tipo recién indicado: el gozo, especialmente, de estar sólo, abandonado a sí mismo entre la inexorabilidad de las cosas: a solas con su acción y su contemplación. Que, normalmente, la mayor parte de las empresas alpinas se desarrollen en cordadas, no contradice este punto, porque no es un alpinista serio quien no ha comenzado, en una cierta medida, por afrontar él sólo la montaña. Y los compañeros de una cordada no son nunca un «público»: son elementos silenciosos que se reparten las tareas particulares de una

acción común. Cada uno sabe, más bien que en la cordada se le pide más que si estuviera sólo, por las consecuencias que una imprudencia o una debilidad podrían acarrear a los demás.

Esto nos lleva por otra parte a considerar un cuarto elemento de estilo, que se refiere a una especial manera de ser y de actuar. Camaradería, a este respecto, es una expresión demasiado genérica. El vínculo, aquí, es más diferenciado y más personalizado. El elemento sentimental y afectivo ocupa una parte aún menor que en los casos genéricos de camaradería, aunque con efectos de una mayor intensidad. Podemos definirlo así: estar solos y estar simultáneamente juntos —relación esencialmente lograda mediante la acción. Guiar o conducir sirve típicamente como ejemplo, como la indicación de los términos de una tarea, que deben siempre ser resueltos con las propias fuerzas. Tal vez sólo algunas formas de camaradería que se manifiestan en la guerra, en la lucha, pueden propiciar, como la práctica del montañismo, este mismo sentido especial de solidaridad activa, que mantiene la distancia y que presupone una plena armonización de las fuerzas, una confianza que es medida precisa de las posibilidades de cada uno. Virilidad sin ostentaciones. Prontitud en la ayuda recíproca, pero entre elementos que están en un mismo plano y sobre la base de un fin libremente escogido y concertadamente deseado.

Así este último elemento, con las debidas trasposiciones, hace recordar el tipo de comunidad que fue más característica en las antiguas razas arias y, en resumidas cuentas, del mismo hombre ario-romano. Tal forma de comunidad, a pesar de lo que ha sido supuesto por algunos, fue absolutamente ajena a cualquier «socialismo». Como elementos propios no tenía ni un ente colectivista, ni el átomo del individualismo, sino la personalidad. Por ley tenía la acción. Las relaciones entre los hombres se cimentaban en la confianza, en la lealtad y en la verdad, junto al supuesto de una igual dignidad de raza. Las subordinaciones,

que no humillaban, existían por la precisa visión del conjunto y de lo que, en éste, le correspondía a cada uno.

Estos son los principales elementos que, mediante la selección propiciada por el ambiente y por la prueba de la acción, en aquellos que seriamente hacen la experiencia de la montaña vienen en primer lugar y, a decir verdad, con una significativa uniformidad, rectificando o neutralizando otras inclinaciones y cualidades que, contrariamente, en la vida trivial de las llanuras y de las grandes ciudades son fatalmente agravadas. De la nada, ciertamente, no se crea nada: de aquí que las presentes consideraciones no sean válidas para el hombre moderno completamente bastardizado y reducido a la condición de animal deportivo y laboral, aún cuando para el hombre en el cual el sentimiento de raza —raza, en sentido superior— signifiquen todavía alguna cosa y representen el principal punto de partida para una voluntad de liberación y de resurgimiento. A este hombre, repetimos, el mundo de la alta montaña le va a hablar de una herencia primordial, para que pueda hacer emerger lentamente el sentido de aquella libertad más que humana, que no significa evasión, sino que es el principio de una fuerza pura y en el límite, en la concentración, en la acción precisa, en el completo y lúcido dominio de la parte irracional del ser humano y, en fin, en la prontitud en transformarse libremente en un elemento de una acción solidaria cuyo fin está por encima de cada uno, y va a sentir su más perfecta expresión.

SOBRE LA MONTAÑA, EL DEPORTE Y LA CONTEMPLACIÓN

En un boletín de un Centro Alpinista Italiano de Roma y de Milán he podido captar el principio de una polémica, y quiero aprovechar la ocasión para exponer algunas consideraciones de orden general, lejos de la intención de alimentar esta polémica,

no guiándome otro deseo que servir de orientación para una cierta clase de nuestros lectores.

Se trata del sentido del verdadero alpinismo. Carlo Anguissola d'Emet ha tomado posición contra una interpretación tecnicista, que se define con frases como ésta: «No puede ser un verdadero alpinista quien no ama, no capta, no comprende el quinto o el sexto grado (se trata de las graduaciones convenidas para las dificultades de ascenso en paredes rocosas). No es alpinista quien no parte cargado de cuerdas, clavos, ganchos, mosquetones, piolets, plumones, etc. No es alpinista quien no sabe lo que son los vivacs en la roca, ligado a los clavos, en los sacos plumones, bajo el peso del agua o de la tormenta, esperando el alba». Anguissola deplora que en las revistas que se ocupan de temas montañosos se dé siempre más relieve a este aspecto técnico, que no se hable más que de la «directísima», de tal o cual escuela de escalada en roca, de tal «tránsito» en tal grado de dificultad, etc. Se le añade, en otro plano, un cierto *snoob* de la montaña: es propio de una juventud «de mallones vivaces, pipa en boca, de tal o cual escuela alpinista o de esquí, de la fraseología usada en las largas discusiones sobre la técnica de la escuela de Casati o de Val Rosandra».

La misma persona admite sin más la «utilidad de ciertas nociones de escalada». Pero encuentra que con el tecnicismo se mata al aspecto cualitativo del alpinismo y, sobre todo, se sofoca su carácter de espontaneidad, de sinceridad, de originalidad. Todo lo que es contemplación y contacto directo con una de las formas más grandiosas de manifestarse la naturaleza no puede dejar de resultar menguado. En el fondo, es sólo el aspecto americanizado del *record* lo que acaba por parecer importante. Y, por tal camino, se va a suponer que el verdadero alpinista es de los que aman la montaña en todas las formas, no porque sea necesariamente el Cervino, la gran cima del Lavaredo o una determinada pared Norte, y que aun cuando se hagan milagros de re-

sistencia al superar cualquier obstáculo, debe mantenerse siempre en primer plano el interés contemplativo y el impulso para tomar contacto con un mundo apto a desmentir lo que de gris y mecánico tiene la ciudad.

A Anguissola, en el boletín antes mencionado, le ha rebatido Pompeo Marimonti. En esencia, él ha dicho que una polémica de este género le parece superada. Por su cuenta, sólo se ha limitado a indicar «cómo se desarrolla y qué cosa se entiende por una gran empresa de escalada». Después cita estas palabras de Emilio Comici: «Es preciso colocarse ante una gran pared de quinto o sexto grado de dificultad para sentirse verdaderamente atenazado por la poderosa montaña. Quien no lo ha experimentado no lo puede juzgar. Nosotros no vamos por la montaña solamente para hacer alpinismo contemplativo... Esto sólo ocurre en los días de reposo, cuando, en la contemplación, soñamos con una conquista bella y difícil». Estas palabras definen, para Marimonti, al tipo más completo de alpinismo. «Pero no todos los que van a la montaña poseen las cualidades necesarias para comprenderlo». En su opinión, los que parecen estar más cercanos a esa comprensión son los que «frecuentan con provecho escuelas y cursos de alpinismo».

Subsiste, pues, un cierto contraste de puntos de vista. A los fines de una aclaración, prevengamos ante todo un equívoco, reconociendo y deplorando honradamente, con Marimonti, la existencia de una literatura alpinística «que, las más de las veces representa solamente una manera retórica más que un sentimiento verdadero». La montaña como lugar ideal para un alma dulce y poética, amante del alba rosada y de las noches lunares, pertenece efectivamente a una generación que hoy muy pocos sienten aún y que enlaza con los residuos del sentimentalismo y del romanticismo burgués. Verdaderamente, a nosotros la montaña nos parece el mejor antídoto contra semejantes desviaciones, porque en pocas manifestaciones suyas como en el caso de

la montaña da la naturaleza el sentido de lo que en su grandeza, en su pureza, en su potencia y en su primordialidad es superior a las pequeñas vicisitudes de los hombres, a los sentimentalismos y los artificiales lirismos de los mismos. Y, en nuestra opinión, una tal «catarsis», un tal desprendimiento del Yo del mundo augusto de la simple subjetividad y de sus apéndices literarios y psicológicos, debiera ser el primer efecto saludable de la práctica del auténtico alpinismo y la razón por la cual el alpinismo, en su esencia, debe ser, para los mejores, como algo muy superior a un simple «deporte».

¿Se trata, aquí, de contemplativismo? Es preciso entenderse. Esta palabra tiene significados diversos. El más corriente es el más profanado: contemplación significaría más o menos divagación de la fantasía, un pasivo mecerse en las impresiones y en las resonancias de un espectáculo dado. Pero originalmente, en cambio, la contemplación se refería a la ascesis y significaba algo muy diferente: representaba una esfera superior a la «vida activa» (en ciertos casos, floreciente como culminación de ésta) caracterizada por la superación del pensamiento puramente humano e individual. El correspondiente término griego *theoria* implica, antes bien, una verdadera, y propia realización o identificación que quiere decir: la conciencia que vive directamente en su objeto. Hablando de una «catarsis», de una purificación de aquello que es subjetivo, sentimental y burgués a causa de la práctica del montañismo, en el fondo esto se puede verdaderamente referir a este segundo, más original y más severo significado del elemento «contemplativo».

Pero aquello que debe pedirse a cuantos, hoy, van a la montaña, es que posean las cualidades necesarias para comprender o, mejor, para acoger a esta fuerza transformadora de la experiencia de la misma montaña y que estén dispuestos a concentrarse en la preparación técnica ante el peligro y en el amor a la fatiga y al riesgo, despreciando los placeres contemplativos (los cua-

les, como parece deducirse de las palabras antes citadas, se reducen al «sueño de una bella y difícil conquista en los días de reposo»). El punto de vista justo parece, aquí, ser el de arriba, es decir, que es preferible un exceso que un defecto.

Nosotros creemos que en la montaña acción y contemplación deben ser dos elementos inseparables de un todo, fuera del cual pierden inmediatamente su específico y más alto significado. Para comprenderlo, tomemos los dos términos aisladamente y llevemos la cosa hasta el absurdo. El límite de una contemplación sin acción podría muy bien llevarse a cabo en un aeroplano. Cómodamente sentados en los saloncitos caldeados de un aparato de la línea Venecia-Munich, o Venecia-Viena, volando a cinco o seis mil metros de altura, especialmente en invierno, se puede gozar de un tal espectáculo cíclico y «oceánico» de los Alpes y de los cielos, que hacer palidecer las «contemplaciones» (en sentido restringido) que uno puede ofrecerse desde las más excelsas cimas alpinísticamente alcanzadas.

En cuanto a la simple «acción», sin contemplación, pensemos en ciertos equilibristas sobre los rascacielos americanos y en ciertos espectáculos de trapecios circenses, en los que todo depende del exacto impulso calculado hasta la fracción de segundo. Nos preguntamos si, respecto a la disciplina ante el peligro, al control de los reflejos, a la técnica, las escuelas de escalada pueden ofrecer algo más. Está claro, pues, que las dos cosas, en sí mismas, tienen un valor relativo: el alpinismo es una cosa importante, seria, educativa en un sentido superior y no solamente profano y moderno, *sólo cuando lleva a cabo una especial acción que extrae su sentido de una contemplación y una especial contemplación que extrae su sentido de una acción.*

Que el tecnicismo del alpinismo moderno, enfocado sobre todo a la búsqueda del *record*, a la caza de la máxima dificultad, de la pared nunca escalada aún cuando la cima sea de fácil acceso por el otro lado, etc. —que tal tecnicismo, con su inevita-

ble mecanicismo, representa por sí mismo una regresión respecto al ideal totalitario ahora enunciado— ello parece difícilmente contestable. Lo que espiritualmente puede dar la montaña porque, por así decirlo, se siente escogido y llamado por ella, nosotros creemos que ninguna escuela y ninguna técnica del quinto o del sexto grado puede darlo. En realidad, ya la repetición y la práctica conducen fatalmente a un embotamiento de la sensibilidad. El recuerdo de nuestras propias experiencias personales así lo demuestra.

Escalando cimas y glaciares, con un mínimo de conocimientos técnicos puede llegar un día en que, creada la *routine*, la técnica domine al miedo y el ánimo se adiestre en ocuparse esencialmente de la mejor resolución, momento a momento, del problema teórico impuesto por las sucesivas escaladas en el hielo o las consiguientes subidas por las rocas. Es, éste, un método que sirve mucho para adiestrar «deportivamente» y para educar el cuerpo y los nervios, pero que fatalmente lleva a una extinción de la experiencia espiritual de la montaña y también a una minimización de aquellas posibilidades de «catarsis» que puede, según hemos dicho, contener. No se cambian las cosas hablando de la montaña como «gran escuela de coraje, escuela de alpinos escaladores y de alpinistas especializados en las grandes empresas». Esto son meras especializaciones, que naturalmente tienen su alto valor, pero en su campo. Aquí la montaña se concibe simplemente como la dificultad X que debe de ser superada con medios adecuados de acuerdo con una especial forma de acción directa con fines precisos Y, cual es la acción guerrera. Este es un ámbito bien circunscrito, en el cual no tienen razón de ser consideraciones de orden superior.

Esto aparte, es, no obstante, un hecho que entre las últimas generaciones aparecen evidentes síntomas de materialización y de mecanización del alpinismo, a los cuales —con especial referencia a la manía del *record* y de lo difícil por lo difícil— no

es ajena una cierta influencia de la mentalidad americana y de su frívolo activismo. Otro peligro —debido a otros factores— es el «colectivista», es decir, el fenómeno «masa» que invade las mismas montañas con inevitables consecuencias de «aplebeyamiento» y de pérdida de la calidad (calidad espiritual, bien entendido, como nivel y valor de una experiencia, y no calidad como capacidad del sexto grado, superior al tercero). Hay, en fin, un *snobismo* especial, el de aquellos que adoptan la actitud de un Trenker [9], con una mezcla de falsa simplicidad y ostentación.

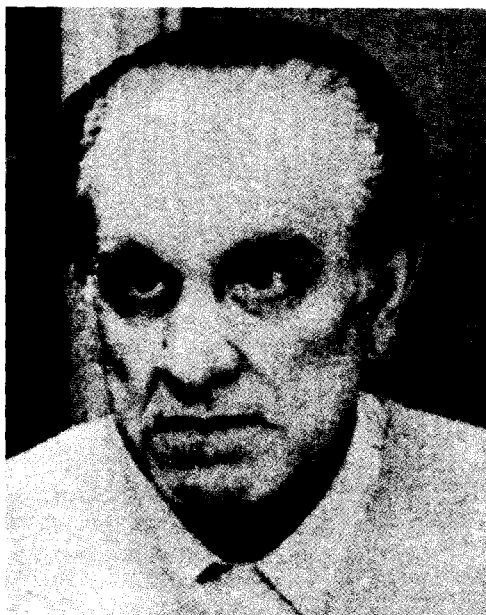
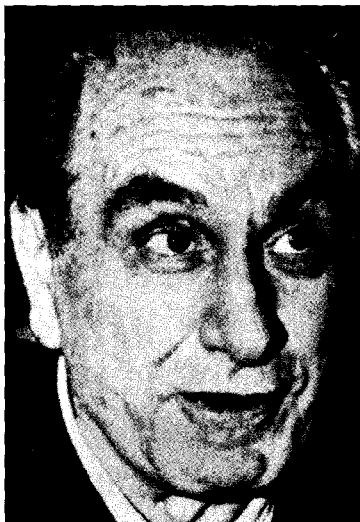
Es así como en la montaña —especialmente en las estaciones obligadas— se acaba ya por no encontrar demasiado «sitió». Será por ello una gran fortuna si los mejores elementos consiguen superar las desviaciones ya indicadas y encontrar en las montañas y en las cumbres el camino de una experiencia positivamente integral, de una especie de silenciosa ascesis y de una liberación interior. Esto, si se quiere, en el fondo no va a excluir nada. El problema se refiere esencialmente al punto de referencia.



Arriba, a la izquierda:
Evola, oficial de Artillería
en la Gran Guerra;
a la derecha: Evola
alrededor de 1930.

Abajo: Eugenio David,
compañero de cordadas
de Evola, en la cumbre
del Lyskamm (1927).

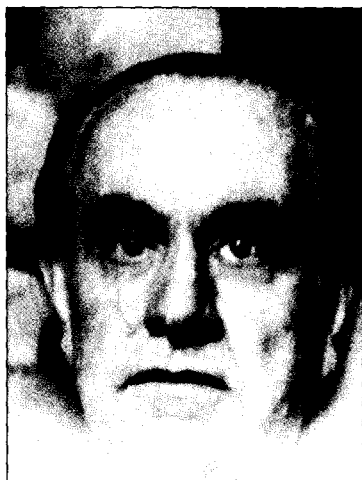




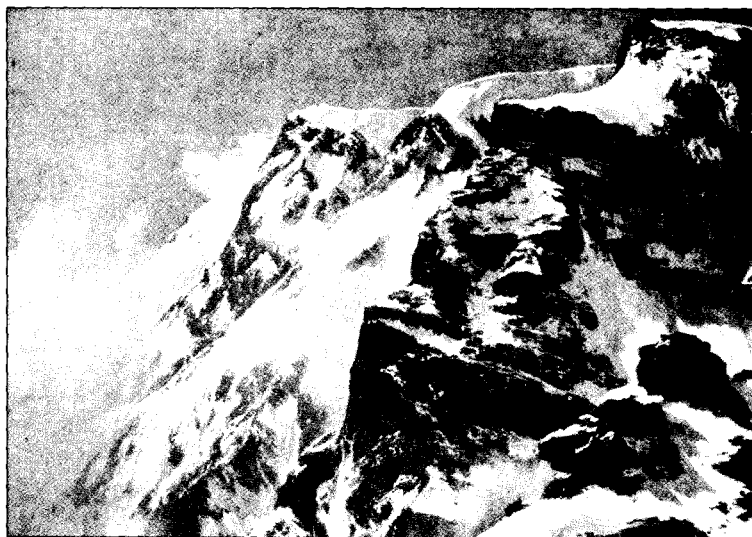
Arriba, a la izquierda:
Julius Evola en 1940;
a la derecha: en 1960.
Abajo: en 1973.



Arriba: Montañeros
en la cumbre
del Grossglockner.
Abajo: Pared norte
del Matterhorn.



Arriba, a la izquierda: Julius Evola poco antes de morir;
a la derecha: el 26 de agosto de 1974, Renato del Ponte,
en la cima del Monte Rosa, entierra la urna con
las cenizas del maestro. Abajo: Imagen del Monte Rosa.



Roma, 30 gennaio 1970

Nella presente forma olografica dichiaro con mia
volontà che, in caso di mio decesso, il mio corpo venga
cremato.

Le ceneri dovranno essere rimesse a Maria Anto-
nietta Finamore, alla quale ho impartito disposizioni per
la loro collocazione (indirizzo: Viale di Villa Pamphili 61
Roma).

E' da escludersi qualsiasi forma di culto funebre,
di esorcismi in chiesa e di interventi religiosi cattolici.
Il trasporto avverrà direttamente dall'abitazione al
luogo di cremazione.

Infine, non desidero che sui giornali appaia alcun
"annuncio funebre", o possa la notizia del mio decesso
volerem dare.

La presente dichiarazione è, tutta da me rimessa
nelle mani della contessa Amelia Bacelli-Rinaldi,
mentre mi attira, i dentista, è stata da me consegnata
al mio medico curante e amico Placido Pavesi;
cio, al fine che, congiuntamente se necessario, le
qui indicate disposizioni vengano rigorosamente
seguite.

Non esiste persona a cui rimessa in qualsiasi
modo di interferire nei riguardi di questa mia
volontà.

Julius Evola

Testamento de Julius Evola fechado
el 30 de enero de 1970.

LA PARED NORTE DEL LYSKAMM ORIENTAL

Consideramos digno de un cierto interés una breve reseña del ascenso del Lyskamm Oriental (4.532 metros) por la pared N. (N.-N.E.) realizada por nosotros el 29 de agosto de 1930. No se trata, en verdad, de una primera ascensión: ésta fue llevada a cabo en 1890 por la cordada de Norman Neruda, Klucker y Reinstadler, que se sirvieron del nervio rocoso del monte durante casi todo el recorrido. La segunda ascensión (primera italiana) fue efectuada por el ingeniero Carlo Fortina con el guía Augusto Welf, de Gressoney. En 1926 dos alemanes la escalaron sin guía; en 1927, el alemán W. Kehl, con dos guías. Finalmente, la valerosa alpinista italiana Nini Pietrasanta, con la guía Chiara di Alagna, el 26 de agosto de 1929, realizaba la primera ascensión femenina, inscribiendo tal primacía en el alpinismo italiano, mientras los dos jóvenes turineses Emanuele Andreis y Luigi Bon, en el mismo mes de agosto, hacían la primera ascensión italiana sin guía.

Sin embargo, dada la importancia de la montaña, la grandiosidad de esta vertiente septentrional, el modo particularmente afortunado en que pudo desarrollarse nuestra ascensión y la rectitud del itinerario seguido, puede justificar la publicación de estos apuntes.

Acompañaba a quien esto escribe Eugenio David, de Gressoney, uno entre los mejores guías del Valle de Aosta. Alto, ágil, nervioso, de una firmeza que corría pareja con su coraje —pintor y músico amén de periodista— él era el mejor compañero que pudiera desear quien, como yo, prefiere batirse a solas —o casi— con la montaña e intentar el ascenso a sus cimas más bien «al asalto» —si así puede decirse— que no mediante una lenta, segura y metódica conquista.

Punto de partida, la Capanna Gnifetti (3.647 metros). La noche había sido tempestuosa: muchos relámpagos, granizadas y nevadas. A pesar de que todo eso desaconsejara la travesía, empezamos el ascenso sobre el hielo, armados de linternas, antes de que amaneciera: ignorando las dificultades, decidimos alcanzar el objetivo, quisimos tener para nosotros el máximo de tiempo. Con las primeras luces del alba, las nubes parecían coagularse en el valle, dejando florecer —intacta y fresca— la claridad de las nieves y de las distancias, desde un cielo alto y puro de agua marina. Coral de las cimas: al fondo, nuestra cumbre, el Lyskamm. Pero ya antes del Lysjoch, más heladas y más nubes sobre los valles del Sur, envolviendo intermitentemente a las cumbres, nos inducen a detenernos para reflexionar sobre lo que debemos hacer. En tales condiciones, David declaró temeraria la tentativa. En un principio, no conseguí convencerle, pero como con la espera empezábamos a atermos de frío, le propuse, como *pis aller*, hacer la travesía de los dos Lyskamm por el camino ordinario de la cumbre, que ya había sido batido dos días antes.

Nos encontrábamos ya sobre las primeras pendientes, cuando de nuevo el horizonte se aclaró. Fue una frase mía sobre el «paseo de las señoritas» al que nos íbamos a limitar, lo que llevó otra vez a mi compañero a nuestra primera voluntad. Y tras decir «Pues bien, ¡vamos!» descendemos rápidamente hacia el Lys-

joch y aún más allá, desembocando en el Grenzgletscher, casi eran las seis en punto cuando llegamos a la base de la pared. Ni una sola nube, nada de viento. Luz clara, difundiéndose con calma y poderosa lentitud en el cielo y sobre las nieves. Encima de nosotros, la vertiente de hielo, implacable, uniforme, vertiginosa, desconsoladora. Puntas escarpadas de rocas allá en lo alto.

La base de la pared está rodeada por una profunda grieta permanente, con bordes provistos de cornisas, poco de fiar a causa de las recentísimas nevadas. Lo pasamos con prudencia, hasta la altura de la nervadura, donde encontramos un posible paso. Nudo de seguridad en el pico para David que asciende por la grieta, fiándose de una zona llena de nieve; escala el borde opuesto, se endereza, está sobre la ladera. Rápidamente, me uno a él. Y ahora, a la pared.

La inclinación, desde el comienzo, es temible: no menos de 60 grados. La ataco, cubierto por nieve fresca y adherente, en la cual la pica y el gancho usados como apoyo hacen fácil la presa; esto me llena de esperanza, que poco después se desvanece: la pendiente, ahora, no tolera más que un descorazonador —por lo ligero— estrato de nieve, insuficiente para apoyarse, pero suficiente, en cambio, para que los crampones sólo se adhieran al hielo que se encuentra debajo. Es más, encontramos hielo vivo, con escasos recortes irregulares a consecuencia de la nieve adherida, por haberse helado durante la noche.

Nos encontramos metidos de lleno en la empresa. Continuamos. Inútil la cuerda, inútil pensar en presas de seguridad recíproca; no hay modo de hacer penetrar el pico ni siquiera el espigón. Igualmente excluida la posibilidad de apoyarse: los tajos de la escalada y la solidez de los asideros naturales son insuficientes para arriesgarse con el menor peso de la «componente vertical» de un cuerpo inclinado. Inútil, también, intentar el zigzag para reducir la pendiente del recorrido, tan peligroso, que simplemente adelantar el pie entre el hielo casi vertical mante-

niendo el otro pie lo más firme posible, es un riesgo. Debemos ascender de manera que el uno arrastra sin fallo al otro, lanzando por encima de sí el pico con todas las fuerzas, para que ese mínimo de seguridad y de asidero permita a nuestra agilidad ahorrarnos el trabajo de cortar el hielo, tan agotador que nos rompe los brazos.

La visión de la grieta inferior abierta, en la que nos podríamos haber precipitado en un momento de insuficiencia se ha desvanecido. Ahora nos encontramos solos en medio de la inexorable pendiente helada: abandonados a nosotros mismos, a nuestra única fuerza y a nuestra única debilidad. En lo alto, el cielo es todo luminosidad y todo azul. Más allá del abismo, el Dufour desnudo, poderoso, con sus ásperas y negras crestas. Un silencio no-humano, una levedad del aire que sutaliza todas las percepciones, y esta gran realidad, inmutable, tranquila, resuelta, luminosa del paisaje, constituyen un extraño contraste con el estado de tensión de nuestro espíritu y con la misma sensación del peligro. Igual que le sucedió al cuerpo, casi ningún apoyo para el espíritu: esta ascensión no ha tenido nada de variado, nada de «pintoresco»: monótona como un peñasco, como un torrente, tiene algo de cerrado, casi diría de feroz, de sin tregua: ella exige una fuerza pura, una voluntad pura, implacable, inflexible. Pero he aquí que poco a poco surge en nosotros aquel estado automático característico y casi sobrenatural de seguridad, de lucidez, incansable que, en las grandes alturas y junto al peligro, mana hasta el agotamiento de las primeras fuerzas y de las primeras impresiones. Arriba, adelante, actuarnos con dura firmeza, con una extraña calma y precisión en todos nuestros movimientos. En lo alto, las primeras rocas de la nevadura, siempre cercanas y siempre lejanas por la engañadora perspectiva de las nieves. Hacia ellas nos dirigimos en línea recta.

Cuando al fin llegamos, nuestras manos, ya algo congeladas a pesar de los guantes, deben buscar puntos de apoyo entre el

hielo. La longitud del pico resulta embarazosa, un piolet hubiera sido necesario. La pendiente no disminuye en intensidad; no obstante, en contraste con la pared de hielo que, vidriosa, volvemos a encontrar entre roca y roca, aquí se respira. Se asciende con rapidez, siempre «al asalto», descuidando la seguridad recíproca con la cuerda, que tememos haber usado ya demasiado tiempo. Un peñasco sobre el cual me apoyo tomándolo por una roca emergente se desprende de la pared de hielo y yo sigo con él; es casi por un milagro que el pico, súbitamente, me sostiene, justo antes de dar el tirón a la cuerda libre de David, que va delante. Único incidente: en efecto, ni el más mínimo resbalón, ni el más mínimo aflojamiento de escalón en una aventura como esta, y conducida de la manera que la hemos conducido, parece ya algo más que un «caso».

La nevadura está a punto de terminarse. A la mirada que, instintivamente, interrogativamente, se vuelve hacia lo alto, con temible velocidad, fragmentos de hielo, tocando apenas pendiente rocosa, horadando el aire con un ruido de proyectiles. Es preciso apresurarse. No es necesario atacar el peñasco; podemos girar a la derecha, donde el ascenso es más sencillo.

He aquí: estamos arriba —en pleno sol— y respiramos profundamente; delante de nosotros, la pared decrece rápidamente en inclinación —llega hasta los 45 grados— y, todavía mejor: tiene una buena capa de nieve fresca, segura, tranquilizante. En lo alto, ¡la cumbre! El trípode característico, con aspecto de frontera, del Lyskamm Oriental, está inesperadamente ahí, todavía lejano, pero bien visible, exactamente en nuestra dirección. No se habría podido «mirar» con mayor exactitud nuestro objetivo. David, que había estudiado nuestro itinerario desde el Dufour, se siente orgulloso, y con razón. No hacemos ninguna pausa, vamos rápidamente hacia adelante. Aquí y allá, recrudescimientos de pendiente y de hielo vivo, y algunas nevaduras de roca, mucho más cómodas que las precedentes, y que no dejamos de utilizar.

A las 11.30 estamos en la cumbre. Nuestra ascensión ha durado exactamente cinco horas y media. No estamos insatisfechos, teniendo en cuenta las condiciones de la pared.

Hace un tiempo soberbio, espléndido. Y ahora, después de la acción, la contemplación. Es la hora de las cumbres y de las alturas, aquí, donde la mirada se hace cíclica y solar; donde, como sombra de fiebre, se desvanece el recuerdo de las pequeñas preocupaciones, de los pequeños hombres, de las pequeñas luchas de la vida de las «llanuras»; donde no existe más que cielo, y desnudas fuerzas libres que reflejan y determinan la inmensidad en el coro titánico de las cumbres. «Muchos metros por encima del mar, muchos más por encima de lo humano» fue ya escrito por Federico Nietzsche.

El regreso no registró nada digno de mención; como las condiciones de la cumbre nos impidieron hacerlo directamente por la pared S.O., a la diestra del llamado «Naso» (Nariz) [10], como deseábamos, cortando longitudinalmente el Lyskamm, fuimos por la izquierda, por la cresta, hacia el Lysjoch.

Al cabo de unas dos horas, estábamos en la Gnifetti. Habíamos dejado, esperándonos, dos cosas singularmente diversas, pero, por distintos caminos, a ciertas alturas, concordantes: una botella de whisky *White Horse* y un libro, un texto de ascesis guerrera: el *Bhagavad-gita*.

NOTAS PARA UN ENTRENAMIENTO «PSÍQUICO» EN LA MONTAÑA

Entre tantas cosas extrañas que Alexandra David-Neel refiere de su estancia de trece años entre los altiplanos del Tibet, las cumbres del Himalaya y las estepas de Mongolia [11] queremos mencionar la que sigue.

Estaba atravesando con una caravana, durante el día, una vasta zona desértica y montañosa cuando, a lo lejos, se divisó un

pequeño punto negro que se movía. Primeramente se creyó que sería un animal —cosa ya singular dada la naturaleza del lugar— pero luego debió reconocerse que se trataba de un hombre. Se pensó que sería un viajante perdido, superviviente de alguna caravana destruida, y se le llamó a gritos. El hombre se acercaba, pero sin dar señales de respuesta, como si no advirtiera las voces ni la misma presencia de la caravana de la señora Neel. Se vio que él se acercaba casi al paso de carrera, con grandes pasos rítmicos y elásticos (la señora Neel compara dichos movimientos con la impresión producida por la cámara lenta cinematográfica), siguiendo una línea absolutamente recta, con la cabeza erguida y la mirada fija hacia el frente. Pasó junto a los hombres de la caravana sin notar su presencia y se alejó con el mismo paso. Alguien de la caravana le siguió al trote, hasta que se vio al hombre atacar un fuerte declive de la montaña siguiendo siempre su dirección en línea recta y manteniendo el mismo ritmo de marcha hasta desaparecer entre los peñascos.

La Señora David-Neel afirma que entre las muchas posibilidades cultivadas por una civilización que, como la tibetana, desde hace milenios se ha concentrado —más que en el aspecto físico del hombre y de las cosas—, en las investigaciones sobre su aspecto «psíquico», se encuentra la de producir determinados estados especiales en los cuales es posible «destruir el cansancio» y trabajar durante días y noches ininterrumpidamente y casi sin necesidad de alimentos.

La viajante refiere también que tales posibilidades se desarrollaron esencialmente en el Tibet a través de prácticas especiales relacionadas sobre todo con el dominio de la respiración y también de la mente, la cual debe adquirir la capacidad de una concentración absoluta (a ese propósito, a veces se dan como ayuda, durante la marcha, símbolos o fórmulas). Una vez bien determinada la meta a alcanzar y su dirección general respecto al punto de partida, el sujeto entra en un estado extranormal, que

no se puede llamar mediúmnico o de trance, ya que en vez de subconciencia se trata de superconciencia, y es activo en vez de pasivo, pero que puede tener algunos rasgos exteriores comunes con el trance. A partir de aquel momento, toda su fuerza interna es polarizada hacia el objetivo, como sucede con la aguja de un imán; por así decirlo, se separa de los otros seres y del mundo externo, exceptuando todo lo que se relacione directamente con la marcha a realizar. Alcanza un ritmo infatigable y veloz que mantiene inalterable en el llano y en las cuestas. Alcanza igualmente una facultad supranormal, instintiva, directa, de orientación. Y así, sin pausas, estos extraños seres, corren elásticamente, casi fuera del tiempo, hasta el punto preestablecido, durante días y noches de marcha.

La caravana de la señora David-Neel encontró justamente a uno de tales viajeros en mitad de una zona distante en varios días a caballo de todo centro habitado. Se han conocido otros casos similares, ya directa ya indirectamente. La seriedad universalmente reconocida de esta escritora e investigadora del Tibet nos hace pensar, por otra parte, más que en una invención fantástica, en la conocida frase shakespeariana según la cual existen en el cielo y en la tierra muchas más cosas de cuantas contiene la humana filosofía.

* * *

Si hemos querido aquí presentar tal testimonio, no ha sido ciertamente para invitar a nadie a hacerse *yogi* tibetano y entregarse a un orden de prácticas de desarrollo psíquico supranormal que, por otra parte, en poquísimos casos son adaptables a la mentalidad y a la constitución física de un occidental moderno; pero tampoco ha sido por simple curiosidad.

De hecho, existen, sobre todo, en lo que se refiere a los ascensos en montaña, posibilidades de entrenamiento interno que,

sin presentar una carácter extraordinario, pueden hacer mejorar bastante las potencialidades de los que las siguen con relación a aquellos que las ignoran, pues no son inaccesibles. Debe igualmente tenerse en cuenta que entre los que se dedican seriamente a la práctica del montañismo, los hay que han comenzado a desarrollar parcialmente, y de manera inconsciente, tales posibilidades, aunque sin seguir método alguno; pero se trata de un entrenamiento puramente físico y de circunstancias especiales. Creemos que pueden ser interesantes algunas anotaciones a este respecto.

Debemos empezar por constatar el carácter, por así llamarlo, mecánico que —salvo en el caso de excepciones, en las cuales casi siempre es discernible una cierta levadura espiritual— presentan los entrenamientos «deportivos» en general. Aquí tenemos una relación del «yo» con el cuerpo, la cual se asemeja un poco a la relación que un hombre puede tener con otro ser, con un animal, que él desea domar y volver apto a cuanto desea. No hay ninguna relación verdaderamente directa entre el uno y el otro. El «yo» ordena al cuerpo, a través de los nervios y de los músculos, ciertos movimientos o esfuerzos: se producen reacciones (fatiga, dolor, etc.), con la repetición, se busca eliminar estas reacciones y crear, poco a poco, en el cuerpo, hábitos, automatismos, disposiciones que anteriormente no se poseían. Logrado esto, el cuerpo cesa de resistir y de sufrir, obedece del mismo modo que en el caso de los movimientos comunes, sin hacerse notar, como puede obedecer un animal domado. El «entrenamiento» se ha conseguido.

Para entrar en el orden de las diversas posibilidades arriba mencionadas, es preciso reconocer entre el «yo» y el cuerpo un tercer elemento de naturaleza intermedia —ni solamente psíquico ni solamente natural— que podemos llamar *fuerza* o *principio vital*. De un modo u otro, un tal elemento ha sido siempre reconocido por las antiguas tradiciones, las cuales, desde este pun-

to de vista, poseían un concepto del hombre mucho más completo que el moderno cientifismo «positivista». Ello está en la base de la «vida» del cuerpo; y una de las funciones con las cuales está en una relación más directa es la respiración.

Haciendo, por así decir, *palanca* sobre la fuerza vital, apoyando en ésta la acción en vez de actuar directamente a través de los nervios, músculos, etc., se puede llegar a otro tipo de «entrenamiento» y de dominio sobre el físico. La dificultad reside en el hecho de que la «fuerza vital» se manifiesta en el plano de la subconsciencia corpórea, de manera que no puede ser directamente controlada (excepto en algunos casos especiales y extranormales: más adelante haremos mención del efecto de las grandes alturas). Pero sobre la respiración, la voluntad puede fácilmente intervenir por la aludida relación entre la respiración y la fuerza vital; en ello tenemos pues un medio para alcanzar el objetivo [12].

Estas son las premisas. Apoyándonos en ellas nosotros podemos pues ayudar al entrenamiento puramente físico con un entrenamiento psíquico (o, si se prefiere, fisiopsíquico), en el cual, más que de una dotación de músculos más o menos desarrollados se trata de una fuerza espiritual encaminada hacia la acción; y podemos reconocer que ciertos límites que sirven para el primer entrenamiento, pueden ser sobrepasados por el segundo.

Por lo que especialmente se refiere a la ascensión alpina (cuando no se trata de saltos, de paredes de escalada, cuando la ascensión, por dura que sea, representa una marcha continua) existe, aparte del método común, un método que podemos llamar *de asalto*.

El poder que el factor psíquico moral puede tener en lo físico es suficientemente conocido para que debemos aquí insistir sobre ello; mediante disposiciones internas, de exaltación o de entusiasmo, cuerpos débiles o extenuados, en innumerables casos han demostrado ser capaces de afrontar inesperada y victo-

riosamente las dificultades y los esfuerzos más increíbles. En la guerra se han dado infinidad de tales ejemplos. Pero también quien quiera que se haya dedicado a la montaña puede recordar el extraño influjo de nuevas fuerzas que se ha manifestado, tal vez, cuando literalmente extenuado por la lucha con la tormenta, casi a punto de abandonarse, de repente ha conocido el lugar y el camino del refugio; o cuando, después de horas y horas de pared, abrumado de fatiga, inseguro del éxito, ha aparecido, por fin, la deseada visión de la cumbre.

La psicología ha dado un nombre a este fenómeno; lo ha llamado la «segunda ola» (W. James). De tal modo, debemos reconocer que, más allá de la «fuerza vital» habitualmente en acción en los miembros y en los órganos, y aliada con éstos, hay, por así decirlo, una reserva profunda mucho más vasta, la cual sólo se manifiesta excepcionalmente, estando coartada, y casi siempre bajo la acción de un factor psíquico o emotivo. Lo esencial consiste, pues, en encontrar un «método» para la evocación de este manantial subterráneo de energía, cuya realidad ha sido constatada, pero en apariciones instintivas, casuales y emocionales.

El primer punto para alcanzar un tal objetivo es, sobre todo, intuitivo. Se trata, en primer lugar, de «vaciar», de agotar voluntariamente lo más pronto posible toda la cantidad de energía vital de que, en condiciones dispone el cuerpo, hasta llegar a un punto crítico. Llegados a este punto, se trata de «forzar», no tanto físicamente, sino sobre todo con un mandato interior. Entonces se manifiesta el fenómeno de la «segunda ola», las energías vitales de reserva son obligadas a manifestarse; y como no están ligadas a la parte más material del cuerpo, no son «limitadas», pueden hacer mucho más que las otras partes. Se entra en un nuevo estado de ritmo y de «incansabilidad».

Así, prácticamente, vemos cuál es la línea de conducta habitual de la mayor parte de los alpinistas: en vez de procurar no cansarse pronto, andando paso a paso con una cadencia lenta, se

trata de procurar fatigarse cuanto antes posible, comenzando la ascensión «al asalto»; justamente lo mismo que hacen los principiantes entusiastas, de los cuales los «expertos» que los ven salir dicen: «Dentro de veinte minutos lo encontraremos sentado, esperando, sin aliento». El que, contrariamente a esto, comienza «al asalto», *pero también así continúa*, será luego el que deberá esperar a los demás, tal vez durante horas, en el refugio o en la cumbre, y mucho menos fatigado que los otros.

El secreto reside, en gran parte y especialmente, en la *respiración*. Es preciso acostumbrarse a *oír* la respiración, tomar inmediatamente el control de la misma a partir del primer paso *sin abandonarlo*. En segundo lugar, se trata de ajustar el ritmo de la respiración al ritmo del paso, *sin romper nunca esta conexión*: inspirar en el tiempo de un paso, retener la respiración en el momento intermedio, expirar mientras se da el paso sucesivo con la otra pierna. Para las diferencias de pendiente, cuando la cresta es más brusca, regular el paso, ralentizarlo; en las partes más llanas acelerarlo *pero sin romper nunca, por ninguna razón, la correspondencia entre el ritmo del paso y el de la respiración*.

Se puede tomar nota, por otra parte, de que esta técnica encuentra, en una cierta medida, una confirmación en el estado de hecho que, a través de un largo hábito, termina por ser adoptado por los alpinistas experimentados y por los guías, los cuales proceden con continuidad, sin acortar nunca el paso para tomar aliento. La diferencia consiste en que, en nuestro caso, se trata de algo consciente y controlado, no automático, y se trata de poner en acción una fuerza psíquica, porque el paso es acelerado también para mantener aquella conexión con la respiración, que los demás no podrían mantener. Así interviene enseguida una condición de fatiga en los que rompen tal conexión para respirar más frecuentemente o se detienen para tomar aliento. Alcanzado un límite, es verdaderamente un acto interno lo que se precisa para continuar marchando. Entonces entra en juego el nuevo

estado: paso y respiración forman una nueva unidad natural que ya no necesita control, ya no hay más fatiga, y la velocidad inicial «al asalto», es mantenida sin esfuerzo, como por un misterioso empujón interior, a pesar de que las pendientes sean muy pronunciadas.

No habríamos mencionado nada de lo que precede si no supiéramos algo de ello por experiencia personal, si no hubiésemos verificado, y hecho verificar repetidamente, de tal manera que los itinerarios de subida pueden ser cubiertos con la mitad (e incluso con menos) de tiempo, con un guía o un alpinista entrenado [13].

Por otra parte, nosotros mismos hemos verificado el curioso fenómeno por el cual, en el momento de querernos detener por un instante, una extraña fuerza, que casi ya no era nuestra, nos empujaba inmediatamente a continuar la marcha. En cuanto a aquel acto interno que, en el momento límite del agotamiento de las energías habituales hace, casi, de interruptor que pone en circuito la «segunda ola», ello, por su misma naturaleza, no se deja describir o enseñar. Cada uno debe encontrarlo dentro de sí. Pero es bien cierto que muy poco podrá comprenderlo si no ha sabido ya dividir su propio espíritu en dos partes, acostumbradas —por una disciplina que no es, ciertamente, la de cualquier «deporte»— una de ellas a mandar de forma absoluta, y la otra a obedecer de forma igualmente absoluta.

Queremos todavía añadir dos breves consideraciones. La primera se refiere al corazón. Ciertamente, a quien no tiene un corazón sano no se le puede aconsejar un entrenamiento de esta especie. Pero el que lo tiene sano, podemos estar seguros que tal entrenamiento no le producirá daño alguno. No es éste el lugar de explicar el por qué. Mencionaremos sólo que en un *training* de carácter puramente físico, en el que se actúa casi mecánicamente sin ningún contacto con las funciones internas e incluso sometiendo a un *surmenage* las limitadas energías conce-

didas a los órganos, hay peligros para la «salud»; pero hay muchos menos peligros cuando el verdadero punto de apoyo ya no es el cuerpo, sino el espíritu, y se evocan energías misteriosas y profundas, supraindividuales que ni siquiera la moderna parapsicología ha sabido medir en todas sus posibilidades. Tampoco se trata, como alguno puede creer, de un «esfuerzo» destinado a acarrear como fatal contragolpe el abatimiento del cuerpo en un tiempo sucesivo. Quien ha llegado a dominar verdaderamente este entrenamiento, no encuentra reacción alguna en tal sentido; y nosotros mismos podemos mencionar enteros períodos estivales de montaña y de glaciar, hechos de aquella guisa sin consecuencia alguna, ni sobre el físico, ni sobre el sistema nervioso.

La segunda observación se refiere a las grandes alturas. Las grandes alturas (desde los 3.500 metros en adelante) constituyen una condición particularmente favorable para el entrenamiento psíquico alpino. Ofrecen virtualmente la posibilidad de un más fácil y espontáneo aparecer de la dinamización de la «fuerza vital», no sin referirnos al diferente ritmo de la circulación sanguínea determinado por la menor presión atmosférica. Se puede más bien decir que el sedicente «mal de montaña» —desde el punto de vista interno, no desde el condicionado y exterior que puede ser considerado como medicina común— constituye un esbozo espontáneo del fenómeno en palabras en un ser que sólo ha sabido vivirlo «pasivamente».

Tomándolo, en cambio, «activamente», el «mal de montaña» es sustituido por el sentido de ligereza, de «incansabilidad», casi de embriaguez, que no es enturbiamiento, sino lucidez, de impulso hacia la acción, que, por otra parte, es el mismo que en el entrenamiento psíquico acompaña siempre de un modo particularmente vivo y característico toda ascensión, anulando, casi, la percepción del tiempo [14].

Precisamente en relación a esto, se puede concluir.

En el ejemplo referido al principio, hemos querido sólo mostrar el límite de ciertas posibilidades. Pero repetimos que de ninguna manera estaba en nuestro ánimo proponer a ningún alpinista de convertirse en algo parecido a un... *fakir*. Por otra parte, en el mismo Oriente, los *fakires*, que no se ocupan de otra cosa más que de producir «fenómenos», no son considerados por las castas espirituales en mucha mayor estima que la que entre nosotros se siente por un prestidigitador. No se trata de eso. Incluso el interés en poder llegar a hacer montañismo a paso de carrera puede ser, en sí mismo, bastante discutible.

Pero en las cosas mencionadas hay un aspecto interno y un aspecto externo, y sólo el primero es esencial, mientras que el segundo no es más que una consecuencia de aquél. Hemos puesto de relieve que lo que aquí se ha dicho con respecto a la técnica, también forma parte de la experiencia de los mejores, de aquellos para quien la montaña no se reduce simplemente a un «deporte». Quien en todas las ascensiones materiales vive un poco el sentido de una elevación interna, quien en todas las alturas heladas visibles considera casi el símbolo de una culminación inmaterial y capta realmente el mensaje de aquella extensión, donde no hay más que cielo y fuerzas desnudas y libres... ese hombre es difícil que, como «cuerpo» no se sienta como «vida», y que no transfigure en el sentido de una tensión vital creativa sus vicisitudes hasta alcanzar espontáneamente los mismos resultados.

Y viceversa, el que no asciende, casi llevado por su físico como sería el caso de una bestia de carga bien adiestrada en su *routine*, pero poseyendo las fuerzas de la vida, sosteniéndolo directa y concienzudamente con su energía interna, y con ésta exaltándolo, dinamizándolo, llevándolo hacia delante con un impulso y un empaque que no tiene necesidad de luchar contra la fatiga y el peso de la carne, porque ya no sabe distinguir, casi, la una de la otra... ese hombre no puede dejar de captar ínti-

mamente el significado «ritual» de una ascensión, significado viviente de purificación y de liberación, por lo cual el mundo antiguo, precisamente en las alturas montaÑeras —desde el Olimpo griego al Meru hindú— sitúa la residencia simbólica de naturalezas que ya no son humanas.

Es en esa relación en que debe ser considerado, sobre todo, lo que precede.

ASCENSO DEL LANGKOPFEL

—¿Cuántas horas tardaremos en llegar arriba?

Volviendo hacia otra parte su mirada, como si no valiese la pena fijar su atención sobre la montaña ni sobre las personas, el guía responde a media voz:

—Cuatro.

No es mucho. Pero no por esto la cumbre parece más conciliante. De una maciza base huidiza, derecha, de paredes arenosas, en las que se busca en vano el punto de ataque para la escalada, la roca uniformemente gris parece reposar un instante en una estrecha cuenca de nieve helada para poder abalanzarse después en una floración de torres y agujas perdiéndose en una lontananza de abstrusas asperezas donde se encuentra, invisible, la cima. Una mujer del refugio dice, casi con desprecio:

—¡Va tanta gente! Una noche trajeron a uno muerto. Otra noche a otro con la pierna rota. Van solos. Y luego el guía debe ir a buscarlos, casi siempre.

Parece que la mujer esté hablando para sí. Se queda como si nada de esto le afectase en absoluto. Espontáneamente recuerdo el dicho: «Los hombres pasan, la montaña queda». Contemplo las cúspides, ahora doradas por la puesta del sol, casi en una mutua súplica.

La mañana siguiente. Son las siete cuando salgo del refugio. Nubes borrascosas en el horizonte amortiguan el sol naciente,

pero el cielo en lo alto es libre y terso y la roca, vigorosa, de plúmbea transparencia. Paciente subida de la pared de arena, que parece empeñada en hacerme perder el equilibrio con sus imprevisibles desmoronamientos... hasta el punto que, según el mapa, parece ser el del comienzo de la ascensión por la roca. Subimos de nuevo por la izquierda, porque la pared frontal es saliente. Desde la izquierda se trata de atacar la roca transversalmente, hacia una especie de vallejo que se dibuja más arriba, a partir del primer salto. Adelante. En los primeros metros se va a ciegas, desplazando continuamente las cuatro extremidades en busca de apoyos invisibles. Cuando, tras circundar el primer peñasco liso que sobresale consigo encontrar un punto de apoyo para mi pie, tengo la sensación de haber conseguido algo importante. De hecho, ahora la roca se hace más fácil y se deja escalar verticalmente. Un poco más allá, una nueva alternativa de subidas y bajadas transversales que me llevan hacia el vallejo central. Ha pasado ya una hora y media, y aún estoy a pocas decenas de metros sobre la base, y, no obstante, ésta parece estar muy lejana, separada en línea recta de la áspera pared.

Ahora, sobre la estrecha cuenca jaspeada de nieve, continuamos hasta la misma base del Langkopf. Una quebrada de hielo entre las paredes a pico nos muestra el único camino posible, hacia la izquierda. Afortunadamente, dispongo del pico; en plena escalada, pequeñas carreras con riesgo a perder el equilibrio, para ganar espacio y ahorrar fatiga, pero cuanto más se sube, más parece prolongarse la capa de hielo. Finalmente, llego de nuevo a una zona rocosa; es como un nuevo mundo que se presenta ante mí: un atrevidísimo perfil de masas, de espliegos, de pináculos, de torres, que se siguen, se superponen, se oprimen alternativamente. Toda aguja parece una meta, todo peñasco, un camino. Un breve reposo. Después continuamos (una vez más la extraña experiencia de un impulso casi automático empuja hacia adelante), a fuerza de brazos, de peñasco en peñasco. La pers-

pectiva rocosa, en cada rellano se vuelve cada vez más vasta y compleja. Cuando parece que ya hemos alcanzado el objetivo, aparece súbitamente otro peñasco, a la derecha. Las torres se vuelven más sutiles, tupidas, lejanas. Ahora, siguiendo un camino hipotético, se van reagrupando a un lado, convirtiéndose en algo único y airoso, a merced del cielo. De improviso, me encuentro en línea con la cresta.

Viento brusco. Horizonte cíclico. La llanura, sumergida en las nubes; sólo las cumbres y los glaciares se hallan suspendidos en lo alto del cielo. El Langkopf está aún delante de mí como un nudo de rocas a pico. ¿Qué hacer? Me aparto hacia abajo, en el lado opuesto a la línea de la cresta, al comprobar providencialmente las marcas que sobre la piedra dejan mis botas de clavos, y sigo una línea serpenteante que voy trazando con mi pico; reempleado la ascensión, los puntos de apoyo se multiplican, las paredes se rinden. Aflujo de nuevas fuerzas, de ardor de conquista. Heme arriba, sólo sobre una única roca plácida y única. No hay nada más. Sólo la montaña. Viento impetuoso, pero un cielo libre que me envuelve.

Cuando vuelvo a mirar directamente hacia la llanura, lo que ante mis ojos se presenta es bien poco prometedor. De abajo suben, a oleadas, velocísimos vapores que llegan hasta las nubes. Miro el reloj. ¡Por Dios! Ya han pasado siete horas. Abajo.

La senda es sencilla, pero después, en el descenso de las rocas se vuelve más vertical, y los apoyos más inseguros. De la transparencia vaporosa y fantasmagórica de las formas y de los pináculos envueltos en la niebla paso ahora a una atmósfera homogénea semi-luminosa y engañosamente húmeda que todo lo oculta. Procedo lentamente, pero es inútil, termino por extrañarme. Me pongo una chaqueta de viento, como cualquier cosa; acurrucado en una anfractuosidad, espero.

Es una sorpresa poco agradable constatar que son ya las seis cuando vuelvo a encontrar, tras un paso difícil, el canalón de

hielo. Es una ironía que el aire vuelva a clarearse en el preciso momento en que el sol empieza ya a desaparecer por encima de las altas cumbres. Sin perder un momento me deslizo hacia abajo sobre el hielo, golpeando con el pico con todas mis fuerzas, y con igual presteza penetro en la cuenca. Pero aquí ya no vuelvo a encontrar el camino; la roca está muy resbaladiza a causa de la humedad y requiere estudio, atención, paciencia. He aquí que aparece otra zona nevada. Bien. Adelante. Pero allí donde vuelve a empezar el descenso en pared ya no puedo distinguir casi nada y apenas me atrevo a orientarme en el conjunto sin estar seguro del camino que debo tomar. Ahora entro en un nuevo estado de ánimo: contrariedad, fastidio.

Algunos metros de descenso. Me he equivocado. Debo de subir de nuevo. La ruta de la derecha parece mejor. Adelante. Pero, ¿dónde terminará? Todavía hay luz en lo alto (en contraste con las gloriosas y doradas perspectivas lejanas, apenas dignas de nuestra mirada), pero abajo no se distingue ya nada claramente. La roca se ha convertido en un tono uniforme, gélido, indiferente. Ya parece lo mismo moverse en una dirección que en otra. Se tiene continuamente la sensación de marchar hacia el vacío como si cada paso nos despegara de la tierra para hacernos caer. Los dedos, instintivamente —y ya un poco nerviosamente—, se aferran a los puntos de apoyo, los pies oscilan, fatigados de mantener la misma posición, tienden a extenderse hacia abajo, sienten que la pared es lisa y vuelven a la posición de antes. Se impone encontrar una solución y las alternativas no son verdaderamente numerosas.

Permanecer aquí, no es posible. Volver a encontrar la cuenca para pasar allí la noche... pero «volver a encontrar», con esta oscuridad, no pasa de ser una simple expresión; no es cierto que con las manos pueda reconocerse un camino; no se sabe lo que me espera una vez superada la dificultad inmediata. Entonces: sangre fría, nervios controlados, concentración. Abajo, de un mo-

do u otro. Y empieza esta fantástica bajada en el vacío, fiándome exclusivamente de mi propia habilidad, arrastrando con gran lentitud el cuerpo a lo largo de las paredes, aguzando hasta la morbosidad el sentido y la «inteligencia» del tacto. Arriesgándose en el vacío, el pie continúa buscando y tanteando hacia abajo, con la intención de proporcionar un equilibrio al cuerpo, por inestable que sea. Y entonces, la aventura de soltar una mano sin saber bien si podré sostenerme; luego, el consuelo de sentirme de nuevo en presa y de poder mantener el equilibrio. El cuerpo y la roca se han convertido en una sola cosa; el cuerpo parece ahora animado de una destreza instintiva y de una lucidez insospechada y anormal. Pero, siempre, la incertidumbre de no saber dónde estoy: la oscuridad se ha convertido en algo fijo, material, compacto, contra lo que parezco chocar continuamente.

Y, de repente... ¿Una alucinación? ¿Es posible? Sí, es una luz que oscila, que viene a mi encuentro. Y el grito alpino tirolés de llamada: *o-hiii!* Respondo con una voz que no debía ciertamente parecerse a la mía. La luz se acerca rápidamente, oscilando; pero, si es el guía, ¿cómo es posible que trepe tan deprisa? Pasan unos minutos y, a pocos metros de donde estoy, surge de la oscuridad la faz, de líneas dulces, pero firmes de Franz Broschek.

—¡Aquí! —grita— He llegado.

De un salto, el guía austriaco se eleva hasta donde estoy y me entrega un cabo de cuerda.

—Cuerda doble. Está usted sobre el arenal. No creía encontrarle aquí. Y ahora, adelante... —grita, volviendo el rostro.

Ahora advierto que hay una segunda linterna sobre la roca.

Es el guía italiano, Carlo de Metz.

—Pero, ¿a dónde diablos vais? —pregunto.

—¿Crees que hemos venido dos personas para recoger a un loco como tú? —dice De Metz. Hay una cordada de otras seis personas que va a pasar la noche sobre el hielo. ¡Baja de una vez!

Poco después, mis pies tocaban el suelo, tras dieciséis horas de aventura.

Más arriba, las dos luces reemprendieron la marcha, junto al tenebroso perfil del Langkopf, recortándose solemnemente sobre el cielo estrellado. Abajo, las luces del refugio, promesa de una cena y de un lecho largamente merecidos.

HIELOS Y ESPÍRITU

Ortler.— La noche precedente había sido tempestuosa. Al amanecer, en el refugio Payer, fragmentos de azul entre oleadas de nubes veloces nos habían dado esperanzas. Y nos pusimos en marcha sobre el hielo, para alcanzar la cima máxima del macizo del Ortler. Pero en la cima Tabaretta (indicio esquelético, residuo de una barraca destruida por el hielo que la ha recubierto), ha vuelto la niebla, el viento, la tempestad. Pero hemos continuado marchando, a pesar de todo, porque hay otras cordadas al lado, con guías que, mediante fugaces perspectivas de grietas y desfiladeros, logran orientarse y encontrar la dirección en medio de esta cosa homogénea y blancuzca en la que los cielos y la nieve se han fundido.

Así, lentamente, en lo alto, parándose cuando la violencia de las ráfagas amenaza con separarnos de la tierra y cortarnos la respiración; con los vestidos, los guantes y el pasamontañas que, a causa de miles de átomos arremolinados, se han convertido en cosas rígidas incrustadas de hielo; avanzamos con un ritmo de fatiga, sobre la nieve fresca en la que nos hundimos hasta la mitad de la pierna, buscando un punto de firme apoyo en las vertientes más escarpadas.

Por fin, la cumbre —lo que «debe» ser la cumbre, porque con este tiempo un lugar del hielo equivale a cualquier otro, y no se ve nada... Después, enseguida, hacia abajo, porque hiela. Nuestras huellas han desaparecido ya: han bastado algunos minutos

para que la tormenta las colmara y destruyera. También los guías de las otras cordadas buscan su camino, sin encontrarlo de momento. Se ven sus formas confusas tentar aquí y allá el terreno con los piolets, para no terminar por precipitarse en algún invisible abismo.

Pero, en un momento, se verifica como una transfiguración; una visión que no podré nunca olvidar ni puedo describir, apenas, con palabras. Después de una ráfaga más violenta, se manifiesta en el entorno una gran claridad, como un estupor, sin dejar ver ni cielo ni tierra, y dando la impresión de algo diáfano, aéreo, inmaterial. Y en este ambiente corrían oleadas de luz, silenciosamente, como escalofríos o alientos, en un transmutar rápido de algo que vive. Los cuerpos de los miembros de las otras cordadas, formas suspendidas y vagantes, «privadas de sombra», privadas de peso. Recuerdo helénico convertido en evidencia de sensaciones; como en el antiguo mito, cuerpos incorpóreos —*pneusomata*— vagando sobre campos de luz, sobre las tierras inateriales de los beatos y de los héroes.

Visión de pocos instantes. Después, nieblas y ráfagas, de nuevo. Por fin, regreso a la tierra, al elemento sólido e «inferior», a las cosas hechas de dureza corruptible, de formas sujetas a la generación y a ocaso bajo la monótona luz cotidiana.

* * *

Weiss-Kugel.— Para quien está acostumbrado al mundo de los glaciares, el ascenso del Weiss-Kugel (Palla Bianca, 3.860 metros), no constituye, en sí mismo, nada de especial. Partiendo de un pequeñísimo refugio italiano instalado sobre las últimas rocas, se interna uno entre los hielos, en un largo y paciente giro arqueado que permite evitar campos de enormes grietas. Se llega a un paso, y desde allí se sube directamente hasta la cum-

bre, a través de una empinada pendiente, aunque técnicamente no difícil por el estado favorable de la nieve que permite presas seguras, ya con botas herradas, ya con rampones y picos.

En cambio, el descenso por la vertiente austriaca ha representado una experiencia nueva, hecha también a la aventura, que en este desierto blanco poco ayuda, digan lo que digan los mapas; y ya las caídas de nieve esconden en lo alto las culminaciones de las cimas susceptibles de proporcionar una orientación.

Hacia el norte creíamos, mientras ascendíamos, encontrar en la parte posterior una nervatura rocosa, otra vez tierra sólida y un sendero... pero, en vez de ello, una extraña naturaleza hace su aparición: un mar de hielo, una enorme corriente solidificada de hielo, casi llana, no blanca sino gris, de un gris semirefulgente como el plomo, extendida interminablemente entre dos masas, no de tierra o de rocas, sino de peñascos, de fragmentos de roca y arena, aquí, negras, allá rosáceas, acullá blanquísimas. Y un silencio mortal, una soledad desértica, una ausencia total de toda clase de vida, de animación, de pluritonalidad.

Frecuentemente, las frases traen a la mente un contenido propio indefinido, ligado a misteriosos nexos de analogía. La frase que aquí se impone es: «El Valle de la Condenación». No sé por qué: esta naturaleza parece llevar consigo algo maldito, algo que no será cambiado por toda la eternidad. Es como si estas rocas hubieran sido fulminadas, despedazadas y precipitadas al suelo desde las alturas, para permanecer, oscuras y trágicas, sin más esperanza. Es como si esta gigantesca corriente de hielo hubiera, antes, sido vida, y ahora se hubiera convertido en un desmayo gris, en monotonía sin nombre, en claridad apagada en plúmbea soledad.

Y estas confusas analogías se continúan en otro elemento: interminabilidad, casi perennidad. Hace ya largo tiempo, durante decenas de kilómetros, que marchamos sobre el oscuro hielo, buscando un fin en el horizonte, y siempre, de nuevo, se pre-

senta igual, desconsolador, sin variaciones, la misma naturaleza, entre las dos costas de rocas malditas. Desde el último refugio, ya llevamos hechas diez horas de ascenso y de marcha. Y ahora las mochilas empiezan a pesar insoportablemente sobre nuestras espaldas; aquí y allá las fuerzas vacilan. Pero no se puede hacer más que andar hacia adelante, automáticamente, sin esperanzas de recibir ayuda, ni en cuanto a lo interno ni en cuanto a lo externo, en este Valle de la Condenación, antes que llegue la noche.

Y es precisamente entre las últimas luces, semiembriagados por la fatiga, cuando el hielo gris por fin se acaba, generando una gran corriente de agua amarillenta y turbia, que busca un camino de salida entre peñascos y escombros interminables. Seguimos la corriente y, al fin, en lo alto, sobre una cuesta, el primer y único símbolo de algo humano: una fachada lineal, de un estilo combinado, entre bávaro y moderno, de un blanco de hueso, o de nervios puestos al desnudo, que, por una absurda asociación de ideas, me recuerda una morbosa novela de Edgar Allan Poe: la Casa Usher, la de las ruinas.

Pero ésta es la última sugestión. Aquí está el Hochjoch-Hospiz, el primer refugio alpino austriaco, con gentes cordiales, alimento y reposo.

Y la experiencia del «Valle de la Condenación» se instala lentamente en el subconsciente.

* * *

Oberwalder-Hütte (Gross-Glockner).— Desciende, calmosa, la noche sobre el glaciar, y sobre esta isla de peñascos, anclada en mitad del glaciar, donde se encuentra el refugio. Resuenan los cantos, parpadean las luces. Yo voy delante, sólo, más allá de las rocas, sobre la nieve, sobre la pista de las nieves hacia el Wiesbachhorn.

¡Qué ritmos de angustia, de indecible nostalgia, de evasión hacia lo infinito y lo sin-forma, para un alma que no conoce las barreras! Una nueva clase de desierto. Una nueva vuelta del silencio. Detrás, los vapores vespertinos de los valles, dejan emerger solamente las cumbres heladas que, iluminadas por el último reverbero, altísimas y suspendidas, son las únicas cosas en el cielo que retienen la luz, como naturalezas desencarnadas, cercanas y lejanas a un mismo tiempo, cual recuerdos, cual lentas y mudas apariciones. Y, delante, un gris verde de aguafuerte o aguamarina, pero imponderabilidad aterciopelada en la cual el cielo y la nieve apenas se diferencian: y la huella que sube hacia lo alto, apenas visible, es el único ritmo, es como el rastro a seguir en un desierto para el alma, en una soledad beata y dolorosa a un mismo tiempo.

Andar, andar. Todo está lejos, todo está curado, todo está olvidado. Desciende, santa, la noche. Tenuidad, simplificación del alma y de las cosas.

Hasta que, en lo alto, en sideral engarce, aparecen las primeras estrellas.

EL VALLE DEL VIENTO

Malles-Resia, diciembre

Patentizando que ya no podría haber dado un paso más a ningún precio, después de haber soplado, jadeado, silbado y chirriado de todas las maneras posibles en el curso de fuertes pendientes, el pequeño tren-miniatura de Merano, llega a la última estación de la línea: Malles —entre una gloriosa nube blanca de vapor. Nos apeamos y la primera sensación al salir del vagoncito supercaldeado es literalmente la de sumergirse, de golpe, en agua helada. El aire es extraordinariamente seco y gélido. Todo alrededor, montes recubiertos de nieve. En el valle, grandes masas compactas de bosques, rojo-oliva, unos; otros —los más ale-

jados— de un tinte oscuro, duro, metálico, casi turquesa. Como de una calidad más preciosa, más sidérea, más luminosa de hielo, se destaca, al fondo, lejana, la cima del Ortler.

La estación (si así puede llamarse a esta especie de quiosco suizo) está semidesierta. Los escasos viajeros se dispersan apresuradamente por la explanada. Parecida impresión de desierto en el país. Exhalamos el aire bajo el lívido cielo de la tarde. Extrañas fachadas tirolesas con pinturas gigantescas y letreros en escritura gótica en la plaza central hacen pensar en un escenario de infinitas representaciones. Abordamos a una persona encapuchada que sale del Albergue *Unicorno*:

—*Wie weit bis Reschen?*

—*Drei guten Stunden* [15]. Serán, pues, precisas, «tres buenas horas» para llegar a la meta, a los lagos de Resia. Son las dos. Es fastidioso esperar el coche-correo del día siguiente. Adelante, para merecer, allá arriba, una buena taza de té. Y he aquí que interviene una experiencia inesperada. Un camino encajonado entre las casas de Malles desemboca pronto sobre la gran carretera automovilística que, desde el valle de Resia, va a Austria. Pero apenas llegarnos a campo abierto, fuera de la protección de las cadenas laterales de los montes que rodean Malles, somos embestidos por un viento de un ímpetu tal, que sólo se encuentran otros de fuerza similar en las líneas extremas de la cumbre que sirve de vertiente en la frontera suiza.

De ordinario, se conoce un viento que viene a rachas, a ráfagas, a golpes; en suma, que tiene variaciones, pausas, continuaciones, aceleraciones. Aquí, nada de eso. Imaginaos la corriente continua, inmutable, constante de un ventilador; multiplicad su velocidad tanto como podáis; imaginadla helada, ferozmente helada... y tendréis, como idea abstracta algo que se asemeja a esa experiencia. El valle de Resia es un vado completamente orientado al Norte; no hay ninguna cadena de montañas que la proteja en su lado septentrional; las corrientes atmosféricas del Nor-

te pueden precipitarse en esa región con un movimiento único, que podría originarse en el Mar Báltico. Y esta entidad, aérea e impetuosa que se arroja sobre el valle es, lo que resulta impresionante, *silenciosa*: no ulula, no silba; no hay nada que rompa el viento; ello ha barrido casi enteramente la nieve; no hay más que la carretera en medio y un suelo negruzco y helado bajo un gran cielo blanco. No hay rastros de vegetación, no hay casas, la dureza y la nitidez metálica de todos los contornos y de todas las líneas en el aire ultraterso y en la luz que reverbera; no hay agua, sólo blanquísimos canales de hielo cristalizado, que semejan hendeduras, aquí y allá.

«Tres buenas horas hasta Resia». No sé exactamente cuántas horas he tardado. No es exagerado hablar de una disputa, a cada momento, por el terreno, con este inconcebible viento del norte, que comprime el pecho, ahoga la respiración, busca, por todos los medios, arrancarme por detrás la pelliza, quiere aturdirme, sacarme los ojos. Verdaderamente, ya conocíamos todo esto en los ascensos de alta montaña. Pero es una experiencia completamente nueva en el camino llano, sin tempestad, sin ningún trasfondo de verdadera acción, sin ninguna visibilidad para el elemento desencadenado, en un estado estático, en medio de una desolación, de una indescriptible ausencia de lo humano. Ha sido el aspecto insolente y paradójico de esta situación lo que me ha impedido volverme atrás. Pero, para alcanzar la meta, he debido recurrir a una verdadera concentración, a una tenacidad, no de fuerza, sino de método, de automatismo, de insensibilidad y de inquebrantabilidad; una verdadera prueba. No es muy diferente a una marcha bajo el implacable sol del desierto, cuando ya no queda nada en la mente, aparte de la voluntad inflexible que se mantiene a flote y empuja al cuerpo automáticamente hacia adelante.

Resia, entre las últimas luces del día, aparece como un país abandonado en vigiliass de algún cataclismo, como un país eva-

cuado ante la amenaza de algún misterioso flagelo. Ningún signo de vida. Desolación. En los techos de las casas se forman de vez en cuando torbellinos de nieve y de pedazos de hielo que se proyectan velocísimamente hacia lo alto. Procedemos, casi, con el aire de una patrulla al descubierto. He aquí el grupo principal de edificios. La iglesia. Más allá, vidrieras iluminadas debajo de un enseña de albergue.

Una pequeña escalera exterior. Una puerta maciza de madera negra tallada. Y henos aquí, en un ambiente casi nibelúngico, de niebla caliente hecha de humo de tabaco, de estufa y de alcohol en una estancia grande que no se puede ver dónde termina; un ambiente denso de gente que habla, que grita, que juega, que bebe, bajo una especie de genios fantásticos de sombras aureoladas suspendidas o ancladas en la humeante niebla constelada de lámparas, de lentas espirales azuladas, saturadas de toda clase de olores, cálidos como algo animal.

Aquí se atrinchera la vida en estas jornadas de fin de año en el Valle del Viento.

* * *

¿Qué recordar, todavía, de esta excursión a los confines de Italia? Selvas invernales, carreras de esquí, lenta fatiga blanca y grandeza de los panoramas nevados de las cimas; la paradoja de los doce grados bajo cero al sol esplendoroso de la mañana... todo esto no ofrece carácter especial.

Sobre todo, la experiencia nocturna del lago de Resia. Unos empedernidos de la diversión han implantado aquí una especie de *tabarin*. En una casa casi claustral edificada por nobles prófugos franceses a finales del setecientos, se ha descubierto un gramófono, y, maravilla de maravillas, los discos-jazz del Wunder-Bar. Así queda resuelto el problema de la noche. Se enciende una gran hoguera. En vez de vino se bebe ron y *kirsch*. Se

baila. Llegados a un cierto estado de intensidad, se discute. Luego, se sale al exterior. Esto significa pasar a los 22 grados bajo cero.

La idea era: andemos sobre el lago. Estamos en plena noche. Imaginad una inmensa losa de cristal negro, del exacto pulimento de un espejo que dura kilómetros y kilómetros: el lago helado. Los montes nevados de los dos flancos del valle y el cielo inverosímilmente constelado se reflejan en esta losa con una nitidez magnética, con lo cual os encontráis entre un doble espejismo, entre una doble transparencia. Pensar en lo que es andar hacia adelante sin patines hacia el centro del lago, entre el viento del Norte, en el equilibrio físico y espiritual de una lúcida embriaguez en la cual el alcohol, la naturaleza y la exaltación interior concurren... concebir todo esto es posible. Pero lo que no es posible concebir, lo que no puede concebir quien no se ha encontrado en este caso y en estas condiciones, es la experiencia de la fractura de los hielos subacuáticos.

Durante la noche, a causa del ulterior desnivel de temperatura, ocurre que los estratos profundos del hielo, en contraste con las aguas del lago, se rompen. Se produce, entonces, un crujido y un zumbido que se repercute pavorosamente a través de toda la helada extensión del lago y pasa, luego, a ser recogido por el eco del valle. Peligro, ninguno. Tales fracturas no llegan a alcanzar la superficie. Pero sentir, de improviso, debajo de uno, el crujido que se convierte en un zumbido inmenso que repite toda la montaña, es, casi, como sentir la misma voz de la tierra, es esperar un cataclismo que se abre de par en par... es, en suma, algo que excita la sangre hasta lo más íntimo, como sólo podría hacerlo el terremoto; es el despertar de una sensación primordial, maravillosa y pavorosa, que duerme en quién sabe qué arcaicos estratos de nuestra entidad más profunda.

Se conciben los elementos de aquella noche como un todo vivido: el hielo sideral, la prodigiosa noche estelar, la semiclari-

dad desencarnada de las nieves en lo alto y abajo, en el cielo y sobre el hielo, embriaguez y al mismo tiempo lúcida tensión, perfecto equilibrio... y el fenómeno pavorosamente elemental que emerge de lo profundo en el silencio absoluto del valle. Entonces se comprende cómo, en relación a esto, se puede efectivamente y sin retórica hablar de un momento de «supervida». Y el «Valle del Viento» y la noche alta sobre el lago helado quedarán, por esta razón, como recuerdos indelebles.

EL GROSS-GLOCKNER POR LA «VÍA PALLAVICINI»

El impulso psicológico que nos ha llevado a la ascensión de la cumbre más alta de la Austria actual —el Gross-Glockner, 3.798 metros— por el camino considerado más difícil —el llamado «Pallavicini Weg»— ha sido doble.

Ante todo un impulso íntimo de «diferenciación» que surge regularmente en nosotros cada vez que captamos en las montañas austriacas o alemanas más «rito». Por el camino ordinario, en la estación estival, tal montaña, hasta en sus más altas cumbres, deviene, más o menos, lugar de cita, y, en verdad, para toda clase de elementos. El que escribe está dispuesto a reconocer que probablemente se encuentra retrasado con respecto a los tiempos y a los «ideales» de los tiempos. Personalmente, conserva y defiende una concepción aristocrática de la montaña, como dominio de los pocos, más como «ascesis» y liberación —si así puede decirse— que como deporte y, sobre todo, como deporte democratizado y, en consecuencia, más o menos materialista. Pero no queremos, aquí, de ningún modo, entrar en una discusión de principios. Si puede ser útil que gentes de toda clase, estado y sexo, por una especie de compensación orgánica, abandonen la ciudad por la naturaleza y «naturísticamente» vivan de este modo, de manera que su soledad tenga

otro significado, es cierto que, a este respecto, los pueblos alemanes se encuentran más adelantados que los demás. Dejando, pues, de lado, toda clase de valoraciones, en esto queremos aclarar la causa de una reacción natural que en nosotros debía producirse ante el espectáculo del camino ordinario al Gross-Glockner (camino que lleva a su cima partiendo de la Adlersruhe-Hütte y atravesando el Klein-Glockner), camino al que, en el presente año, como en los anteriores, parece faltarle una sola cosa: un agente que indique el «derecha» e «izquierda» a las cordadas que ascienden o descienden a lo largo de una pista que, a fuerza de andar por ella, se ha convertido en una especie de trinchera o corredor que cae perpendicularmente sobre la nieve y el hielo.

Como primer impulso, pues, esta reacción, una voluntad de estar lo menos posible «en compañía» y de «poseer» este famoso Gross-Glockner para uno sólo, por un camino no batido y conservando una impresión de aislamiento, de conquista y de riesgo. Y aquí entra en juego el segundo impulso.

Hojeando la guía más notable y mencionada del grupo montaños en cuestión, la de Franz Tursky (*Führer durch die Glocknergruppe*, Viena, 1925), a.p. 153 (n. 219) encontramos la descripción de la «Vía Pallavicini» en términos casi alarmantes. Ante todo, como grado de calificación de su dificultad, el sexto grado: *äusserst schwierige und gefährvolle*, es decir: extremadamente difícil y llena de peligros. Después: hecha sólo dos veces; en 1899 la primera vez, y en 1923 la segunda. Sigue, como duración del ascenso: de diez a doce horas... lo que prácticamente significa peligro de quedarse detenido toda la noche en medio de una pared de hielo, perpendicularmente, en el caso de cualquier motivo de retrasos por circunstancias desfavorables. Finalmente, para completar esta seductora «escenificación», el guía advertía que era preciso hacer, ni más ni menos que dos mil quinientos escalones.

Desconociendo la poca exactitud de tales informaciones [16] pensamos que no había razón suficiente para alarmar al buen público que hormigueaba en muy seguras cordadas a lo largo del camino ordinario, para proteger con una barrera de temeroso respeto una ascensión bien banal. Por nuestra cuenta, no tomábamos naturalmente al pie de la letra las dificultades predichas en el libro-guía, fuera porque conociéramos bien la inclinación de los guías alemanes a exagerar las cosas, fuera —sobre todo— porque tratándose de una ascensión sobre el hielo puro, las dificultades son siempre relativas, dependiendo de las condiciones del momento. A este último propósito podíamos aducir la experiencia específica personal de una ascensión extremadamente parecida a la del Pallavicini Weg, considerada, ella también, como «extremadamente difícil» y ya narrada por nosotros: la pared norte del Lyskamm Oriental en el Monte Rosa.

Ahora, cuando formamos parte del grupo del Gross-Glockner, las condiciones no pueden ser mejores. Había nevado durante casi una semana por encima de los dos mil quinientos metros, y ahora seguían unas jornadas de sol magnífico. Era, pues, de esperar, que sobre la pared, por escarpada que fuese, no se encontrara hielo vivo y aún menos nieve blanda inconsistente sobre hielo vivo (la condición peor), sino más bien nieve congelada sobre hielo vivo, no tan dura como para imponer el escalonamiento continuo, ni tampoco demasiado blanda como para no mantenerse firme bajo los rampones. Y es precisamente de este modo como se presentaron las cosas el día de nuestra ascensión —el 19 de agosto de 1934— en que, ni por duración ni por dificultad la «Vía Pallavicini» resultó a un precio tan caro como había predicho nuestro libro.

El ascenso ha sido llevado a cabo en una cordada de tres: me acompañan un italiano, Carlo Rossi di Lauriano y un inglés, sir Edwin Grant Duff. El día anterior, con objeto de observar, habíamos ido hasta la Oberwalderhütte, un pequeño refugio an-

clado sobre una negra roca emergente cual isla en el gran océano de hielo del Grupo del Gross-Glockner. Allí hicimos un croquis de la montaña, estudiando además, con la ayuda de un potente catalejo que se encuentra a disposición del público en aquel refugio, el itinerario.

En cuanto al ascenso, es fastidioso que se tenga que perder tanto tiempo antes de iniciar el ataque de la pared, atravesando previamente una auténtica *mer de glace* que se extiende delante del Gross-Glockner, y luego el Pasterzengletscher, glaciar agrietado erizado de rocas. Perder demasiado tiempo en esta parte preliminar significa encontrarse en la pared sólo, cuando el sol comienza a hacer fundir excesivamente el hielo, y, por consiguiente, a volver peligrosa la nieve, en tramos difíciles. Por otra parte, si la travesía de la antedicha *mer de glace* puede hacerse muy bien en la oscuridad, partiendo de la Oberwalderhütte o de la más cercana Hoffmannshütte, de 2.443 metros (como habíamos hecho nosotros) no puede decirse lo mismo referente a la parte que se encuentra inmediatamente debajo de la pared, sobre todo en las antedichas condiciones, porque la abundante nieve caída tiene de continuas celadas cubriendo insuficientemente grietas y hondonadas, y es necesario tener un mínimo de luz para poder andar hacia adelante con una cierta seguridad sin deber sondear la nieve a cada paso.

Habíamos tomado la derecha, pasando por encima de las rocas situadas ante la *mer de glace*, y luego una colina de nieve no hendida. A continuación, marchamos longitudinalmente, casi paralelamente con el carcavón de base que acompaña la cadena de los Glockner: hasta un punto en que, justo debajo del punto de ataque de la Vía Pallavicini, la hendidura se interrumpe, al haber sido cubierta por el alud de nieve caída de lo alto, a lo largo de todo este camino.

Por lo que se refiere a su aspecto técnico, no hay gran cosa a decir sobre este ascenso, como, en general, puede decirse de

todos los ascensos realizados sobre puro hielo, y no sobre la roca.

Encontramos que la primera etapa, a partir de la hendidura, es óptima y no representa dificultad alguna, precisamente a causa de la nieve caída de lo alto y acumulada allí. A continuación, la pendiente se vuelve súbitamente fuerte —del sesenta y cinco por ciento, según los datos de la guía ya citada— y el ascenso requeriría ciertamente un tiempo notable si se quisiera marchar adoptando todas las medidas de seguridad aconsejadas. Por nuestra cuenta, en la alegría de no encontrar todavía el temido hielo vivo, nos lanzamos, por así decirlo, directamente al asalto, en grupo, con rápidos pasos sostenidos, sobre todo, muy aventuradamente, con la hacheta plantada en lo alto de la pared del pico, hasta que, agotada la capacidad de agilidad y de energía en estas singulares carreras, poco a poco excavábamos, a golpes de rampón, una base para mantenernos en pie, en equilibrio, o, por lo menos, adosados al hielo, para permanecer algunos segundos solamente para recuperar el aliento para la etapa sucesiva. Este método nos permitió ahorrar un tiempo no indiferente y si ello, como se comprende, es más arriesgado que el regular proceder con «seguridad» recíproca, psicológicamente tiene el mérito de conservar la tensión y un «espíritu de conquista» cuya influencia sobre las mismas facultades nerviosas y físicas no puede de ningún modo ser obviada.

De este modo pronto se llega a un punto en el cual marchar hacia adelante de tal manera no es ya posible sin una decidida imprudencia, porque la pared se vuelve cada vez más lisa y tras haber agotado la energía en una simple etapa, se corre el peligro de no tener fuerza suficiente para excavar un punto de apoyo, ya que el hielo ha dejado de prestarse a ser atacado con simples golpes de rampón. El sol, que con su ascensión casi acompaña a la nuestra, puede ofrecer, hasta cierto punto, una ayuda, al ablandar la parte más superficial del hielo. Intentamos desplazarnos

más a la izquierda, hacia las rocas, para poder encontrar de nuevo las condiciones más favorables de la nieve, pero, más allá de un cierto límite, lo que se encuentra es lo opuesto, es decir, nieve reciente no helada que, dada la pendiente, amenazaba frenarnos y mandarnos todos juntos hacia abajo, en una pequeña avalancha. Así pues, después de dos o tres «serpentinatas», nos decidimos por tomar la dirección del canalón central. Esta es la parte más difícil y peligrosa de la ascensión. Al mismo tiempo, es también la parte que imprime en el alma las experiencias más indelebles.

En este quedar suspendido vertiginosamente a media pared, sin ninguna posibilidad de evasión, entre luces y hielos alucinantes, alejados de cualquier revulsivo o posibilidad de tomar impulso, obligados a mantener una férrea lucidez, a un absoluto control de todos los factores psíquicos y físicos requeridos para crear equilibrio en el cuerpo, que un elemento imponderable bastaría para destruir... en todo esto se encuentra llevada hasta el extremo la característica espiritual de la práctica del ascenso: el sentirse sólo en un mundo libre e inexorable, abandonado a las propias fuerzas, llamado a un tú para ti mismo absoluto con las fuerzas más profundas y misteriosas del propio organismo y de la propia sensibilidad, excitadas hasta un dominio puro y duro que casi nos hace partícipes de esta misma infatigabilidad y de la misma trascendencia con respecto a lo humano, que en las cimas esplendorosas y soberanas parecen encontrar su sensibilización simbólica.

En tales condiciones, la ascensión sobre el hielo puede dar de sí más que las mismas ascensiones en pared en la roca. Ello se debe a que las sensaciones interiores ya descritas se une otra muy peculiar: la sensación del *destino*, una especie de *amor fati*. De hecho, la roca muestra casi siempre un aspecto evidente: es sólida, es la que es... es sólo una cuestión de fuerza del hombre el llegar a dominarla; depende de su agilidad y de su inteli-

gencia encontrar, discernir y disfrutar las presas que muy raramente evitan permitir probar primero su consistencia. En cambio, el hielo, a cada instante puede traicionar; de manera que es imposible no hacer entrar como un elemento viviente en los propios pensamientos la idea de un entregarse al destino, de identificarse con el propio y desconocido destino, cuando no son centenares, sino casi millares los breves trazos incisivos en el áspero hielo que pueden desmoronarse por una nimiedad; centímetros, e incluso milímetros, de hielo que cedan bastan para hacer deslizarse el pie y para hacer caer irremisiblemente en el abismo de centenares de metros.

Y precisamente de esto se trata en esta clase de ascensiones. No es posible escalar hasta tener un espacio que sostenga entera y sólidamente el pie, así como la simple parte anterior del rampón para mantener el equilibrio, sin emplear un tiempo inadmisiblemente. El sentido de seguridad que siempre se manifiesta acompañado de una extraordinaria lucidez del pensamiento y del movimiento tiene, ahora, algo de no-humano. Si, con respecto a toda ayuda externa, ascensiones parecidas nos dejan solos con nosotros mismos, al mismo tiempo, con respecto a lo interno, nos conjuran a algo más que nosotros mismos: precisamente a una acción conexas de modo profundo y transfigurante con el «destino», cuya ley superior preordena oportunamente las relaciones de las fuerzas más misteriosas de las cosas con las de los vivientes. Casi se diría que estos significados, al surgir de una experiencia alpina y de hielo, encuentran una inconsciente y muda expresión en la figura misma de la gran cruz erigida sobre la cima del Gross-Glockner: indestructible, hecha de barras de hierro, incrustada de hielo, casi un símbolo sumario de dureza sidérea, de rendición sacrificada, de destino y de transfiguración.

La ascensión, en un determinado punto, cambió de cariz. El sol, allá en lo alto, particularmente ardiente, impedía continuar marchando por las proximidades del centro del canalón sin evi-

dente peligro, a causa de los fragmentos de hielo y de roca que comenzaban a caer desde las alturas, silbando en el aire como proyectiles... y de pequeños copos de nieve resbaladiza que presagiaban otros más grandes, capaces de hacernos caer hacia las profundidades. Después de algunos titubeos, decidimos, pues, apostarnos a la izquierda, hacia la línea del llamado Nord-Grat, es decir, de la nervatura de la roca negra.

Aquí, la usual dificultad de encontrar zonas de hielo extremadamente vivo, vidriado, a proximidad de las rocas, pero también la ventaja del apoyo más fiel ofrecido, de tiempo en tiempo, por las mismas rocas. La dirección de esta nervatura nos llevó directamente hasta la Obere Glocknerscharte, que es la silleta que se ve entre las dos cumbres más altas. La «Vía Pallavicini» termina aquí, desembocando en el camino ordinario por una cresta de hielo de un pie de ancho, con deslizamiento a derecha e izquierda, pero con huellas profundísimas y seguras creadas por el continuo paso. Desde tal cresta, la cima se deja alcanzar rápidamente a través de unas losas rocosas provistas, por fin, de cuerdas metálicas y de paletas. Sobre la cima, naturalmente, se encontraba el usual «público» de los refugios, con guías, cuerdas, máquinas fotográficas y gemelos, utensilios, estos últimos, para verificar nuestra inverosímil procedencia a través de la búsqueda de las huellas que habíamos dejado.

Habiendo partido de la Hoffmannshütte a las cuatro de la madrugada, habíamos llegado a la cumbre a las cuatro de la tarde. Pero buena parte de este tiempo fue empleada en el descenso hasta el refugio situado en la linde de la *mer de glace* y luego en la travesía del glaciar de la base hasta la hendidura terminal. Por lo menos, en las condiciones que se nos presentaron, el grado de «extremadamente difícil» no parece adecuado para calificar este ascenso, aunque la verdad es que es peligroso, —y para usar, por lo menos una vez, adecuadamente y sin literatura esa expresión convencional— «vertiginoso». La escalada es verdadera-

mente indispensable sólo a etapas, a condición de que el que vadee tenga agilidad, arrestos y mesura de movimientos, y sobre esta base no quiera transformar el ascenso en un extenuante trabajo para proporcionarse a sí mismo un máximo de seguridad que, en todo caso, en una pared tan expuesta desde el principio hasta el final, será siempre relativa.

MEDITACIONES DE LAS CUMBRES

Zona del Monte Blanco, julio

Han sido largas horas de ascenso desde la oscuridad hasta la claridad. Desde las masas duras y oscuras de los bosques de abetos nibelúngicamente difusos en la niebla, a través de la más alta zona de peñascos y de desolados pedregales llegamos, al amanecer, a los confines del glaciar inferior, de la zona que, como indica su mismo nombre —*Mer de glace*— parece un inmenso torrente congelándose súbitamente en una masa llana y uniforme desde lejos, pero que, vista de cerca, continuamente estriada por grietas y hendeduras, da la impresión de un mundo tumultuoso de olas, ora blanquiazules, ora blanco-grises, o blanco-fulgentes, la dinámica de cuya sucesión haya sido mágicamente detenida y solidificada; de este extraño mar blanco interrumpido, como *ffjords*, de picos y nervaturas oscuras y ásperas de roca despedazada, dejando atrás las últimas brumas que todavía colman los valles; hemos marchado más allá, por paredes, explanadas, puentes y precipicios de hielo, trabajando con la cuerda, con el piolet, con el pico y el rampón, mientras en el cielo sale e irradia entorno nuestro una luz brillante. Todavía unos breves, empinados repechos en la roca; luego, en grandes y calmosas cunas heladas, la cumbre.

Hemos llegado al final.

Entorno nuestro, se abre un horizonte cíclico, total: un mar compuesto de tantas cadenas sucesivas, ora de hielo, ora de ro-

ca, que tanto por la variada naturaleza como por la diversa distancia asumen todas las gradaciones de color hasta perderse, difuminados y dando el sentido de lo ilimitado, en el más lejano horizonte, donde emergen, inmateriales como apariciones, las formas, lejanas y como navegando en la atmósfera perlada, de otras cumbres.

Es la hora de las alturas solares y de la gran soledad.

Después de estas largas horas, en las cuales una voluntad tenaz se ha impuesto a la fatiga, a la inercia, al oscuro miedo del cuerpo, no sólo se desvanece como el sueño vano el recuerdo de todos los afanes y trabajos de la llanura, sino que también se realiza un sentido cambiado de sí mismo, se percibe la imposibilidad de definirse a uno mismo como algo rígido, cerrado y efímero, como lo que, en el fondo, para unos pocos, es el «yo». Pero ésta no es la experiencia de un naufragio místico o de un abandono sentimental. También el «lirismo» es algo que encuentra más lugar en los círculos literarios de la ciudad, que aquí arriba.

Aquí, donde no hay más que cielo y fuerzas desnudas y libres, el alma participa más bien de una pureza y libertad análoga y de tal modo se empieza a comprender lo que es, verdaderamente, el espíritu. Se comprende aquello, ante cuya tranquila y triunfal grandeza todo lo que es sentimentalismo, utilitarismo y retoricismo humano desaparece; aquello que en el mundo del alma tiene los mismos caracteres de pureza, de impersonalidad y de potencia propios, precisamente, a estas heladas alturas, a los desiertos, a las estepas, a los océanos. Es el «viento de los grandes espacios» que se hace sensible, como una fuerza de liberación interna.

Es sobre estas cimas, más allá de las cuales se extiende una tierra extranjera, donde se comprende el secreto de lo que, en el sentido más elevado, es el *imperium*. No por intereses particularistas, no por sórdidas hegemonías, no por supuestas hege-

monías o sagrados egoísmos se forma una verdadera tradición imperial; se forma, en cambio, donde una vocación heroica se despierta casi como una irresistible fuerza de lo alto, e impone el marchar hacia adelante, siempre adelante, descartando cualquier motivación material o racional. Tal es, en el fondo, el secreto de todo gran tipo de conquistador. Los grandes conquistadores se han sentido siempre «hijos del Destino», portadores de una fuerza que debía realizarse, y más allá de la cual todo, empezando por su propia persona, su mismo placer, su misma tranquilidad, debía ser subordinado y sacrificado. Aquí, todo esto aparece como evidente, inmediato, natural. La muda grandeza de estas cimas peligrosamente alcanzadas, dominadoras, límites extremos de una nación, sugiere la de una acción universal, la de una acción que mediante una raza guerrera se expande por el mundo con la misma pureza, con la misma fatalidad, con la misma —estamos por decir— inhumanidad de las fuerzas elementales; así como de un núcleo ardiente se desprende e irradia incoerciblemente un esplendor.

Y así llegamos a pensar que no fue diferente la fuerza del mismo milagro romano. En esta silenciosa luminosidad premeridiana, las lentas, altísimas volutas de los halcones que se ciernen sobre nosotros evoca el mismo símbolo de las legiones —el Águila— en su sentido más profundo y verdadero. Todo esto nos trae también a la memoria todo lo que de «sidéreo» hay en los escritos de César: ningún sentimentalismo, ningún cometa-rio, ningún eco de subjetividad, pura exposición de los hechos, rudo lenguaje de las cosas y de las acciones, estilo que sabe al lúcido metal, como el de la misma conquista llevada a cabo por este héroe universal de la romanidad. Y también vienen a nuestra memoria algunas palabras atribuidas a Constancio Cloro, palabras reveladoras al máximo del impulso oculto y la fuerza inconsciente de la expansión romana, cuando este caudillo, haciéndose eco de enigmáticas tradiciones, se fue con sus legiones

a la lejana Britannia, no tanto para hacer acopio de gloria militar o por sed de botín, sino más bien para aproximarse al lugar «donde la luz está privada de la noche» y para contemplar al «Padre de los Dioses», anticipando el estado divino que, según la fe romana, espera a los emperadores y a los jefes después de su muerte. Federico Nietzsche escribirá: «Más allá del hielo, del Norte y de la muerte... está nuestra vida, nuestra felicidad».

Mediante el símbolo, y en términos de oscuros presentimientos, esta tradición se abre a la comprensión del significado latente en lo más profundo de lo que puede llamarse el espíritu legionario romano. Estas falanges de hombres fuertes, impasibles, capaces de la máxima disciplina se esparcieron por el mundo, sin un determinado porqué y aún menos con un plan verdaderamente preestablecido, obedeciendo más bien a un impulso trascendental, y mediante la conquista y la realización universal que ellos propiciaron a Roma, recogieron oscuramente un presentimiento de aquello que ya no es humano, de aquella *æternitas* que, de hecho, llegó a conectarse directamente con el antiguo símbolo imperial romano.

En esta hora y en este lugar tales pensamientos se me han presentado con una extraordinaria potencia. Y como desde un lugar elevado, por la noche, se divisan las luces esparcidas en la llanura hasta los más lejanos horizontes, también se presentaba a la mente la idea de una unidad superior, inmaterial, del frente invisible de todos aquellos que, a pesar de todo, hoy luchan, en toda la tierra, en una misma batalla, que viven una misma revuelta y son los portadores de una misma tradición intangible: escalonamiento en el mundo de fuerzas aparentemente aisladas y dispersas, pero no obstante inquebrantablemente unidas según la esencia, conjuradas en la custodia del ideal absoluto del *Imperium* y a preparar su advenimiento, después de que el ciclo relativo a estos tiempos se habrá cerrado mediante una acción tanto más profunda cuanto menos aparente, por ser una pura inten-

sidad espiritual desprendida de todo lo que es agitación humana, apasionamiento, mentira, ilusión y división. Tranquila e irresistible potencia de esta luz que brilla sobre las heladas alturas. Los símbolos cobran vida, los significados profundos se manifiestan. Allí hay siempre lugares y momentos —no son corrientes, pero los hay— en los cuales el elemento físico y el metafísico se interfieren, y lo exterior se adhiere a lo interior. Y son como «cierres del circuito»: la luz que, por un instante, como en el punto de tales cierres, surge de ellos, es ciertamente la de una vida absoluta.

Notas a Meditaciones de las cumbres

[1] Los tibetanos creían en un síntoma de calor, que los ascetas conseguían producir por vía supra-normal, lo que les permitía no deber abandonar en invierno las grandes alturas, permaneciendo en estado de contemplación. Que no se trata de infundios fantásticos lo atestigua A. David-Neel, que ha vivido muchos años en el Tibet, haciendo vida común en estos ambientes y que ha tenido la ocasión de aceptar la realidad objetiva de este fenómeno. De ello dio una descripción en la conferencia que pronunció en la Sorbona y que luego fue publicada en la *Christliche Welt* (nn. 1-2-3 de 1928), así como en su notable libro *Mystiques et Magiciens du Tibet*. A cualquier lector le puede interesar mucho un indicio sobre el procedimiento usado para producir este fenómeno mediante la fuerza espiritual. Después de los ejercicios preliminares, para habituarse a estar desnudo, o casi desnudo, en el frío, el asceta concentra su espíritu en el punto en el que se supone que se corresponde, en el cuerpo humano, con la fuerza cósmica del fuego (el plexo solar). Se piensa primeramente en un fuego escondido bajo las cenizas. El ritmo de un profundo inspirar y expirar lo aviva. La ceniza empieza a enrojecer. Toda inspiración es reconocida por el asceta como una ráfaga que reanima más y más la llama. Se sigue luego con el pensamiento el reavivar del fuego, imaginando que se posa sobre la espina dorsal: es, ante todo, un hilo de fuego, que luego toma la dimensión de un dedo, de un brazo, hasta que todo el cuerpo arde como un horno lleno de carbón incandescente. En este punto el asceta ya no debe de ver el fuego, ni «sentir» el cuerpo, sino pensar que todo el universo llamea como un inmenso mar de fuego agitado por el viento; casi perdiendo el sentido de la propia persona, él se siente como una llama de ese mar de fuego. Y es en ese punto cuando, si la concentración ha sido lo suficientemente intensa y regular, empieza a concentrarse en el cuerpo un calor sobrenatural. Por otra parte, aunque de modo generalmente involuntario, fenómenos de este género se encuentran también en la historia del ascetismo occidental.

[2] La visión del mundo a la cual se conectan tales enseñanzas es la que considera las cosas como manifestaciones de fuerzas suprasensibles, con las cuales es posible tomar contacto, para secundarlas o combatirlas, una vez realizados ciertos estados de la conciencia ascética. Venciendo interiormente las fuerzas invisibles de la tempestad y del invierno, Milarepa se vuelve también inmune contra las acciones de los correspondientes fenómenos físicos.

[3] En el magisterio hindú, los sentidos no son cinco, como en nuestro caso, sino seis, porque ellos cuentan también el pensamiento, el cual, según esta doctrina, no es de ningún modo el espíritu, sino un «órgano» *sui generis* usado por la conciencia.

[4] Indicio que no dejará de interesar específicamente a nuestros lectores: la experiencia de la alta montaña, donde está incontaminada y primordial, ya era considerada por este extraño asceta, tantos siglos atrás, como un camino de liberación espiritual no menos fecundo de frutos que los propios de la fe, la devoción, el anacoretismo, etc.

[5] El concepto del no-saber (*avidyā*) constituye la clave de toda la doctrina budista-tibetana referente a la «existencia condicionada». Esa existencia, que implica miseria, sed, insatisfacción, agitación, nacimiento y muerte y nuevo renacimiento, procede de una cadena de causas, al comienzo de la cual se halla precisamente este misterioso «no-saber», sobre el cual los textos arrojan poca luz, afirmando que el sentido de la cosa puede revelarse solamente a un cierto grado de desarrollo espiritual. En general, puede decirse que este no-saber se resume en ignorar el carácter ilusorio (respecto al ser absoluto) de la realidad fenoménica, actitud que genera un movimiento hacia lo externo y la destrucción del sentido central del espíritu: una especie de «caída» metafísica, que termina por hacer del «yo» algo casi automático llevado por la corriente del «devenir».

[6] El «recipiente» es aquí, naturalmente, un símbolo del ser humano, en el centro del cual arde la llama de la conciencia superior.

[7] Estas visiones tibetanas son muy interesantes y representan un punto de vista original para la consideración del problema de ciertos fenómenos suprasensibles, presentando una cierta personificación. Aquí queda superada, sea la actitud del que niega la realidad de estas apariciones, sea del que, al contrario, las afirma incondicionalmente. Según el punto de vista en cuestión, «demonios» y también «dioses» no son más que «proyecciones» de ciertas formas profundas del espíritu humano, capaces, bajo ciertas condiciones, de desarrollar el aspecto de seres independientes e, incluso, de ser «vistos». Creer en una verdadera realidad de estas apariciones es, pues, una de tantas ilusiones del «mundo condicionado»: pero, por otra parte, ellas no son, tampoco, una «nada»; es un modo por el cual el asceta experimenta ciertas formas profundas suyas antes de unirse a un conocimiento efectivo y verdaderamente consciente de la propia naturaleza, digamos, «trascendental».

[8] Desarrollar la doctrina del «vacío» —*cunya* o *cünvata*— nos llevaría demasiado lejos y a decir verdad, nos conduciría plenamente a la visión del mundo según el budismo tibetano (*Mahayana*). No hay nada que más se presente al equivoco que ella, una vez expuesta a un espíritu occidental: ¿qué se puede, de hecho, pensar, cuando se dice que la esencia de todas las cosas es el «vacío»? El hecho es que, en tales tradiciones, más que de conceptos filosóficos, se trata de la transcripción aproximada de experiencias interiores, para nosotros más fácilmente accesibles mediante el símbolo que mediante la teoría. Después, Milarepa comparará la naturaleza del alma con la del «Éter»: recuérdense las sensaciones que se pueden experimentar ante un amplio, libre cielo, con los horizontes ilimitados tras las cumbres máximas, los cielos libres sobre los océanos, y, por ese camino, nos aproximaremos a la sensación del «vacío» de los ascetas tibetanos: es el estado de un alma liberada, desligada del vínculo de la individualidad física, desatada de la misma violencia de las percepciones sensibles, porque por toda esa realidad física asume casi la naturaleza de una «aparición». En la enseñanza, según la cual, la sustancia de las cosas sería «el vacío» no se expresa un «nihilismo», sino que se expresa solamente la transcripción del modo de aparecer de las cosas cuando son experimentadas por una tal conciencia liberada, propia a la naturaleza del ser ilimitado. Por lo cual, aquí se da una superación de la idea del «nirvana» como «extinción» y fuga del mundo. Según esta doctrina, quien realiza el «vacío» ha llegado ya a la meta suprema, la vida en el mundo y el *nirvana* resultan para él una misma cosa, y él, según expresión de otro texto, el *Kularnavatanttra* (IX, 9), conoce el estado en el cual «no se está ni en un aquí ni en un no-aquí, ni en el ir ni en el venir, sino en una tranquila iluminación, como en un océano infinito».

[9] Luis Trenker fue un director de cine, director de escena y actor austriaco. Autor e intérprete de películas sobre la montaña, gozó de una cierta notoriedad entre los años 1930 y 1940 (n.d.c.).

[10] Este mismo descenso fue el realizado por primera vez, por mi compañero, Eugenio David.

[11] A. David-Neel: *Voyage d'une Parisienne*, Lhasa-París, 1928. *Mystiques et Magiciens du Tibet*, París, 1929, pp. 201 y ss.

[12] Para un mejor conocimiento de la doctrina tradicional de la «fuerza vital», consúltese nuestra obra *L'Uomo come Potenza* (Todi, 1928); para la relación de sus posibilidades con las del hombre normal, consúltese *Teoria dell'Individuo Assoluto* (Turín, Bocca, 1927) y *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* (Turín, Bocca, 1930).

[13] El entrenamiento ahora descrito tiene la desventaja de no aplicarse a los descensos, porque en ellos no puede estabilizarse, como en los ascensos, el mantenimiento del ritmo. Ello no impide que, de otro modo —sobre el cual ten-

drems ocasión de hablar en otro momento en un orden más vasto de cosas, y que podemos llamar, en cierto sentido especial, «dionisiaco» se pueda igualmente emplear, aunque de una manera no ordinaria. Por ese medio el descenso de la Cabaña Margarita hasta la Gnifetti pudo realizarse en una hora y cuarto; el de la Gnifetti hasta Gressoney La Trinité en dos horas; esto quiere decir que se puede llegar por lo menos al mismo nivel de los más rápidos en el descenso. [14] Podemos aclarar el sentido de estas dos reacciones opuestas al efecto de las grandes alturas con aquéllas —más comunes— producidas por el frío, que en algunos casos contrae, entorpece, y en otros tonifica. Debemos, además, hacer notar, que los métodos que estamos exponiendo aquí, tienen también por ello muchas más posibilidades de éxito entre todos los que mantienen toda la sensibilidad de un sistema nervioso refinado que entre aquellos cuyas capacidades más sutiles de percepción y de reacción han sido sofocadas por un unilateral desarrollo físico.

[15] «¿Cuánto hay hasta Reschen?», «Tres buenas horas» (n.d.t.).

[16] Parece que dos ingleses habían dejado la vida. Se trata no obstante de una ascensión excepcional a juicio de cualquier guía del lugar.

Índice

Párrafos previos del editor.....	3
Introducción a Julius Evola [PHILIPPE BAILLET]	7
Meditaciones de las cumbres [JULIUS EVOLA].....	51
Primera parte. Doctrina	53
Segunda parte. Experiencias.....	97
Notas a Meditaciones de las cumbres	139