

INDICE

INTRODUZIONE Pag. 3

CAP. I: La filosofia dell'“Individuo Assoluto” Pag. 9

1 - “Saggi sull’idealismo magico”	»	10
1.1 – Crisi della modernità ed idealismo	»	10
1.2 – Integrazione “pratica” dell’idealismo	»	13
1.3 – La libertà assoluta dell’Io	»	18
1.4 – Azione per sufficienza ed azione per privazione	»	22
1.5 – La potenza dell’Io	»	23
1.6 – La “solitudine” dell’Io	»	25
1.7 – Esoterismo e costruzione dell’immortalità	»	27
2 - “Teoria dell’Individuo Assoluto”	»	33
2.1 – La “Via dell’Altro”	»	36
2.2 – La “Via dell’Individuo Assoluto”	»	37
3 - “Fenomenologia dell’Individuo Assoluto”	»	42
4 - “L’uomo come potenza”	»	44
5- Il rapporto con Gentile	»	46
6 - Un filosofo irrazionalista?	»	50

CAP. II: La “svolta” tradizionalista Pag. 57

1 – L’insufficienza della filosofia	»	59
2 – L’inadeguatezza della religione	»	64
2.1 – Tempo cristiano e tempo pagano	»	71
3 – Gli errori della scienza moderna	»	76
4 – La Tradizione:	»	78
4.1- Tradizione e metafisica	»	83

4.2- Il percorso iniziatico dello yoga tantrico	»	86
5 – La metafisica evoliana:	»	90
5.1 - “Materiali tradizionali”: i miti e i simboli	»	91
5.2 - Il mondo e il “processo di manifestazione”	»	98
5.3 - Dall’Individuo alla persona	»	105

CAP. III: La politica come ascesi **Pag. 109**

1 - “Civiltà tradizionali” e “civiltà moderna”	»	110
2 - Politica e spiritualità	»	112
3 - Lo “Stato organico”	»	118
4 - La regalità	»	124
5 - L’impero	»	128
6 – Lo Stato moderno	»	130
7 – La critica alla moderne ideologie: comunismo, liberalismo, nazionalismo	»	136
8 – Lo “Stato totale”: il rapporto di Evola con i fascismi	»	139

CONCLUSIONE **Pag. 145**

BIBLIOGRAFIA **Pag. 151**

A- Opere di J. Evola	»	151
B- Altre opere utilizzate	»	154
C- Letteratura critica	»	157
1- Letteratura critica su J. Evola	»	157
2- Altra letteratura critica	»	160

INTRODUZIONE

1. Il nome di Julius Evola è ancora, per molti versi, un tabù in Italia. La fama di questo autore sembra legarlo inscindibilmente alle esperienze storiche dei regimi fascista e nazista. Il suo nome evoca immediatamente, nei più, la sua dottrina della razza e la sua contiguità con i regimi citati, nonché una sua supposta connivenza, o quantomeno un suo ruolo di ispiratore “ideologico”, di alcuni tentativi eversivi tentati da “destra” nel secondo dopoguerra italiano¹. Più in là di questo di solito non si va. Al massimo qualcuno è disposto a riconoscergli una qualche competenza in campi del sapere piuttosto equivoci, e comunque del tutto “superati”, come quelli dell’alchimia ed in genere delle varie forme di “magia”.

Le cose tuttavia, a più di trent’anni dalla sua scomparsa, stanno lentamente cambiando, tanto che negli ultimi anni personalità importanti della cultura italiana come Massimo Cacciari, Franco Volpi², e Massimo Donà³, si sono occupati di Evola riconoscendogli, per motivi diversi ed in riferimento ad aspetti diversi del suo pensiero, valore e significatività.

A partire dagli anni novanta, poi, praticamente tutte le opere di Evola sono state ristampate, il più delle volte con saggi introduttivi di studiosi di sicuro valore come Claudio Bonvecchio, Franco Cardini, Giuseppe Parlato e Pio Filippini Ronconi, soltanto per ricordarne alcuni. Inoltre si sono moltiplicati i convegni che hanno avuto per oggetto l’opera di Evola⁴.

¹ Non serve di solito ricordare che Evola non ebbe mai la tessera del partito fascista, e che fu assolto, nel processo in cui fu coinvolto, dall’accusa di tentata ricostituzione del partito fascista.

² Cfr. F. Volpi, *L’idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. Evola, *Saggi sull’idealismo magico*, Roma 2006 e le voci *Metafisica del sesso* e *Rivolta contro il mondo moderno* in *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano 2000.

³ M. Donà, *Un pensiero della libertà*, in J. Evola, *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*, Roma 2007.

⁴ Uno di questi, che ha visto la partecipazione di Claudio Bonvecchio, Pio Filippini Ronconi, Stefano Zecchi, Claudio Risé, Sergio Romano e Alessandro Grossato, si è svolto a Milano il 27 e 28 novembre del 1998 (cfr. AA. VV., *Julius Evola un pensiero per la fine del millennio*, Atti del convegno di Milano 27-28 novembre 1998, Roma 2001). La “Scuola Romana di Filosofia Politica” ha promosso negli ultimi anni due importanti convegni, uno dedicato al tema “Evola e la cultura”, l’altro invece al tema “Julius Evola e la politica”. Quest’ultimo, che si è tenuto nei giorni 23 e 24 maggio del 2008, ha visto la partecipazione, fra gli altri, dei Proff. Luciano Arcella, Gian Franco Lami, Giovanni Franchi, Giovanni Sessa, Davide Bigalli, Giorgio Salzano, Piero Di Vona e Giuliano Borghi.

2. Il tentativo del presente lavoro è quello di affrontare il pensiero di Evola nella interezza del suo sviluppo, anche se con una importante eccezione che andrà motivata. Seguendo le indicazioni dello stesso autore, nell'arco della sua attività culturale è possibile distinguere tre "fasi": una fase "artistica", una "filosofica" ed una "tradizionale"⁵. La prima coincide con l'esperienza dadaista di Evola; la seconda lo vede confrontarsi con la filosofia dell'idealismo, confronto al termine del quale egli elabora la sua originale posizione di "idealismo magico"; la terza, invece, è segnata dall'incontro con il pensiero di René Guénon e dall'assimilazione della sua categoria di "Tradizione". Con il raggiungimento della terza fase, che corrisponde temporalmente, all'incirca, con le opere scritte da Evola a partire dagli anni Trenta, il pensiero dell'autore trova una sua stabilità, ed acquista una fisionomia chiara e precisa, che non verrà più messa in discussione. Nel percorso che invece precede questo periodo vi sono rilevanti momenti di discontinuità, che dovranno essere segnalati.

Con questo non si vuol dire che nel passaggio dalla fase "artistica" a quella "filosofica" e da questa a quella "tradizionale" Evola abbia modificato sostanzialmente le sue posizioni. Anzi, *tutto* il suo percorso spirituale è caratterizzato da una forte *continuità* di fondo, segnalata dal ricorrere costante delle stesse idee basilari. Certo cambiano i linguaggi usati per esprimere queste idee, per cui se in un primo momento Evola utilizza la pittura e la poesia, poi cercherà di dare veste "filosofica", concettuale, alle sue idee. Infine, acquisita la consapevolezza della strutturale inadeguatezza del mezzo concettuale, egli ricorrerà ad un linguaggio "simbolico", allusivo, perché ritenuto l'unico in grado di trasmettere, per quanto possibile, le idee cui egli intendeva riferirsi. Tuttavia, nonostante questa continuità di riferimento, c'è un cambiamento di "tono", un emergere in primo piano o al contrario un entrare nell'ombra di alcuni elementi caratterizzanti la sua posizione. In particolare vedremo come nel passaggio dalla fase "filosofica" a quella "tradizionale" ci sarà un cambio di prospettiva rilevante, per cui Evola abbandonerà la prospettiva individualistica e immanentistica in cui si era fino a quel momento mosso, per mettere al centro dei suoi interessi il divino, colto nel suo aspetto di trascendenza, cambiamento che porrà tutta una serie di questioni di difficile soluzione.

⁵ Cfr. J. Evola, *Il cammino del cinabro* (1963), Milano 1972.

3. Per avvicinarsi al pensiero di Evola è necessario avere la consapevolezza di quello che è *il* problema centrale con cui egli ha tentato di misurarsi lungo tutto l'arco della sua lunga attività culturale. Il compito che sta a fondamento di tutta la sua produzione è quello di un "superamento" della *modernità*, in quanto essa viene avvertita come portatrice di una micidiale carica *nichilistica*. Evola avverte, fin da giovanissimo, l'assurdo che sta al fondo della vita delle civiltà moderne. Il suo sforzo diventa perciò quello di trarsi fuori da questo assurdo, recuperando punti di riferimento che siano in grado di dare un *sensu* al mondo e all'esistenza dell'uomo. Ma per fare questo egli si rende conto che non può contare su nessun appoggio esterno: nessuna istituzione sociale, nessuna filosofia, nessuna religione, nessuna scienza, tratta dal mondo Occidentale moderno, gli possono essere di aiuto. Egli tenta allora, in un primo momento, l'unica soluzione che gli pare percorribile: ridare un senso al mondo, all'intera realtà, partendo da sé stesso, dal suo Io singolare e dalla sua volontà. Analogamente a quanto avveniva con il "superuomo" di Nietzsche, Evola attribuisce alla volontà individuale la capacità di fondare una nuova tavola di valori, una nuova legalità, rispetto alla quale l'Io resta comunque in una posizione di dominio. L'Io evoliano sarà perciò ciò che vuole essere, e, allo stesso tempo, il mondo sarà così come egli lo vorrà. Questa è l'idea che sta al fondo del "idealismo magico" evoliano.

Le cose cambieranno, invece, nelle opere della maturità, in cui il ruolo dell'Io, dell'individuo unico ed irripetibile, e della sua volontà, come capacità di creare un ordine a partire da uno "zero" di ordine, verranno messi in discussione, mentre al centro dell'attenzione sarà posta l'idea di "Tradizione". La "Tradizione" è per Evola qualcosa di "sacro" e di "sovrumano", che è possibile conoscere soltanto dopo aver abbandonato definitivamente il sapere "profano" e meramente "umano" dei moderni. Essa trova per Evola la sua espressione più autentica in dottrine "metafisiche" cui è dato di indagare ed esprimere la struttura ontologica del mondo, svelandone il fondamento *stabile* ed *eterno* nascosto dietro a quello *sensibile* e *contingente*. Ma nel passaggio a questa nuova prospettiva Evola si porta dietro alcune idee che erano state centrali nel suo "idealismo magico", prima fra tutte quella di "potenza". Questo provocherà alcuni problemi che, come vedremo, non trovano una soluzione convincente.

Le difficoltà che riveleremo sul piano teorico, poste dal passaggio dall'"idealismo magico" al "tradizionalismo", avranno una ricaduta anche su quello politico. Ciò avverrà in modo non casuale dato lo stretto legame, postulato da Evola, fra politica e metafisica. L'ordine politico, per essere legittimo, deve avere infatti per Evola un rigoroso fondamento metafisico. Si tratterà perciò di capire quale è il rapporto che l'uomo intrattiene con questo ordine e quale è il ruolo che in questo contesto ha l'idea di *potenza*,

categoria che resta centrale sia nella fase “filosofica” che in quella “tradizionale”. Ciò ci aiuterà a comprendere in quali termini Evola pensi l’agire politico ed in particolare l’attività di “governo”.

4. Anticipando sin d’ora in modo stringatissimo il contenuto del nostro lavoro, possiamo dire che nel primo capitolo ci occuperemo della filosofia dell’“idealismo magico”, e quindi della fase “filosofica” del pensiero di Evola. Nel secondo, invece, ci concentreremo sulle opere della maturità e quindi sulle opere che rientrano nella cosiddetta fase “tradizionale”. Nel terzo, infine, andremo a vedere in quale modo quelle idee, che attraverso un lungo percorso di elaborazione arrivano ad acquisire una forma definitiva nelle opere della maturità, abbiano avuto una loro ricaduta sul piano politico.

Balza subito agli occhi come da questa trattazione resti esclusa la fase “artistica” della produzione evoliana. Con ciò non si vuole dire che essa sia qualcosa di irrilevante ai fini della definizione della specifica posizione filosofica di Evola, perché, come detto, anche al fondo di questo periodo sono operanti quelle stesse idee che diverse formulazioni avranno nei periodi successivi, ma che comunque resteranno costanti nella loro identità sostanziale. L’omissione di questo periodo ha perciò solo motivazioni contingenti, dovute in massima parte alla necessità di limitare il lavoro entro confini padroneggiabili.

5. Prima di incominciare con la trattazione vogliamo segnalare alcune difficoltà con cui qualsiasi interprete del pensiero evoliano deve confrontarsi. Esse sono di varia natura ed hanno cause differenti. Alcune sono dovute all’autore stesso, altre sono dovute alle circostanze contingenti su cui abbiamo brevemente richiamato l’attenzione all’inizio di questa *Introduzione*.

Per quanto riguarda ciò che dipende dall’autore è necessario dire che Evola non è un pensatore “sistematico”, per cui per comprendere la sua posizione su uno specifico problema ed il modo in cui essa si lega al resto del suo pensiero, sono necessari sforzi che nello studio di un pensatore sistematico sono in genere risparmiati. In secondo luogo Evola ha rivisto, spesso più di una volta, la maggior parte delle sue opere più importanti⁶. In

⁶ L’opera più importante di Evola, ad esempio, *Rivolta contro il mondo moderno*, ha avuto ben tre edizioni “rivedute”(cfr. R. Melchionda, *Le tre edizioni di Rivolta*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 1998, pp. 449-464), mentre uno studio dedicato da Evola al tantrismo,

alcuni casi si è trattato di interventi di piccola entità, in altri di interventi più sostanziosi, in altri ancora si è trattato di vere e proprie riscritture. Ciò obbliga lo studioso a prendere in mano tutte le versioni, onde valutare, volta per volta, il significato e la portata dell'operazione di riscrittura.

Indipendente da Evola è invece, in una certa misura, il clima di ostracismo e di ostilità che si è progressivamente creato attorno alla sua persona ed alla sua opera, clima che ha fatto sì che quasi nessuno si interessasse al suo pensiero e quindi si confrontasse seriamente con esso⁷. Ciò ha reso il campo degli studi su questo autore una sorta di “terreno vergine”, che se apre ampi spazi per tutte le interpretazioni possibili, dall'altro priva chi conduce l'indagine di quel confronto che è indispensabile per vagliare la solidità della propria ipotesi interpretativa.

uscito in prima edizione nel 1925, è stato praticamente riscritto nel 1949, per poi essere “rivisto” nel 1968 (cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, Roma 1994).

⁷ A parte la recente rinascita di interesse verso l'opera di Evola, cui prima abbiamo fatto riferimento, si possono segnalare i rari esempi di Renzo De Felice, che ha riconosciuto ad Evola una sua statura culturale (cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Giulio Einaudi, Torino 1961, pp. 447-448), Furio Jesi, che pur criticandone aspramente le posizioni ha riconosciuto la necessità di doverlo studiare, per potersi confrontare seriamente con lui (cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, pp. 91-101) e Giorgio Galli, che ha evidenziato interessanti analogie fra le analisi evoliane e quelle degli autori della Scuola di Francoforte (cfr. G. Galli, *La crisi italiana e la Destra internazionale*, Arnoldo Mondadori, 1974, p. 199).

CAP. I – LA FILOSOFIA DELL’“INDIVIDUO ASSOLUTO”

In questo capitolo ci occuperemo, in modo specifico, delle opere che Evola scrisse negli anni Venti. Esse sono successive alla produzione “artistica” evoliana, che lo vide essere uno dei protagonisti del movimento “dadaista” italiano, ed intrattenere rapporti significativi con esponenti del movimento futurista⁸. In queste opere, che coincidono, ed anche in questo caso seguiamo l’autointerpretazione evoliana, con il suo periodo “filosofico”, Evola tentò di dare una forma concettuale, confrontandosi in modo particolare con la tradizione dell’idealismo, che proprio in quegli anni rifioriva in Italia nelle forme del “neoidealismo”, alle intuizioni che aveva maturato nella sua pratica di artista, ma ancor di più alle idee che aveva ricavato a seguito delle sue frequentazioni con vari ambienti “esoterici” ed “occultistici”.

Il sistema filosofico del giovane Evola viene esposto fondamentalmente in tre testi. Il primo *Saggi sull’idealismo magico* è una sorta di introduzione, mentre gli altri due, *Teoria dell’Individuo assoluto* e *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*, rappresentano l’esposizione sistematica della sua posizione filosofica⁹. Il compito che il giovane pensatore si propone di realizzare con queste opere è quello di “integrare” la proposta idealistica, riconosciuta come filosofia paradigmatica della spiritualità moderna. A questi tre saggi se ne aggiunge poi un quarto, *L’uomo come potenza*, che individua nella variante tantrica dello yoga un valido completamento “pratico” al sistema “teorico” che Evola aveva esposto nelle tre opere sopra citate¹⁰.

⁸ Interessante è a riguardo la corrispondenza che Evola tenne in quegli anni con il principale esponente del movimento Dada, Tristan Tzara: cfr. *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma 1991. Sul periodo “artistico” della produzione evoliana cfr. E. Valento, *Homo Faber, Julius Evola fra Arte ed Alchimia*, Fondazione Evola, Roma 1994. Degna di nota è anche la riflessione che Evola ha condotto sull’arte contemporanea ed in modo specifico sull’“arte astratta” (cfr. J. Evola, *Arte Astratta, posizione teorica* (10 poemi, 4 composizioni, "Collection Dada", Zurigo), Maglione e Strini, Roma 1920; Id., *Scritti sull’arte d’avanguardia*, a cura di E. Valento, Fondazione Evola, Roma 1994).

⁹ Cfr. J. Evola, *Saggi sull’idealismo magico*, Atanòr, Todi-Roma 1925, ed. consultata a cura di G. De Turre, con un saggio introduttivo di F. Volpi, Roma 2006; Id., *Teoria dell’individuo assoluto*, Fratelli Bocca, Torino 1927, ed. consultata a cura di G. De Turre, con un saggio introduttivo di P. Di Vona, Roma 1998; Id., *Fenomenologia dell’individuo assoluto*, Fratelli Bocca, Torino 1930, ed. consultata Roma 1985.

¹⁰ Cfr. J. Evola, *L’uomo come potenza*, Atanòr 1925, ed. consultata Roma 1988.

Questa fase della produzione evoliana è sicuramente quella che è stata meglio e maggiormente studiata, per cui è più facile trovare della letteratura utile a riguardo¹¹.

1 – “Saggi sull’idealismo magico”

1.1 - Crisi della modernità e idealismo

La filosofia del giovane Evola si inserisce a pieno titolo nel contesto di quella cosiddetta “letteratura della crisi” che si sviluppò in Europa in particolare fra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale¹². Evola parla infatti di una crisi epocale che ha oramai investito la cultura europea ed occidentale nel suo complesso. Tale crisi è dovuta per Evola al fatto che tutto il mondo della “cultura” si è avviato in un vicolo cieco, che è quello di un sapere astratto e lontano dalla vita, e perciò sempre meno soddisfacente rispetto alle esigenze individuali e della concretezza¹³.

Per Evola l’idealismo, in quella storia che da Kant arriva fino a Gentile, ha inquadrato in modo preciso e non ulteriormente superabile il problema della conoscenza umana, ma è mancato nella elaborazione di una dottrina della prassi dell’uomo che fosse altrettanto convincente. Il senso di una filosofia, dice Evola, di ogni filosofia, non va ricercato nelle costruzioni

¹¹ Si parte dal saggio di Ugo Spirito del 1927 (*Rassegna di studi sull’idealismo attuale*, IV, in «Giornale critico della filosofia italiana» n. 4, aprile 1927, pp. 144-150 (poi in *L’idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930, pp. 192-205)), per arrivare ai più recenti studi, ben più ampi ad organici, tra cui ricordo: M. Veneziani, *La ricerca dell’assoluto in Julius Evola*, Palermo 1979 (riedito poi con il titolo *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma 1984); G. F. Lami, *Introduzione a Julius Evola*, Roma 1980; R. Melchionda, *Il volto di Dionisio*, Roma 1984; A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988; G. Damiano, *La filosofia della libertà di Julius Evola*, Padova 1998; P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in M. Bernardi Guardì e M. Rossi, *Delle rovine e oltre saggi su Julius Evola*, Roma 1995, pp. 121-165; F. Volpi, *L’idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in Evola, *Saggi cit.*, pp. 11-23.

¹² Sulla crisi della cultura europea come tema di riflessione, sviluppatosi in questo periodo storico, è da ricordare almeno l’esempio paradigmatico di Edmund Husserl. Celebri sono le sue conferenze tenute nel 1935 a Vienna ed a Praga su questo argomento (cfr. *La crisi dell’umanità europea e la filosofia in La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 2002, pp. 328-369).

¹³ Sul carattere di astrattezza proprio delle scienze moderne ha insistito anche Husserl (su ciò cfr. Husserl, *op. cit.*).

concettuali che questa produce, ma è sempre da ricercarsi in qualcosa che sta prima, all'origine. Ogni filosofia, in altre parole, nascerebbe da un impulso fondamentale di carattere irrazionale, o meglio sarebbe da dire a-razionale, di cui non si può dare deduzione, o giustificazione, solo a partire dal quale la ragione si metterebbe in moto¹⁴. L'idealismo, come filosofia tipicamente moderna, caratteristica della civiltà occidentale, avrebbe come suo motivo originario un impulso alla *affermazione*, alla *potenza*, che del resto si era affacciato nella storia del pensiero occidentale, ben prima dell'idealismo, con Cartesio e la sua esigenza di certezza assoluta. Il senso profondo dell'idealismo, dunque, secondo Evola, non lo si troverebbe espresso in Hegel, o in Fichte o in Gentile, quanto piuttosto in autori come Nietzsche, Stirner, Michelstaedter, o Weininger, nei quali l'istanza della pura affermazione individuale viene ribadita in modo molto chiaro e senza ambiguità di sorta.

Nei suoi *Saggi sull'idealismo magico* Evola individua i vari aspetti della crisi dello spirito moderno così come si manifestano nei più diversi ambiti dell'attività umana: dalla scienza all'arte, dalla filosofia alla religione¹⁵. Di fronte a questa crisi egli si pone due interrogativi. Da un lato si chiede se gli elementi critici, che emergono nelle varie discipline, rinviino ad un'unica e generale crisi dello spirito. In secondo luogo si domanda se questa crisi sia da considerarsi solamente come qualcosa di negativo, o non annunci invece anche una nuova positività. Possiamo sin da subito anticipare le risposte che Evola dà a questi interrogativi. Per quanto riguarda la prima questione, Evola è convinto che la crisi in cui le diverse discipline dell'umano sapere sono cadute sia riconducibile ad un unico problema, ad un'unica insoddisfazione, quella provata dai suoi contemporanei di fronte alla dogmaticità ed alla astratta universalità in cui tali "saperi" si sono cristallizzati. Di fronte a questa crisi però, ed arriviamo alla seconda questione, si starebbe annunciando una nuova positività, rappresentata dalla ricerca di forme di pensiero che, di là dalla astrattezza e dalla universalità dei saperi costituiti, affermino le istanze legate all'individuo colto nella sua concretezza e nel suo agire pratico. L'«individualismo magico» che Evola propone è uno di questi tentativi¹⁶.

La consapevolezza di trovarsi a vivere in un'epoca di crisi è una costante che caratterizzerà tutto il percorso speculativo evoliano, tanto che

¹⁴ Il riferimento di Evola su questo punto va in particolare allo studio di N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli 1923.

¹⁵ Evola, *Saggi cit.*, cap. I. Il principale riferimento di Evola va qui all'opera di Spengler *Der Untergang des Abendlandes* pubblicata in due volumi nel 1918 e nel 1922, che Evola tradurrà nel secondo dopoguerra.

¹⁶ Altri autori, suoi contemporanei, che secondo Evola hanno avvertito la stessa esigenza sono Carlo Michelstaedter, Otto Braun, Octave Hamelin ed Hermann Keyserling.

la ritroviamo espressa in modo pressoché identico anche nell'ultima delle sue opere maggiori, *Cavalcare la tigre*, in cui, analogamente a quanto fa nei *Saggi*, Evola evidenzia i segni rivelatori di questa crisi così come emergono nei vari ambiti della attività umana: da quello scientifico a quello artistico, e poi quello religioso e sociale¹⁷. La ricerca di una nuova positività, faticosamente abbozzata nelle opere del periodo giovanile, riceverà però una formulazione ben più chiara ed ampia nelle opere della maturità, soprattutto grazie alla assimilazione della categoria di "Tradizione". È grazie a questa categoria che Evola arriverà a contrapporre ad un «Mondo Moderno» in crisi, un «Mondo della Tradizione», immune dagli errori moderni, e a cui positivamente riferirsi per pensare ad una alternativa alla modernità.

Nei *Saggi* Evola, per indagare il senso di questa crisi della cultura occidentale, rivolge il suo sguardo a quella disciplina che si pone le domande più radicali, la disciplina in cui lo spirito dell'uomo è immediatamente al cospetto di sé stesso, ovvero alla filosofia. Ora, per Evola, tutta le correnti della filosofia moderna possono essere considerate come forme, più o meno consapevoli, di idealismo.

Questa affermazione impegnativa si giustifica a partire dalla individuazione di quello che Evola indica come *il problema fondamentale* con cui si è cimentato lo spirito nella modernità. Al centro della riflessione filosofica moderna starebbe il problema gnoseologico, ossia l'indagine sull'esperienza e sulla conoscenza dell'uomo¹⁸. La soluzione esemplare che la filosofia moderna avrebbe dato a questo problema sarebbe appunto quella indicata dall'idealismo, che non intende più la conoscenza, come avveniva ancora in epoca medievale, come adeguazione dell'intelletto alle cose, e quindi come corrispondenza del pensiero ad una realtà esterna concepita come indipendente dal soggetto, ma che vedrebbe invece nella conoscenza una produzione autonoma dello spirito dell'uomo. Questo percorso, iniziato con la "rivoluzione copernicana" di Kant, ha portato alla dimostrazione che la validità degli enunciati scientifici non si fonda tanto sulla stabilità degli oggetti esterni, che in sé restano qualcosa di sconosciuto e di non conoscibile, puri *noumeni*, ma che essa si fonda sulla universalità delle strutture conoscitive del soggetto conoscente. Il passo successivo a Kant, dice Evola, è quello compiuto da Fichte, il quale ha risolto il problema, in Kant rimasto inevaso, dell'origine delle sensazioni, le quali apparentemente ci provengono da un "esterno" indipendente da noi, ma che invece, secondo Fichte, devono essere ricondotte all'attività dell'Io, che le pone autonomamente. Da Kant, passando per Fichte, Hegel, Schelling, fino ad

¹⁷ J. Evola, *Cavalcare la tigre Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione* (1961), Roma 2000, pp. 115 e ss..

¹⁸ Evola, *Saggi* cit., p. 29.

arrivare a Royce e Gentile, il mondo, dice Evola, è stato concepito come una *rappresentazione*, una *produzione* dell'Io.

Non uscirebbero dai limiti indicati dall'idealismo, secondo Evola, nemmeno il senso comune e la scienza moderna¹⁹. Il senso comune, infatti, sebbene lontano dalle complesse elucubrazioni degli idealisti, vive, come questo, in una sfera di pura soggettività. Allo stesso modo la scienza positiva, che pure condanna il senso comune accusandolo di soggettivismo, è essa stessa, e qui il richiamo di Evola va alle riflessioni di Hannequin²⁰, Poincaré, Einstein, Cohen e Cassier, una creazione arbitraria, fatta più di ipotesi utili alla ricerca, piuttosto che di rispecchiamenti di strutture oggettive²¹.

1.2 - Integrazione “pratica” dell'idealismo

L'idealismo è per Evola inattaccabile quando si rifletta sui fondamenti del conoscere. Come potrebbe infatti il soggetto conoscere qualcosa che sia totalmente altro da sé? Per conoscere qualcosa, dice Evola, questo qualcosa deve rientrare in qualche modo nell'attività del soggetto e quindi essere anche, al tempo stesso e in una qualche misura, un *prodotto* del soggetto. “Il mondo è la mia rappresentazione” questa è per Evola la massima idealistica che in nessun modo può più essere messa in discussione. Essa è un punto fermo, una acquisizione definitiva da cui partire, se non si vuole ritornare indietro e ripetere gli errori del passato.

Dal punto di vista della conoscenza, dunque, l'idealismo permette una affermazione assoluta e totale dell'Io, al quale viene ricondotto tutto il mondo “reale”, soddisfacendo così quell'impulso fondamentale che sta alla base di tutta la filosofia occidentale moderna. Ma se si chiede chi è l'Io

¹⁹ *Ivi.*, pp. 32-34.

²⁰ A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris 1899.

²¹ Evola si riferisce qui anche agli studi di Boutroux sul carattere probabilistico delle leggi naturali. Le leggi della fisica sarebbero, per Boutroux, come il letto in cui scorre il fiume dei fatti, letto che però è scavato dal fiume stesso. Le leggi naturali sarebbero quindi qualcosa di “abitudinario” e non avrebbero il carattere della “necessità” (cfr. *Della contingenza delle leggi di natura*, Laterza, Bari 1949). Questo giudizio sulla essenza della scienza moderna, da intendersi come creazione arbitraria ed eminentemente probabilistica, sarà mantenuto da Evola lungo tutto l'arco della sua produzione, tanto che lo troviamo espresso, praticamente negli stessi termini, anche nella sua ultima opera “maggiore”, *Cavalcare la tigre*.

creatore del mondo, allora, secondo Evola, iniziano i problemi, perché a questo interrogativo gli idealisti rispondono con una certa ambiguità. Essi infatti riconducono la realtà all'attività di quello che chiamano "*Io trascendentale*". Ma se si chiede loro chi è questo "*Io trascendentale*", allora le loro risposte divergono e da un lato c'è chi lo identifica con l'*Io reale*, come fa la cosiddetta "Sinistra hegeliana", dall'altro invece c'è chi lo riconduce al *Dio* del teismo, come fa la "Destra hegeliana"²². Entrambe le risposte sono per Evola, se ci si limita al piano su cui si muove l'idealismo "gnoseologico", insoddisfacenti. Se si accetta la prima di queste risposte, infatti, allora bisogna dimostrare come mai l'Io è in una varietà di casi *insufficiente* ed *impotente* rispetto ad una realtà esterna, che apparentemente gli *si impone* e che comunque *si oppone* alla sua volontà. Se invece viene tenuta per buona la seconda risposta, allora fatalmente si ritorna su posizioni religiose e si reintroduce quel dualismo che l'immanentismo idealistico pretendeva di aver definitivamente "superato". L'idealismo, in questo modo, pur essendo nato a partire da un impulso all'autoaffermazione ed alla libertà assoluta, finisce paradossalmente, a causa della fittizia duplicazione di *Io empirico* e *Io trascendentale*, per schiacciare l'individuo concreto sotto il peso di una qualche astrazione, sia essa l'"Idea" di Hegel, il "Dio" di Royce o l'"Atto puro" di Gentile. Riprendendo un motivo stirneriano Evola dunque rivendica per l'Io concreto, per l'Io che io sono nella mia particolarità esistenziale, di contro ad ogni "ossessione", ossia ad ogni generalità astratta, un ruolo assolutamente centrale²³. Ma a questo riguardo si fa sentire non solo l'influsso di Stirner, ma anche quello di un filosofo italiano, allora quasi del tutto sconosciuto, Carlo Michelstaedter, il quale rifiutava, definendolo come "rettorica", tutto ciò che trascende l'individuo e lo separa da sé stesso proiettando la sua "verità", la sua "idea", in un altrove²⁴.

L'idealismo, tuttavia, per Evola, così come deve guardarsi dal pericolo di scadere in posizioni viziate da una eccessiva astrazione, deve al tempo stesso evitare il rischio opposto per cui, per evitare la rarefazione propria di queste astrazioni, finisce per concepire l'Io come qualcosa di assolutamente passivo rispetto alle determinazioni concrete con cui si trova ad avere a che fare, cosa questa che avviene nelle teorie degli autori della cosiddetta «Sinistra hegeliana».

²² Evola, *Saggi cit.*, pp. 34-36.

²³ Cfr. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1844, tr. it. *L'Unico e la sua proprietà*, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 2006, pp. 43-75. Su Stirner cfr. G. Penzo, *Invito al pensiero di Stirner*, Milano 1996; G. F. Lami, *Stirner: dall'anarchismo all'ontologia esistenziale*, in «Studi politici», 2, 1994. Sull'importanza del pensiero di Stirner per la filosofia del giovane Evola cfr. Melchionda, *Il volto di Dioniso cit.*, pp. 199-204.

²⁴ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica* (1913), Adelphi, Milano 2005, Parte II. Su Michelstaedter cfr. A. Michelis, *Carlo Michelstaedter – il coraggio dell'impossibile*.

L'idealismo "gnoseologico" è per Evola incapace di pensare in modo adeguato il *rapporto pratico* del soggetto con la realtà. Se è sicuramente vero, dice Evola, che tutto ciò che conosco rientra per forza in una mia attività ed è quindi anche, in una qualche misura, un mio prodotto, lo stesso non si può dire per quanto riguarda il mio rapporto pratico con la realtà²⁵. Il mondo sarà pure la mia *rappresentazione*, ma non sempre è in mio *potere* e rispecchia la mia *volontà*. Spesso difatti accadono cose che non mi aspetto, o che comunque sono in contrasto con la mia volontà, per cui si verifica una sfasatura fra il mio atteggiamento pratico nei confronti della realtà e la realtà stessa. Di fronte a questo fatto incontestabile la risposta dell'idealismo gnoseologico è per Evola puramente "rettorica", verbale, in quanto gli idealisti non fanno altro che ricondurre discorsivamente l'esistenza dell'oggetto o dell'evento in contrasto con la mia volontà all'attività di un astratto "Io trascendentale". Ma questo, dice Evola, in nulla modifica l'effettivo rapporto dell'individuo con la realtà. Il filosofo idealista, in questo modo, nonostante tutte le sue architetture concettuali, nonostante tutto il suo *sapere*, è, di fronte ai casi della vita, tanto *impotente* almeno quanto lo è l'uomo della strada, che di tali architetture non sospetta nemmeno l'esistenza.

L'esposizione della concezione della volontà sostenuta da Royce e da Gentile serve ad Evola per illustrare chiaramente questo punto²⁶. Secondo Royce l'essere di tutte le cose è riconducibile alla affermazione della volontà individuale. Quando le cose sono in contrasto con tale volontà, allora per Royce la volontà in contrasto è illusoria e la vera volontà deve essere considerata quella espressa dalle cose²⁷. I termini della questione non cambiano in Gentile, che, con la sua teoria della "libertà concreta", in cui la libertà viene concepita come identica alla necessità, non lascia all'io altra possibilità se non quella di adeguarsi passivamente alle determinazioni dell'esperienza con cui questi, di volta in volta, si trova ad avere a che fare, senza che gli rimanga autonomia alcuna. In entrambi i casi, dice Evola, *di fatto*, anziché la centralità dell'io, si sanziona il suo definitivo cedimento, anche se *a parole* si sostiene qualcosa di diverso. Per tale motivo Evola denuncerà in più occasioni il carattere sostanzialmente "immorale" della filosofia di Gentile, perché, al di là delle intenzioni dichiarate, essa giustifica un atteggiamento di passività dell'io rispetto alla realtà esterna. La filosofia di Gentile è per Evola, per questo suo aspetto, una filosofia del "fatto compiuto", una filosofia cioè che è sempre pronta a riconoscere la "razionalità" di qualsiasi cosa che abbia la forza di imporsi nella realtà dei fatti.

²⁵ Evola, *Saggi cit.*, p. 37 e ss.

²⁶ *Ivi.*, pp. 50-52.

²⁷ Cfr. J. Royce, *The World and the Individual*, New York 1900.

Di fronte all'esperienza comune dell'impotenza dell'Io l'errore del realista è quello di inferire da ciò l'esistenza di qualcosa di esterno che limiti l'Io nel suo potere, quello dell'idealista di dare una risposta meramente intellettuale a questa situazione, risposta che non modifica in nulla i termini del rapporto. La strada giusta da percorrere sarebbe invece per Evola un'altra. Egli recepisce su questo punto le indicazioni di Michelstaedter, il quale, nella sua opera *La persuasione e la retorica*, invitava gli uomini ad essere *sufficienti* alla propria *insufficienza*, a prenderla su di sé e, sopportandone l'intero peso, *consistere*, e sosteneva che bisogna vedere in ciò che sembra indipendente ed esterno a noi soltanto un prodotto della nostra *deficienza*. Analogamente Evola sostiene come non sia necessario pensare che ciò che non è causato da me debba essere causato da altro, così come non è necessario ritenere che ciò che è *imperfetto* sia qualcosa di totalmente altro rispetto alla *perfezione* e all'*Assoluto*. L'*imperfetto* è per Evola un grado parziale lungo un cammino che, in forme sempre più perfette e compiute, porta all'*Assoluto*. Di fronte alla constatazione dell'impotenza individuale non bisogna perciò arrestarsi, quasi che questa fosse una condizione normale ed insuperabile per l'uomo, ma bisogna intraprendere un cammino, un percorso di *ascesi*, che coincide con quella "via della persuasione" di cui aveva parlato Michelstaedter, una "via" che mette in condizione l'Io di ricondurre in proprio potere *tutta* la sua attività, sia pratica che conoscitiva²⁸.

Evola non abbandona pertanto l'impostazione idealistica, ma intende portarne effettivamente a compimento l'impulso ispiratore, che è, come abbiamo detto, quello di una *affermazione assoluta*. Il limite dell'idealismo, così come è stato praticato fino a quel momento, per Evola, consisterebbe nel fatto che esso si è limitato ad affermare la centralità del soggetto soltanto a livello conoscitivo, senza spingersi ad affrontare efficacemente il problema del rapporto pratico dell'individuo con la realtà.

L'introduzione dei concetti di *spontaneità* e *volontarietà* serve ad Evola per chiarire ulteriormente questo punto, fondamentale per il suo sistema filosofico²⁹. Le attività *spontanee* sono quelle in cui l'Io è passivo rispetto alla propria attività, quelle *volontarie*, al contrario, sono quelle in cui si manifesta un potere assoluto ed una chiara consapevolezza da parte dell'Io rispetto alla propria attività. Ora, dice Evola, gli idealisti riconducono il mondo esterno ad una attività *spontanea* dell'Io³⁰. Ma una posizione del genere deve essere superata e ciò è possibile non in virtù di una risposta intellettuale, ma soltanto grazie ad un percorso di "ascesi

²⁸ Per l'idea di "persuasione" che Evola riprende da Michelstadter cfr. Michelstadter, *La persuasione* cit., pp. 37 e ss.

²⁹ Cfr. Evola, *Teoria* cit., pp. 140 e ss.

³⁰ Schelling aveva parlato a riguardo di una attività "inconscia" dell'Io.

trascendentale”, di “empirismo attivo”, che è fatto di “azioni interiori” che permettono all’Io di riappropriarsi, grado per grado, di tutta la sua attività spontanea. Tutta l’affettività e le attività istintuali dell’uomo, che apparentemente sfuggono al controllo cosciente, ma anche le stesse forme logiche che sembrano presupposte, come vuole la filosofia trascendentale, all’attività dell’Io, devono essere ricondotte alla sua attività cosciente. L’attività *spontanea*, in quanto *privazione* dell’Io, deve essere tutta risolta in attività *volontaria*.

Sullo sfondo di questa “via della persuasione” indicata da Evola sta una “dottrina della privazione”³¹ nella quale egli, recuperando le categorie aristoteliche di “potenza” ed “atto”, pensa gli oggetti del mondo esterno come *potenze* dell’Io che attendono che questi le porti all’*attualità* e con ciò le *realizzi*. In questo senso, per Evola, la perfezione, la compiuta attualità non è in un astratto e disincarnato *prima*, ma è al termine dello sviluppo, non sta *dietro* ma sta *avanti*. Il mondo perciò per lui non deve essere fuggito rispondendo alla sua opaca consistenza con astrazioni intellettuali, ma deve essere *voluto* fino in fondo, accettato per quello che è, come un qualcosa la cui radice profonda è in noi. È questa per Evola la verità profonda espressa dalla dottrina nietzschiana dell’«eterno ritorno», in cui il centro di tutto è la volontà dell’uomo ed il divenire perde con ciò il suo carattere di “privazione” per assumere quello di “essere”³².

Balza subito agli occhi lo spiccato individualismo e il volontarismo che caratterizza questa posizione. Le “astrazioni” degli idealisti vengono respinte, mentre si mette al centro l’individuo nella sua concretezza e singolarità esistenziale. Questo insistere sull’individuo è però un elemento tipicamente “moderno” e l’Evola della maturità prenderà decisamente le distanze da questa idea, dimostrando così di aver compreso che senza un superamento della dimensione individuale e senza, più in generale, un superamento dell’“umanismo”, non si può effettivamente oltrepassare la crisi in cui lo spirito in epoca moderna è precipitato. Analogamente l’enfasi sulla volontà, in cui decisiva in questa fase risulta l’influenza di Nietzsche, verrà progressivamente messa in secondo piano.

³¹ *Ivi.*, pp. 139-148.

³² *Ivi.*, p. 88.

1.3 - La libertà assoluta dell'Io

Il tentativo di Evola è quello di pensare l'Io, di cui parlavano gli idealisti, nella sua concretezza, senza scadere però su posizioni materialiste, e ribadendo al tempo stesso con forza il carattere di assoluta libertà di questo Io.

L'Io evoliano è libero rispetto a tutte le determinazioni logiche e conoscitive. Ogni determinazione logica e conoscitiva non è, dice Evola, qualcosa che si impone al soggetto dall'esterno, ma è sempre espressione di affermazioni profonde dell'Io e quindi deve essere vista come qualcosa di cui il soggetto ha la causa in sé³³. Ciò fa perdere alle leggi della logica e delle scienze quel carattere di incontrovertibilità che di solito si attribuisce loro e le si restituisce alla libera potenza dell'Io, che le pone secondo la sua volontà. L'Io evoliano ha perciò rispetto ad esse un rapporto assolutamente contingente. Il fondamento del sapere scientifico non è dato dalla stabilità di una oggettualità esterna, come vorrebbe il realismo, ma non è nemmeno riconducibile alla stabilità delle strutture conoscitive del soggetto conoscente, come vorrebbe l'idealismo trascendentale, ma è da ricercarsi per Evola solo nella *volontà* del soggetto³⁴.

Ma l'Io evoliano è libero anche rispetto ai principi della morale tradizionale. L'idea di una morale come qualcosa di fisso, stabilito una volta per tutte, che si impone al soggetto come qualcosa di trascendente e di indipendente, viene decisamente contestata dal giovane Evola³⁵. L'idea tradizionale di morale prevede infatti che la volontà si pieghi di fronte a valori ritenuti buoni in sé. Contro questa idea Evola sostiene che buono invece è soltanto ciò che l'Io vuole. Criterio della moralità non è un valore ritenuto indipendente e valido in sé e per sé, ma soltanto ciò che la volontà del soggetto vuole. Anche in questo campo, come in quello logico e conoscitivo, la volontà è il criterio ultimo e definitivo.

Su questo punto è evidente l'influsso del pensiero di Nietzsche e della sua critica alla morale. Tramite il lavoro "genealogico" Nietzsche aveva ricondotto i valori della morale tradizionale, ed in particolare della morale cristiana, agli interessi concreti degli uomini, ed aveva prospettato, nella *pars construens* del suo pensiero, una nuova epoca, quella del "superuomo", in cui questo nuovo tipo d'uomo porrà, questa volta in modo

³³ Evola, *Saggi cit.*, p. 52.

³⁴ La risoluzione della conoscenza nella volontà c'era già in Gentile, così come l'identificazione fra intelletto e volontà.

³⁵ *Ivi.*, pp. 58-59. Anche su questo punto è evidente l'influsso del pensiero di Nietzsche e la critica alla morale operata da Stirner.

consapevole ed a suo piacimento, i valori, e quindi stabilirà ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

L'Io evoliano non è vincolato da niente di *esterno*, ma non lo è nemmeno da qualcosa di *interno*. L'Io in altre parole, non ha una *natura propria*, una *essenza*, con la quale è costretto a fare i conti. Non esiste per Evola una natura anteriore che si imponga all'Io e lo condizioni, ma è esso stesso che si crea da sé, secondo il suo arbitrio, la sua natura³⁶.

La vera libertà, per Evola, è perciò arbitrio assoluto, senza vincoli, né presupposti e non deve essere confusa con la libertà negativa che consiste nell'assenza di impedimenti esterni³⁷. Quest'ultima idea non è altro che la *spontaneità*, la *determinatezza dinamica*³⁸. Essa rinvia ad una situazione in cui una possibilità di movimento, di sviluppo, è legata ad una data necessità. Ci troviamo in questo concetto negativo di libertà se intendiamo la libertà dell'uomo come realizzazione della propria natura. Una natura infatti si realizza quando può svilupparsi senza incontrare impedimenti esterni, fino al raggiungimento del proprio *telos* specifico. La storia della filosofia, secondo Evola, è piena di esempi di questo modo inadeguato di intendere la libertà dell'uomo. Esso è presente ad esempio, dice Evola, in Aristotele, in Spinoza, in Leibniz, ed anche in Hegel.

Così come l'Io non ha una determinata natura "morale", per cui per realizzarsi, per essere libero, esso dovrebbe agire in conformità a determinati valori, allo stesso modo per Evola esso non ha una natura "razionale". Dire questo vorrebbe dire presupporre una determinata idea di razionalità³⁹ e ricadere così in quella idea negativa di libertà, per cui l'Io si troverebbe in una posizione di passività rispetto a qualcosa che lo trascende e su cui non può nulla. Questo è l'errore per Evola in cui incorrono le filosofie trascendentali. Esse presuppongono all'attività dell'Io le forme a-priori della sensibilità e le categorie dell'intelletto, come se queste fossero qualcosa di primo e di indeducibile. Ma, dice Evola, così come la necessità in sede empirica non è sostenibile (e qui egli si riferisce esplicitamente a Hume⁴⁰), lo stesso discorso vale anche per la necessità nella vita interiore. Chi mi dice, egli si chiede, che la natura dello spirito dell'uomo sia dialettica, e che essa si sviluppi necessariamente secondo le tappe indicate

³⁶ Evola sostiene che una simile idea di libertà, che si crea la propria natura e il proprio essere, era già stata espressa dagli gnostici, da Plotino, da Eckhart, mentre in epoca moderna ne avrebbero parlato Schelling e Secrétan (cfr. *ivi.*, p. 61).

³⁷ Evola, *Teoria* cit., pp. 95-132. Per l'elaborazione della sua idea di libertà Evola ha fatto riferimento in particolare alla posizione di Secrétan. Questi sostiene, riferendo il concetto di libertà a Dio, che Dio non sarebbe veramente *assoluto* se non potesse anche limitarsi e quindi rendersi *non assoluto* (cfr. *La philosophie de la liberté*, Paris 1866).

³⁸ Evola, *Teoria* cit., pp. 95 e 96.

³⁹ *Ivi.*, pp. 99 e ss.

⁴⁰ Cfr. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, London 1748, sez. VII, I.

da Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*? Evola rivolge alla “filosofia critica” le stesse obiezioni che sono state tradizionalmente rivolte al realismo, soltanto che, in questo caso, la sua critica non riguarda il piano empirico ma quello trascendentale⁴¹.

L’idealismo gnoseologico, dunque, è incapace per Evola di pensare la libertà dell’Io con piena radicalità. La vera libertà è solo quella di una causalità pura, di una *causa sui*, ossia di un potere contingente in grado di determinare la propria essenza, la propria natura⁴². L’Io per Evola non è nulla, ma *può tutto*, è ciò che *vuole* essere. Evola perciò, come Stirner, vuole “fondare la sua causa su nulla”⁴³.

In questo però egli non fa altro che riprendere le stesse esigenze che erano state espresse, prima di lui, da Gentile. Gentile infatti aveva contestato l’idea di *natura*, che a suo modo di vedere è presente non soltanto nell’idealismo di Platone, in quanto questi parla di idee che sono indipendenti rispetto all’attività del soggetto, e nel pensiero di Kant, che presuppone l’esistenza di un *noumeno* inteso come qualcosa che condiziona l’attività del soggetto, ma anche nello stesso Hegel, che parla di “idea in sé” e “fuori di sé”, e quindi separa il dominio della logica e della natura da quello della attività del soggetto⁴⁴. In un rigoroso immanentismo Gentile, invece, intendeva risolvere il concetto di *natura* in quello di *spirito*, laddove lo *spirito* non è altro che ciò che si fa (“*autoctisi*”).

È importante però sottolineare, a mio modo di vedere, proprio perché questo tema avrà uno sviluppo particolare nel suo pensiero, l’essenzialità del momento “formativo” nel discorso evoliano relativo alla libertà. La libertà dell’uomo pur consistendo in un potere assoluto, svincolato da determinazioni sia esterne che interne, tende, come se tendesse verso un fine, verso l’acquisizione di una *forma determinata*. La libertà dell’uomo si manifesta per Evola nel *darsi una forma*, anziché nel *negare qualsiasi forma*. È solo nel limite, rappresentato dalla forma, che la potenza dell’Io esprimerebbe la sua infinità. Certo nessuna forma esaurisce la potenza infinita dell’Io, per cui si dà sempre la possibilità di un trascendimento della singola forma determinata, ma ciò che ad Evola preme sottolineare, di contro ad ogni *faustismo*, e quindi ad ogni romantico anelito per l’infinito, per l’indeterminato, è che la vera libertà, se vuole essere veramente assoluta, deve potersi dare un limite, altrimenti essa sarebbe limitata da questa sua incapacità. Di qui, forse, si può iniziare a capire il perché della avversione evoliana, che con il tempo andrà sempre più definendosi ed

⁴¹ Cfr. Melchionda, *Il volto* cit., pp.

⁴² Evola, *Teoria* cit. pp. 122 e ss.

⁴³ Cfr. Stirner, *L’unico e la sua proprietà* cit., p. 381.

⁴⁴ Per una critica a questo aspetto della teoria hegeliana cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* e B. Spaventa (1912), in Id. *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 1991, pp. 322-349.

approfondendosi, per il cristianesimo, in cui la trascendenza di Dio è tale che di esso non si può positivamente dire nulla, per cui la teologia negativa resterebbe come l'unica possibilità aperta per un "discorso" su Dio. Restano tuttavia aperti dei problemi nel pensare al rapporto fra la libera attività dell'Io e le forme che esso dà a sé stesso ed al mondo.

La problematicità di questo rapporto, verrà, a mio modo di vedere, superata solo con la *svolta* tradizionalistica della maturità. A partire da questa *svolta* Evola elaborerà una concezione del mondo come un tutto ordinato e formato. Con ciò egli non rinnegherà tutto il percorso critico che aveva compiuto nei suoi scritti giovanili, accomodandosi in una nuova forma di "realismo". Infatti la radice spirituale del mondo verrà mantenuta anche dall'Evola maturo, ma ora questa spiritualità non vorrà più dire soggettività, individualità, arbitrio, bensì trascendenza rispetto al mondo nel suo aspetto materiale, ma una trascendenza che ha una sua struttura ben definita. Sembrerebbe dunque che nel passaggio alle opere della maturità ciò che viene radicalmente modificato sia proprio l'idea della libertà come puro arbitrio, che invece è centrale nelle opere giovanili. In ciò Evola sembra avvicinarsi, al termine della sua parabola speculativa, ad una idea negativa di libertà come *spontaneità*, quando pone, ad esempio, come compito essenziale per l'uomo quello della realizzazione della propria natura, ma su ciò torneremo più avanti⁴⁵.

⁴⁵ Cfr. Evola, *Cavalcare la tigre* cit., pp. 61-63. È bene tuttavia ricordare che accanto alla "natura propria", Evola è consapevole della presenza di una parte "trascendente" nell'uomo.

1.4 – “Azione per sufficienza” ed “azione per privazione”

Evola distingue due differenti tipi di azione dell'uomo: una secondo *desiderio* ed una secondo *autarchia*⁴⁶. La prima è quella di chi agisce essendo determinato da impulsi ed appetiti, che gli si impongono come se provenissero da un “esterno” e rispetto ai quali egli è in un rapporto di *passività*. La seconda, invece, rimanda ad una volontà veramente assoluta ed in nulla determinata se non da sé stessa.

Su questo punto Evola si richiama, ancora una volta, a Michelstaedter il quale aveva descritto, in modo molto efficace la situazione esistenziale di chi nel suo agire rincorre il piacere e quella invece di chi si rende capace di un agire derivante da “*sufficienza*”. Il piacere, sostiene il filosofo goriziano, dipende dalla soddisfazione di un bisogno e quindi dal temporaneo annullamento di uno stato di mancanza. L'azione che ricerca il piacere, se consegue il momentaneo annullamento di una privazione, è però fatalmente destinata a rimanere sempre sotto scacco, perché ad ogni bisogno soddisfatto segue immediatamente il sorgere di un nuovo bisogno, in una sete inestinguibile che sembra consustanziale alla vita stessa⁴⁷. L'azione secondo desiderio, perciò, anziché *liberarci* dalle nostre deficienze, le *conferma* e approfondisce, rendendo sempre più forte la nostra dipendenza rispetto ai “beni” esterni. Può sfuggire a questo eterno dipendere soltanto colui che consiste in sé, il “*Persuaso*”, che in una condizione di centralità assoluta, di eterno presente, non si aspetta nulla dal futuro e semplicemente è⁴⁸. L'azione del *Persuaso* di Michelstaedter coincide perfettamente con quella secondo autarchia descritta da Evola. Ma prima ancora che in Michelstaedter idee simili erano state espresse da Nietzsche e in particolare penso alle sue nozioni di “attimo immenso”, di “azione per sovrabbondanza” e di “virtù che dona”⁴⁹.

⁴⁶ Evola, *Saggi* cit., pp. 56-58. In una delle sue ultime opere Evola tornerà sul tipo di azione che vincola l'uomo anziché liberarlo dai condizionamenti, parlando di un tipo di amore, come brama, come sete (cfr. *Metafisica del sesso*, Atanòr, Roma 1958, ed. consultata Roma 1994, pp. 82-87).

⁴⁷ Michelstaedter, *La persuasione* cit., pp. 43 e ss.

⁴⁸ *Ivi.*, cap. I. Melchionda (cfr. *Il volto* cit., cap. 29, pp. 205-213) ha mostrato come il rapporto fra l'idea di un Io che ha in sé stesso il proprio principio e il principio del «maschile», derivi ad Evola dall'opera di un altro geniale autore proveniente dall'area mitteleuropea, Otto Weininger. Da questi, secondo Melchionda, Evola avrebbe recepito anche un'altra idea, ossia quella di un io voglio assoluto nato come metamorfosi dell'imperativo kantiano (cfr. O. Weininger, *Delle cose ultime; Sesso e carattere*, di cui Evola curerà una traduzione in italiano nel secondo dopoguerra).

⁴⁹ In particolare cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano 1997. Sull'idea di attimo immenso in Nietzsche cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, Milano, 1998, pp. 53-86. Sull'idea di “virtù che dona” cfr. G. Pasqualotto, *Commento*, in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* cit., pp. 399-423.

L'idea di una azione che non deriva da un desiderio, da uno stato di mancanza, ma che dipende da uno stato di pienezza e di "presenza", è una idea assolutamente centrale nella produzione evoliana, non soltanto della sua fase giovanile. Se la situazione psicologica corrispondente a questa possibilità Evola la riprende da Michelstaedter, l'idea dell'azione pura, autarchica, formulata in tutta la sua complessità di implicazioni, Evola la trova nella tradizione taoista. Del resto già nel 1923, e quindi prima della pubblicazione delle sue opere filosofiche, Evola aveva curato una traduzione del *Tao te ching*, opera in cui questa idea di "azione-senza-azione" è assolutamente centrale⁵⁰. Come massima per una età oscura e di decadenza, come è, a suo modo di vedere, la nostra, questo tipo di azione è ritenuta ancora assolutamente valida in *Cavalcare la tigre*⁵¹.

1.5 - La "potenza" dell'Io

La libertà dell'Io si esplica per Evola fondamentalmente in termini di *potenza*⁵². L'autentica *potenza* è infatti per lui il banco di prova decisivo per l'idealismo, perché se l'Io è il principio delle rappresentazioni allora esso deve essere anche in grado di modificarle a piacimento⁵³. Se un "altro" indipendente da me non esiste, dice Evola, allora il mio potere è assoluto. La condizione per assumere una tale potenza è, da un punto di vista pratico, il non desiderarla. Il desiderio infatti, come abbiamo visto, rinvia ad uno stato opposto a quello di potenza e centralità, ossia ad uno stato di mancanza e di deficienza. Evola dà anche delle indicazioni "tecniche" in proposito, quando dice che la via della potenza si sviluppa assumendo l'esperienza spontanea del mondo con l'accorgimento di mantenere sempre rispetto ad essa una distanza, in modo tale da non *subirla* passivamente, ma da poterla *volere*.

La *potenza* dell'Io evoliano è volere assoluto e incondizionato, che non obbedisce ad alcuna necessità né esterna, né interna. Essa è una forza in

⁵⁰ Cfr. J. Evola, *Il libro della Via e della Virtù*, Carabba, Lanciano 1923, ora in Id., *Tao-tê-ching di Lao-tze*, Roma 2008.

⁵¹ Cfr. Evola, *Cavalcare la tigre* cit., pp. 68-73.

⁵² Cfr. Evola, *Saggi* cit., pp. 47 e ss..

⁵³ Evola, *Teoria* cit., pp.166-174. Sul concetto di potenza e su quello di magia ad esso legato cfr. J. Evola, *Considerazioni sulla magia e sui poteri*, in *Introduzione alla magia*, a cura del Gruppo di Ur, Roma 1990, IX, pp. 279-288. Sull'esperienza della direzione evoliana del "Gruppo di Ur" cfr. R. Del Ponte, *Julius Evola e il magico Gruppo di Ur*, Borzano 1994.

grado di “comandare” e di fronte alla quale ogni presunta regolarità naturale è costretta a piegarsi. È per questo che Evola parla della potenza dell’Io come di una *potenza “magica”*, intendendo con magia quel “sapere” che permette di modificare la realtà in un modo che prescinde da qualsiasi “regolarità” naturale.

La libertà dell’Io, dice Evola, si estende tanto quanto la sua potenza. L’Io sarà perciò assolutamente libero soltanto quando *tutto* sarà in suo potere. Anche Stirner aveva insistito sul nesso libertà – potenza, criticando l’idea di uguali diritti per tutti, e incoraggiando gli individui a *prendersi* i diritti, perché, dice Stirner, si è liberi soltanto quando non si è sottoposti alla potenza altrui ed anzi si esercita la propria potenza sugli altri.

Se questa è la vera potenza allora si capisce perché Evola consideri la potenza messa a disposizione dalla tecnica moderna come “massima impotenza”. La tecnica infatti, dice Evola, fonda la sua efficacia sul presupposto delle leggi e delle regolarità della natura. Il potere che la tecnica ci mette a disposizione non è quindi qualcosa di assoluto, ma è qualcosa di condizionato dal rigoroso rispetto di queste leggi⁵⁴. La tecnica è, dice Evola, qualcosa di estrinseco, che in nulla modifica l’essenza dell’individuo che se ne avvale. Essa è qualcosa di neutrale, di ugualmente efficace indipendentemente da chi ne fa uso. Che a tirare il grilletto di una pistola sia il più valoroso dei guerrieri o l’ultimo dei vigliacchi, l’effetto che questo gesto provocherà sarà, in un caso come nell’altro, assolutamente il medesimo. La tecnica moderna contribuisce inoltre ad approfondire quella distanza fra soggetto e oggetto, che invece è una di quelle distinzioni che secondo Evola devono essere superate. Accentuando questa distanza fra individuo e ambiente esterno, la tecnica rende l’individuo viepiù debole e impotente⁵⁵.

⁵⁴ «L’infinita affermazione dell’uomo attraverso indeterminate serie di meccanismi, dispositivi tecnici (...) ha per sua verità profonda un omaggio di servitù e di obbedienza, una profonda negazione del principio dell’individuale». La potenza della tecnica moderna non ha perciò nulla a che vedere per Evola con l’autentica potenza che è «un dominare senza condizioni, senza chiedere a nulla fuor che alla propria potenza la riuscita dell’azione, senza accettare leggi, ma imponendole, dominandole o violentandole» (*Saggi. cit.*, p. 62).

⁵⁵ Il giudizio evoliano sulla tecnica resterà pressoché immutato lungo tutto l’arco della sua produzione, tanto che lo troviamo espresso in modo identico in *Cavalcare la tigre*. È invece il concetto di *potenza*, a mio modo di vedere, a subire una modificazione sostanziale. Se una delle massime, prese come punto di riferimento proprio in *Cavalcare la tigre*, è: “ciò su cui nulla posso nulla possa su di me”, questo testimonia del fatto che Evola è ora convinto che non tutto sia nelle possibilità dell’individuo. Del resto la stessa legge delle «quattro età» ampiamente illustrata in *Rivolta contro il mondo moderno*, l’opera più importante della maturità, sembra indicare che c’è qualcosa che trascende gli individui e che li determina, o che comunque determina l’“ambiente” in cui essi si muovono, senza che essi possano opporsi a ciò in alcun modo.

1.6 - La “solitudine” dell’Io

L’obiettivo del sistema evoliano, che è sia teorico, ma che ha anche una fondamentale componente pratica, è quello del raggiungimento per l’Io di una condizione di totale autosufficienza, assolutezza ed onnipotenza. L’Io evoliano non dà realtà a nulla al di fuori di sé ed è invece origine, punto di appoggio su cui si regge tutto l’universo. Un Io assolutamente libero, la cui libertà coincide con l’aver in suo potere tutto il mondo, in un rapporto “proprietario” molto simile a quello intrattenuto dall’Unico stirneriano con il mondo⁵⁶, ma strette analogie in proposito possono essere ravvisate anche con il “superuomo” nietzschiano.

A questo punto però si pone un problema. Se non esiste nulla all’infuori dell’Io, su che cosa potrà esercitarsi la sua potenza se non su sé stesso⁵⁷? Evola non mostra di temere questa obiezione, nonostante la sua apparente paradossalità. Per lui infatti «lo spirito non è null’altro che l’infinita energia che si riafferma su tutte quelle forme in cui si coagula e determina il suo potere», «non è che (...) la vampa creatrice e dissolvitrice, che ogni realtà risolve nell’assoluto, innominabile splendore del centro che possiede interamente sé, di colui, che è *ente di potenza*». Per cui l’Io assoluto è «chiuso nella sua semplice ed immobile unità, (...) amandosi solo e creando tutto quel che crea per questo amore solitario»⁵⁸.

Il solipsismo del resto, sostiene Evola, è la logica conseguenza dell’idealismo⁵⁹. Se gli idealisti lo rifiutano, egli continua, lo fanno più per ragioni morali che non per ragioni squisitamente teoretiche. Se infatti, come sostiene l’idealismo, il mondo è la mia rappresentazione, allora anche gli altri soggetti, che di questo mondo fanno parte, non saranno altro che miei prodotti. Del resto, dice Evola, nei sogni pensiamo di avere a che fare con altri soggetti, ma ciò non vuol di certo dire che questi soggetti esistano davvero.

Il tentativo di prendere le distanze dal solipsismo tentato dall’attualismo, non è per Evola convincente⁶⁰. Esso, partendo dalla constatazione che la realtà della autocoscienza si dà solo in correlazione ai suoi contenuti, ha inferito che, poiché nell’autocoscienza si danno anche altri soggetti, questi soggetti hanno almeno tanta realtà quanta ne ha l’Io che

⁵⁶ Cfr. Stirner, *L’Unico* cit., pp. 167, 175, 177.

⁵⁷ Cfr. ad es. J. Evola, *Sulle ragioni del solipsismo*, in «L’Idealismo Realistico», anno II, fasc. 6-7 (15 marzo- 1 aprile 1925), ora in Id., *L’Idealismo Realistico*, a cura di G. F. Lami, Fondazione Julius Evola 1997, pp. 71-78.

⁵⁸ Id., *Saggi* cit., p. 66.

⁵⁹ Id., *Teoria* cit., pp. 179-193.

⁶⁰ Evola qui si confronta con il testo di Pastore, *Il solipsismo*, Torino 1925.

li pensa. Questo ragionamento, secondo Evola, non sta in piedi, perché non tiene conto del fatto che oltre al *soggetto* e all'*oggetto*, c'è anche l'*atto* del soggetto in cui soggetto e oggetto si danno. Non si può perciò dire che l'oggetto rende possibile il soggetto allo stesso modo in cui il soggetto rende possibile l'oggetto. Il soggetto difatti ha comunque una priorità rispetto all'oggetto, perché è dal suo atto che dipende la possibilità del darsi della relazione soggetto-oggetto.

Su questo punto resta valida però, a mio modo di vedere, l'obiezione che è stata mossa da Antimo Negri. Negri sostiene che se, come Evola pensa, la potenza dell'Io è dominio sul mondo, allora non si capisce come l'Io possa essere al tempo stesso creatore di questo mondo. Non c'è dominio, infatti, se non c'è qualcosa da dominare, il rapporto di dominio presupponendo un oggetto distinto dal soggetto che domina. L'unica soluzione che, secondo Negri, resta aperta per Evola, sarebbe quella di pensare questo rapporto come un rapporto di *distruzione*. L'Io non potrebbe *consumare* l'alterità del mondo se non *distruggendolo*. La conclusione a cui giunge Negri, quindi, è che Evola avrebbe costruito il dominio del suo Io sul nulla⁶¹.

L'intento di Negri di ridurre all'assurdo la posizione evoliana è evidente, così come è evidente la sua volontà di mettere in luce gli aspetti "autoritari" ed "illiberali" del suo pensiero. Tuttavia l'obiezione evidenzia un problema con cui, forse, Evola non ha fatto adeguatamente i conti. Resta però il fatto che una possibile risposta forse ci sarebbe. Se si pensa infatti ad una distinzione *temporale* dei due momenti, ad un *prima* e ad un *dopo*, per cui *prima* l'Io pone il mondo secondo spontaneità, e *poi* la riassorbe in sé riconducendolo ad attività volontaria, il problema evidenziato da Negri troverebbe una sua soluzione⁶². Resta aperto invece un altro problema, che è quello del *perché* l'Io ponga il mondo e del *perché* poi avverta l'esigenza di ricondurlo in suo potere. Forse che dietro a tutto questo si nasconda una forma di necessità, che pure Evola ha cercato in tutti i modi di negare?

Sostanzialmente ritengo che alla posizione di Evola possano essere mosse tutte quelle critiche che, sul piano teologico, sono state mosse al cristianesimo. Infatti se con ragione Piero Di Vona ha sostenuto che la filosofia del giovane Evola è caratterizzabile come una forma di esasperato volontarismo, in cui predomina il tema della potenza assoluta rispetto a quello della potenza ordinata, e, spingendosi oltre, ha affermato che il carattere volontaristico di tale filosofia sarebbe dovuto ad una sotterranea influenza su di essa esercitata dal cristianesimo, per cui alla base della

⁶¹ Cfr. A. Negri, *Evola e il superamento dell'attualismo*, in Id., *Julius Evola e la filosofia* cit., pp. 20-21.

⁶² Mi sembra interessante notare, in proposito, la somiglianza fra questo movimento di andata e ritorno, dal principio supremo al mondo, all'analogo movimento descritto nel neoplatonismo.

filosofia evoliana, come della dottrina cristiana, starebbe l'idea che il fondo di tutto è riducibile ad una volontà assoluta ed arbitraria che crea dal nulla⁶³, allora possiamo rivolgere contro Evola quelle stesse critiche che egli stesso rivolgerà al cristianesimo in un saggio del 1928⁶⁴. In questo testo riprendendo obiezioni che risalgono a Celso⁶⁵, Evola aveva, sostenuto la tesi della sostanziale irrazionalità ed assurdità del cristianesimo.

1.7 – Esoterismo e “costruzione dell’immortalità”

L'idealismo per Evola non è dunque né vero né falso, ma la sua validità va decisa non in sede *teorica*, bensì sulla base di un percorso di *realizzazione pratica*. L'idealismo, per essere qualcosa di più di una mera *teoria*, deve essere *realizzato* ed in ciò consiste appunto quello che Evola si propone di fare con la sua via dell'«idealismo magico»⁶⁶. Ma per colmare l'abisso che separa l'io reale, nella sua condizione di *insufficienza*, di *impotenza*, dalla condizione di *autarchia* e di *autosufficienza assoluta* promessa dall'«idealismo magico», non basta, dice Evola, un salto, un atto immediato, ma c'è la necessità di un lungo processo di mediazione, che si avvalga dell'ausilio di una scienza e di una metodologia positiva adeguate. Non è chiaro tuttavia, almeno in relazione a questo periodo della produzione evoliana, a quale scienza egli faccia riferimento, anche se è evidente il richiamo all'esoterismo moderno, ed alla magia⁶⁷. Gli esoteristi a cui Evola principalmente si riferisce in questa opera sono Elena Blavatsky e Rudolf Steiner.

⁶³ Di Vona, *Esame della filosofia di Evola* cit., pp. 130, 147.

⁶⁴ Cfr. J. Evola, *Imperialismo pagano Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano* (1928), Roma 2004, pp. 129-150.

⁶⁵ Cfr. Celso, *Contro i cristiani*, introduzione di G. Baget Bozzo, Rizzoli, Milano 1989.

⁶⁶ Cfr. Evola, *Saggi* cit., pp. 75 e ss..

⁶⁷ I riferimenti nei *Saggi* a questi ambiti disciplinari sono moltissimi e vanno dalle ricerche sull'ermetismo di Wirth (O. Wirth, *Le symbolisme hermétique*, Paris 1909), agli studi sui tantra di sir. Woodroffe (*The Garland Letters*, Madras 1922; *The World as Power*, Madras 1922; *Shakti and Shākta*, Madras 1920), dal taoismo fino a Maister Eckart e agli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Per il rapporto di Evola con l'esoterismo cfr. J. Godwin, *L'esoterismo evoliano visto dagli Stati Uniti*; A. Giuli, *J. Evola e le polemiche sull'esoterismo* in *Studi evoliani 1998* a cura di G. de Turrís, Roma 1999; J. Godwin, *Evola, preistoria e teosofia*, in AA. VV., *Julius Evola un pensiero per la fine del millennio – Atti del convegno di Milano 27-28 novembre 1998*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001; M. Rossi, *Esoterismo e razzismo spirituale. Julius Evola e l'ambiente esoterico nel conflitto ideologico del Novecento*, Genova 2007.

L'esoterismo moderno è considerato da Evola come qualcosa di particolarmente utile per le sue ricerche, perché esso si prefigge un tipo di conoscenza che è molto simile a quella di cui anche lui va in cerca. La conoscenza per gli esoteristi è difatti una forma di *realizzazione e trasformazione interiore*, che permette di ottenere, al tempo stesso, un *accrescimento di potere* nei confronti della realtà⁶⁸. L'esoterismo perciò, «ha il merito di insistere su ciò, che quel che importa è non di arricchire la mente con nuove cognizioni o teorie, di bearsi in sentimenti e fantasie o consolarsi in una morale da femine, bensì di impugnarsi nella più profonda potenza della propria vita e svilupparsi *realmente*»⁶⁹. Di qui la differenza sostanziale fra il sapere degli esoteristi e quello dei filosofi moderni, che si limitano a costruzioni intellettuali ed astratte, che in nulla trasformano chi le acquisisce ed in nulla modificano il suo rapporto con la realtà.

L'esoterismo moderno ha però, secondo Evola, dei limiti notevoli. In primo luogo perché non fa adeguatamente i conti con il problema gnoseologico e quindi con la posizione filosofica dell'idealismo. In secondo luogo perché esso in genere assume una posizione "immanentista in modo incompleto", perché pensa ad un Assoluto perfetto ed immobile, cui si contrapporrebbe il processo cosmico, che, rispetto ad esso, si darebbe come una sorta di *caduta*. Ma la *caduta*, dice Evola, se spiega il processo non spiega sé stessa. Il mondo per Evola, invece, di contro ad ogni dualismo, è qualcosa che ha valore di per sé, esso ha una sua positività, e questo valore e questa positività si affermano affermandolo fino in fondo.

Ciò che tuttavia unisce l'esoterismo e l'"idealismo magico", è, dice Evola, l'idea del «compimento dell'Io reale in un'esistenza assoluta, in una eternità vivente ed attuale (...) che è la verità dell'Unico stirneriano e dell'Atto puro aristotelico»⁷⁰.

Un altro merito che Evola riconosce all'esoterismo è quello di aver richiamato l'attenzione su di un campo di esperienze in genere trascurato dalle scienze positive, e che invece, se adeguatamente valutato, metterebbe definitivamente in crisi l'idea di una esperienza tipica dell'uomo, così come questa è stata formulata in particolare dalla "filosofia critica"⁷¹. Il mondo della cosiddetta "esperienza soprannormale", di cui gli esoteristi si sono occupati, spazza via secondo Evola l'idea di "esperienza possibile"

⁶⁸ Qui il riferimento di Evola va in particolare alle dottrine delle scuole teosofiche della Blavatsky e di Steiner (cfr. H. P. Blavatsky, *La dottrina segreta*, Edizioni Teosofiche Italiane, Vicenza (8 vol.); R. Steiner, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, Editrice Antroposofica, Milano, 1996).

⁶⁹ Evola, *Saggi cit.*, p. 43.

⁷⁰ *Ivi.*, p. 45.

⁷¹ Cfr. *ivi.*, pp. 67-73. Il contenuto di questo capitolo era già stato esposto in un articolo comparso sulla rivista «Il Mondo» del 24 gennaio 1924 dal titolo *L'Io supernormale*. La rivista «Il Mondo» era l'organo ufficiale della Società Teosofica italiana.

elaborata dai filosofi, e permette di riaffermare la libertà e la contingenza anche in questo campo. Non esiste infatti per lui un unico tipo di esperienza, ossia quello dei corpi nello spazio e nel tempo, ma si dà la possibilità anche di altre forme di esperienza. Il compito che Evola si propone però non si limita alla semplice constatazione e descrizione dell'esistenza di queste forme alternative di esperienza, come fa la "metapsichica", ma consiste nell'indagare l'intima necessità, la logica di tali fenomeni, allo scopo di costruire una scienza che sia in grado di produrli autonomamente e consapevolmente.

È bene tenere presente che Evola, di lì a qualche anno, riformulerà in termini molto più severi il suo giudizio, specialmente in riferimento all'"antroposofia" e alla "teosofia", cui invece qui fa positivo riferimento. In un testo specificamente dedicato all'analisi e alla valutazione critica di una varietà di forme dello "spiritualismo" contemporaneo, Evola, relativamente alla teosofia, rileverà, ad esempio, come essa debba essere accuratamente tenuta distinta dalla teosofia antica⁷². Se la teosofia antica consiste, così come vuole l'etimo della parola, in una forma di conoscenza effettiva del divino, quella moderna invece, dice Evola, sebbene sia nata per soddisfare la stessa esigenza, si è a poco a poco tramutata in una nuova forma di religiosità, con religione intendendo un atteggiamento fideistico e quindi passivo nei confronti del divino, con i suoi dogmi e riti. La teosofia moderna ha preso alcuni suoi elementi da dottrine orientali. Ebbene Evola, prendendo in esame due idee orientali riprese dai teosofisti, quali quella di *karma* e di *reincarnazione*, mostra come queste idee siano state deformate dai teosofisti a causa della loro mentalità moderna. Per quanto riguarda la nozione di *karma*, ad esempio, Evola sottolinea come essa nel pensiero orientale rinvii ad una idea di causalità per cui date determinate premesse conseguono necessariamente certe conseguenze. Questa dottrina non ha, dice Evola, un carattere deterministico perché l'atto di partenza, da cui trae origine la catena causale, è un atto libero, e non ha neppure implicazioni morali. I teosofisti invece l'avrebbero trasformata in una variante della teoria evolutiva, per cui la legge del *karma* viene intesa come quella che presiede all'evoluzione di tutti gli esseri viventi.

Nei *Saggi* però Evola manifesta la sua fiducia circa la possibilità che, grazie all'ausilio delle discipline esoteriche, all'individuo si apra la possibilità di "*costruire l'immortalità*"⁷³. È bene segnalare come Evola

⁷² Cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo – Analisi critica delle principali correnti moderne verso il soprasensibile* (1932), Roma 1990, pp. 71-90.

⁷³ Cfr. Evola, *Saggi* cit., cap. 4. Il contenuto di questo capitolo era già stato esposto nell'articolo, *La costruzione dell'immortalità*, uscito nel periodico «Il Mondo» il 12 aprile 1924. In questo

neghi con forza l'idea dell'immortalità dell'anima, come qualcosa di valido per tutti gli uomini. Contro questa idea, che è caratteristica della tradizione cristiana, si sarebbero pronunciati, secondo Evola, gli insegnamenti sapienziali di tutti i tempi e di tutti i popoli. Essi avrebbero sostenuto che il destino di immortalità non è per tutti, ma è riservato a pochi eletti, a quei pochi che, grazie alla loro *potenza e sapienza*, l'hanno saputo *costruire*.

Il percorso di “costruzione dell'immortalità” e quindi la realizzazione di quella condizione di assolutezza, che Evola indica come compito fondamentale per l'Io, si attuerebbe grazie alla utilizzazione di tutta una serie di tecniche che hanno un carattere essenzialmente *pratico*. Tali tecniche Evola dice di averle riprese dallo Yoga indiano, dalle tradizioni esoteriche occidentali e dal moderno esoterismo⁷⁴. Tramite l'impiego di queste tecniche l'Io intraprende un percorso che gli permette di riprendere possesso del mondo, in modo tale che alla passività della sensazione si sostituisce una libera attività che, letteralmente, “ricrea” il mondo. Al termine di questo percorso, dice Evola, *il dualismo far soggetto e oggetto viene meno*, si rompe il velo di ignoranza in cui l'Io era avvolto, e questi si riconosce come fondamento degli oggetti che percepisce nel mondo esterno. Il nuovo mondo che si produce a questo punto, sarà, dice Evola, costruito di *libertà* e non verrà più avvertito, come avveniva prima, come una cieca *necessità*.

Evola insiste, però, sulla necessità di far precedere questo percorso da un processo di “purificazione”, allo scopo di impedire che quest'opera di rifondazione e ricostruzione del mondo venga alterata dall'arbitrio personale. È difficile tuttavia capire che cosa Evola intenda per “purificazione dalle caratteristiche individuali”, soprattutto in una teoria, come la sua, così incentrata sull'idea di individuo. Più in generale, una volta concepita la libertà del soggetto come arbitrio assoluto, che praticamente dal nulla crea tutte le determinazioni, diventa estremamente difficile operare delle distinzioni: che cosa è individuale e che cosa no? Che cosa è razionalità e che cosa è irrazionalità? Che cosa è “rettorica”, astrazione “inautentica”, e che cosa è invece legge “autentica” in cui traluce l'infinita potenza dell'Io? Vedremo più avanti come la distinzione operata da Evola, nella *Teoria dell'Individuo Assoluto*, fra via dell'«Individuo Assoluto» e «Via dell'Altro», permetta, forse, di rispondere, almeno in parte, a questi interrogativi, che pure però, a mio modo di vedere, nelle opere giovanili non trovano risposte convincenti. Solo nelle opere posteriori alla *svolta* “tradizionalistica”, in cui Evola finirà per distinguere nell'uomo una parte riconducibile alla “natura inferiore”, contraddistinta dal mutamento e dalla

articolo Evola aveva legato la sua idea di immortalità alla dottrina del “corpo immortale”, “corpo immortale” in cui si compirebbe il superamento dell'eterogenerazione.

⁷⁴ Cfr. Evola, *Saggi cit.*, cap. 5.

condizionatezza, da una parte “divina”, riconducibile ad una “natura superiore”, qualificabile nei termini di essere e stabilità, le cose cambieranno. Mi sembra utile perciò anticipare queste idee, che saranno oggetto di trattazione nel secondo capitolo, per introdurre sin d’ora il cambio di prospettiva che la *svolta* comporta.

In un articolo pubblicato sulla rivista “Ur”, di cui Evola fu direttore, egli sostiene che a sopravvivere alla morte, non è la “coscienza vivente”, ossia la coscienza individuale, che è legata ad una data unità psicofisica⁷⁵. Essa, così come il corpo, a seguito della morte va incontro ad un destino di decomposizione e di dissociazione. I *medium* sarebbero coloro che hanno la capacità di captare la presenza di questi “residui psichici” che ancora, per un certo lasso di tempo, persistono dopo la morte dell’individuo. La “coscienza vivente”, l’“anima”, che Evola contrappone al *nous*, verrebbe riassorbita nei ceppi subpersonali, da cui poi “ripulluleranno” nuovi individui. È a questo fenomeno che si riferiscono le religioni in cui si parla di reincarnazione. Ciò che invece è veramente immortale, dice Evola, è solo la “personalità spirituale”, risultato della “morte iniziatica”, “morte” attraverso la quale l’Io opera un distacco dal corpo. Ad essere immortale è dunque solo l’incondizionato, il principio di là da ogni manifestazione, ossia il *nous*. Ma non tutti, continua Evola, raggiungono questo livello. L’immortalità è dunque qualcosa che è necessario costruire, tramite il difficile percorso dell’iniziazione, percorso che sostanzialmente produce come risultato la scomparsa dell’individualità in quanto tale e il sostituirsi ad essa di qualcosa di *super-individuale*⁷⁶.

È evidente fin d’ora che con riferimenti del genere, all’esoterismo, alla magia, alle discipline iniziatiche occidentali ed orientali, difficilmente gli ambienti accademici avrebbero potuto, e soprattutto voluto, seguire Evola nei suoi ragionamenti. Ed infatti a parte la stima di Croce, il quale intercedette con Laterza per far pubblicare ad Evola un libro sull’ermetismo⁷⁷, pochi gli riconobbero dignità scientifica, e fra questi non c’era di sicuro colui il quale a quel tempo era la personalità più influente in campo culturale, ossia Giovanni Gentile⁷⁸. La comunicazione fra Evola ed

⁷⁵ J. Evola, *Il problema dell’immortalità*, in Id., *Introduzione alla magia quale scienza dell’Io* cit.

⁷⁶ Altrove Evola ricondurrà ciò che sopravvive alla morte all’Uno plotiniano e alla “identità suprema” del nirvana buddhistico (cfr. *La dottrina del corpo immortale*, in *Introduzione alla magia* cit.).

⁷⁷ J. Evola, *La tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1931.

⁷⁸ Su ciò cfr. M. Rossi, *L’avanguardia che si fa tradizione: l’itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta*, in AA.VV., *Delle rovine ed oltre* cit.. Tra coloro che riconobbero il valore di Evola è importante ricordare almeno il nome di Adriano Tilgher, il quale inserì un saggio di Evola nella sua *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra* pubblicata nel 1937. Gli altri autori inseriti in questa raccolta definiti da Tilgher “filosofi” e non

ambienti “accademici” era resa viepiù difficile dal fatto che Evola in alcuni passaggi, anche delle sue opere giovanili, in cui pure egli cercò di dare una veste filosofica e “razionale” alle sue idee, sveste i panni del filosofo per indossare quelli del sapiente. Egli allora non dimostra più, non sente più la necessità di argomentare, ma semplicemente presenta le dottrine in questione per quello che sono, e poi “chi può capire capisca”. Egli entra perciò, in questo modo, in una dimensione *esoterica* appunto, destinata alla comprensione di quei pochi che, per via di una loro specifica predisposizione, o per via di un percorso di vita di un certo tipo, hanno sviluppato una recettività per questi temi. Del resto, come abbiamo visto, la riflessione del filosofo romano sulla filosofia moderna, gli era servita per constatare la necessità di un superamento della filosofia in qualcosa di altro. Il livello di astrattezza e di vuota universalità raggiunto dalla filosofia moderna, era stato per Evola uno dei principali motivi responsabili della crisi della civiltà occidentale, ormai ridotta a mera “civilizzazione”. Di qui la necessità di un salto verso nuove forme di sapere, che siano in grado di riaffermare le esigenze legate all’individuo e che siano capaci di porre al centro le ragioni della concretezza. Necessità manifestatasi, secondo lui, non solo nel suo “idealismo magico”, ma anche nell’opera di autori come Michelstaedter, Otto Braun, Octave Hamelin ed Hermann Keyserling⁷⁹.

“eruditi”, o “storici”, per via del fatto che ognuno di loro aveva una ben precisa visione del mondo, e “del dopoguerra”, per via del fatto che per ciascuno di questi autori la guerra aveva avuto un significato epocale, rappresentando uno spartiacque che non consentiva più di pensare come si era pensato fino ad allora (cosa che invece secondo Tilgher non avvenne per i neoidealisti italiani che, a suo dire, appartengono ancora culturalmente all’Ottocento), sono: Aliotta, Buonaiuti, Martinetti, Mignone, Nobile, Rensi, e lo stesso Adriano Tilgher (cfr. *Antologia dei filosofi* cit., *Prefazione*). Anche Tilgher, come Evola, criticherà Gentile (cfr. *Lo Spaccio del Bestione trionfante – Stroncatura di Giovanni Gentile*, Libreria Politica Moderna, Roma 1926). Per un giudizio di Evola su Tilgher cfr. invece J. Evola, *La filosofia di Adriano Tilgher*, in *Id.*, *L’idealismo Realistico* cit., pp. 131-138.

⁷⁹ Evola, *Saggi* cit., cap. 6. Ma esigenze simili, rileva Evola, erano già state alla base di discipline sviluppatesi nel passato, quali lo Yoga indiano, l’alchimia, il taoismo, le correnti della mistica medievale.

2 - “Teoria dell’Individuo Assoluto”

La *Teoria dell’Individuo Assoluto* rappresenta il cuore del sistema filosofico evoliano⁸⁰. In tale opera Evola descrive quelle che secondo lui sono le due sole possibilità che sono date all’uomo di fronte alle determinazioni dell’esperienza. La prima consiste nello sprofondarsi in esse, attribuendo loro una realtà distinta. La seconda invece è quella di colui che *consiste in sé*, riconducendole al proprio essere, inteso come qualcosa di centrale e da cui tutto dipende. Per Evola, dunque, non è corretto distinguere cose materiali e cose spirituali, quasi fossero due tipi di realtà distinte, ma si dovrebbe piuttosto parlare di un *modo* materiale e di un *modo* spirituale di intendere la realtà, laddove *materia* vuol dire autonomia e indipendenza del mondo dal soggetto, mentre *spirito* vuol dire mondo come libera produzione del soggetto. Questi due modi distinti di rapportarsi alla esperienza corrispondono a quelle due Vie che Evola chiama «Via dell’Individuo Assoluto» e «Via dell’Altro», a seconda che il *valore* venga posto, per l’appunto, sull’Io o sull’Altro dall’Io.

Nella individuazione di queste due strade Evola è, per sua esplicita ammissione⁸¹, debitore alla distinzione michelstaedteriana fra atteggiamento di *autosufficienza* e atteggiamento di *insufficienza*, cui abbiamo già in precedenza fatto riferimento⁸². La radice prima di questa distinzione va tuttavia ricercata in Fichte che indica i due sistemi dell’*idealismo*, che postula la presenza nell’uomo del sovrasensibile e della libertà spirituale, e del *dogmatismo*, che invece implica una schiavitù spirituale per il soggetto, perché l’uomo riconosce l’esistenza di una realtà esterna a lui che lo sovrasta.

Prima di addentrarci nella descrizione di queste due «Vie» sarà bene chiarire il significato che Evola attribuisce ad alcuni termini particolarmente importanti nel suo sistema, quali quelli di *valore*, *essere*, *soggetto*, *oggetto*, ed infine di *Io*⁸³.

Valore è per Evola quel rapporto, non ulteriormente mediabile, fra nudo principio dell’Io e l’altro dall’Io, rapporto in cui l’alterità dell’altro

⁸⁰ L’edizione che ho consultato è la seconda “riveduta” del 1973, poi ristampata per le edizioni Mediterranee nel 1998. Tale edizione è differente rispetto a quella originale, si tratta però di una diversità di forma e non di contenuto. Su ciò cfr. R. Melchionda, “*Teoria*” prima e seconda, appendice a Evola, *Teoria* cit., pp. 195-204.

⁸¹ Cfr. Evola, *Saggi* cit., p. 115.

⁸² Ma vedremo che, in particolare con riferimento alla «Via dell’Individuo Assoluto», l’influsso di Nietzsche è altrettanto importante.

⁸³ Cfr. Evola, *Teoria* cit., pp. 25- 29.

viene risolta nell'identità dell'Io. *Essere* è invece ciò che, nella esperienza, si dà come altro dall'Io: esso è «tutto ciò che nell'esperienza, sia interna che esterna, è semplicemente presente, il puro fatto (...) indipendentemente dalla potenza dell'Io e da una qualsiasi relazione con un significato»⁸⁴. *Valore* ed *essere* indicano le due possibilità estreme all'interno delle quali si colloca tutta la gamma di esperienze possibili per l'uomo. Le relazioni di *comprensione*, di *dominio* e di *pura volontà*, sono per Evola esempi di riconduzione dell'*essere* al *valore*.

L'analisi del fenomeno della conoscenza, con conoscenza intendendo, in senso molto generale, l'essere consapevoli di una certa determinatezza statica o dinamica che si dà nell'ambito della esperienza, permette ad Evola di distinguere tra l'*oggettività* e la *soggettività*⁸⁵. L'*oggettivo*, dice Evola, è la coscienza nel suo aspetto di determinatezza, mentre il *soggettivo* è questa stessa coscienza presa nel suo aspetto di consapevolezza. Carattere proprio del *soggettivo* è il suo esser atto, tale per cui nulla può darsi per l'Io se questi non lo assume, compiendo rispetto ad esso un atto di assenso. Carattere proprio dell'*oggettivo* è, al contrario, l'aspetto di determinazione. Il *soggettivo*, nel cui spazio l'*oggettivo* si pone, non si identificherà mai completamente con esso, irrigidendosi in tal modo in un alcunché di fisso e di determinato, ma andrà sempre al di là di questo, nei termini di una possibilità sempre aperta ed indeterminata. Il *soggettivo* è dunque per Evola qualcosa di inesauribile ed infinito, che si contrappone alla determinatezza e fissità dell'*oggettivo*. Questo ordine di idee, evidentemente, richiama alla mente la distinzione gentiliana fra *atto* e *fatto*, là dove l'*atto* è appunto libertà, inesauribilità, eternità, mentre il *fatto* è ciò che è limitato, finito, immobile e fisso.

Particolarmente difficile è secondo Evola dare invece una definizione dell'*Io*⁸⁶. Per riuscire a formarsi un concetto a riguardo è necessario fare riferimento a quel dato fondamentale per cui ogni esperienza si qualifica come *mia* esperienza. Se si prende questo principio di autoriferimento, e si sottrae qualsiasi rimando ad un particolare contenuto esperienziale, si ottiene così l'assoluta relazione *Io=Io*. Questa esperienza è qualcosa di semplice e di non nominabile, in cui il trascendentale e l'empirico coincidono. È una esperienza non ulteriormente mediabile e che invece media tutto il resto. Per questo motivo il principio dell'*Io*, dice Evola, non è *pensiero*, perché *pensiero* è essenzialmente mediazione e si dà solo con riferimento ad un oggetto, non è il *cogito* di cui parla Cartesio, e non è nemmeno l'*autocoscienza* di cui parlano le filosofie trascendentali, ma piuttosto bisognerebbe dire che esso *ha* una autocoscienza. Ciò che

⁸⁴ *Ivi.*, p. 25.

⁸⁵ *Ivi.*, pp. 31 e ss..

⁸⁶ *Ivi.*, pp. 39-55.

invece si può positivamente dire dell'Io è che mentre l'oggetto è temporalità, l'Io è eterno presente, per cui esso sarà anche alla base di ogni possibile esperienza del tempo, e che mentre l'oggetto è in perenne mutamento, l'Io è immutabile e permanente. Inoltre, dice Evola, l'Io è semplice, immateriale, inesteso, e in quanto tale è il fondamento di qualsiasi esperienza dello spazio. Infine l'Io è *unico*, ossia immoltiplicabile, senza simili, ed è *incoercibile*, in quanto nulla può intaccarlo dall'esterno senza che ci sia un atto di assenso da parte sua.

Nel singolo *individuo* si avrebbe dunque una congiunzione paradossale e conflittuale di *soggettività* ed *oggettività*, di *infinito* e *finito*. Su questo punto Evola dice di concordare sostanzialmente con la posizione esistenzialista. Il prendere coscienza di questo paradosso e conflitto tuttavia è un atto assolutamente contingente, è, dice Evola, un "cominciamento extranaturale". In altre parole non c'è nessuna necessità che imponga all'individuo di porsi il problema di "impugnare" questa materia dilacerata e divisa, di unificare razionalmente questa irrazionalità. L'*individuo* può benissimo vivere senza porsi questo problema, per cui la sua vita sarà simile, dice Evola, a quella di un sonnambulo che si muove ed agisce come un uomo desto, anche se in effetti sta continuando a dormire. La "specificità della condizione umana" consiste proprio in questo, ossia nel fatto che in essa, come in un unico punto, sono congiunti il *valore* e il *non-valore*, l'*assoluto* e il *finito*, la *libertà* e la *necessità*⁸⁷.

Se questa è la situazione esistenziale dell'uomo allora di fronte a lui si prospetta un'unica alternativa: o porre nell'altro da sé il proprio principio, e considerare l'*altro* come reale, ed è questo il caso del realismo, o, al contrario, porre in sé il proprio principio, e quindi non attribuire realtà a nient'altro all'infuori dell'*Io*, ed è questa la Via evoliana dell'Individuo Assoluto.

Il punto di vista di Evola, almeno con riferimento a questo aspetto, non è dunque molto diverso, anche in questa formulazione giovanile, dalla visione classica dell'uomo, per cui esso viene concepito come un essere limitato, ma che ha al tempo stesso in sé un principio divino e sovranaturale⁸⁸. Questa consapevolezza, che nelle opere giovanili viene espressa in un modo un po' problematico, diventerà molto più chiara nelle opere della maturità, tanto che in esse ricorrerà ossessivamente il tema della realizzazione della natura divina che è nell'uomo. Questo è per Evola lo scopo comune sia alle pratiche iniziatiche ed ascetiche, che alla politica, che non può essere compresa prescindendo dalla sua funzione "anagogica".

⁸⁷ *Ivi.*, pp. 57 e ss..

⁸⁸ *Ivi.*, p. 66.

2.1 -La «Via dell'Altro»

A chi sceglie di porre il valore nell'altro da sé si apre quella che Evola chiama la «Via dell'Altro»⁸⁹. Da questa scelta originaria deriva, come naturale conseguenza, lo sviluppo del *desiderio*, per cui l'Io non è per sé ma solo in funzione di qualcosa di altro da sé. È la via dell'*insufficienza* di cui parlava Michelstaedter ed è la via dell'azione secondo desiderio su cui ci siamo soffermati prima quando abbiamo fatto riferimento ai *Saggi sull'idealismo magico*.

L'esperienza dell'uomo viene a caratterizzarsi, a seguito di questa scelta fondamentale, nei termini di un indefinito *divenire*, di un inesausto proiettarsi nel futuro. L'individuo *non consistendo mai in sé*, ha sempre bisogno di ricercare una conferma di sé, non soltanto in qualcosa di esterno, ma anche in un processo che non conosce riposo, perché mai nessun oggetto sarà in grado di saziare il suo desiderio ed il suo senso di incompiutezza. Questo processo inesauribile presenta poi i caratteri della *necessità*, perché l'inesausto divenire condiziona in modo assoluto e totale l'Io, che anzi non può pensarsi al di fuori di questo fluire, dato che la sua sostanza, in questa opzione, coincide con il divenire stesso, e quelli della *fenomenicità*, per cui l'Io si esaurisce nella coscienza fluente dei fenomeni.

Questa situazione esistenziale, prodotta dalla scelta assolutamente libera e contingente dell'Io in favore dell'Altro, è la stessa situazione, sostiene Evola, a cui fanno riferimento tanto le filosofie irrazionaliste, quanto quelle idealiste, soltanto che mentre l'irrazionalismo e l'idealismo sono passivi rispetto al loro principio, ossia lo assumono senza esserne consapevoli, la Via proposta da Evola è diversa in quanto lo assume consapevolmente. Si potrebbe parlare, dice Evola, con riferimento a questa opzione, di una sorta di “metafisica della caduta”, anche se, non condividendo egli i presupposti teistici, sarebbe necessario intendere questa espressione come svincolata da qualsiasi giudizio di valore e quindi anche da qualsiasi sentore di condanna moralistica. Una concezione analoga, dice Evola, si ritrova anche nel mondo ellenico quando lì si parla di “ciclo della genesi”, oppure nella tradizione indù quando ci si riferisce all'idea di *samsâra*⁹⁰.

⁸⁹ Cfr. *ivi.*, pp. 67-76.

⁹⁰ Questi ultimi riferimenti restano qui a livello di semplici spunti, ma nello sviluppo del pensiero evoliano essi avranno ben altro sviluppo. La dottrina indù del *samsâra* sarà uno dei temi centrali dello *Yoga della potenza*, mentre dottrine della privazione analoghe verranno trattate nella *Dottrina del risveglio*, testo che ha per oggetto specifico il buddismo.

Il mondo, prodotto dalla scelta assolutamente libera e fondata su di un atto del tutto contingente in favore dell'*altro*, è dunque caratterizzato da un inesausto divenire che si impone all'io, che, secondo la ferrea legge del desiderio, si identifica con esso e lo rincorre senza mai potervi trovare riposo. È questa l'esistenza estrovertita di coloro i quali rincorrono i piaceri e gli onori.

Il punto di vista di Evola vuole essere spassionato, "tecnico", per cui egli presta molta attenzione a non esprimere giudizi di valore. Tuttavia non è difficile capire quanto egli ritenga questa strada come una strada *inautentica* per l'uomo, percorrendo la quale l'uomo subisce una fondamentale *degradazione*, conseguenza di quel cedimento iniziale con cui l'io rinuncia a *consistere* in sé e si abbandona alla potenza fascinatrice dell'*altro*.

2.2 -La «Via dell'Individuo Assoluto»

Ben diverso è il discorso per l'altra «Via», quella dell'«Individuo Assoluto», in cui invece l'io va a *consistere* in sé⁹¹. Nel percorrere questa via l'io risolve progressivamente l'altro da sé in sé, trasformando il *divenire* in *essere*. In tal modo, dice Evola, da un mondo di *fenomeni* si passa ad un mondo della *rivelazione*, in un processo progressivo che va dal positivo al positivo, da un grado di *valore* ad un grado più intenso di *valore*. Il processo del mondo si pone come un "ardere", in cui si attua appunto questa risoluzione dell'*alterità* nella *identità*.

Il continuo proiettarsi nel futuro, proprio alla «Via dell'Altro», è arrestato dalla posizione di un limite da parte dell'io. Attraverso questo limite, dice Evola, "l'io va ora di là dall'infinito, è *transfinito*, l'infinito egli lo arde" e ciò gli è possibile perché "volendo la determinatezza egli (l'io) lo libera nella forma di un atto infinito di possesso"⁹². Il risultato sarebbe che "al luogo del *limite all'infinito* proprio alla «Via dell'altro», qui si ha il *limite come infinito*"⁹³.

Ciò che ad Evola preme sottolineare è che anche in questa «Via» l'esistenza dell'oggetto non viene negata. La «Via dell'Individuo Assoluto» non si pone perciò come una *fuga* dal mondo, come una *negazione* del

⁹¹ Cfr. Evola, *Teoria* cit., pp.77-93.

⁹² *Ivi.*, p. 82.

⁹³ *Ibidem*.

mondo, ma piuttosto essa deve essere vista, dice Evola, come una *presa di possesso* del mondo, considerato come qualcosa di *voluto* dall'Io.

Il mondo in questa "Via" non cessa di esistere, ma l'Io è rispetto ad esso in un rapporto nuovo, ossia in un rapporto di *possesso*, ed è questo cambiamento di atteggiamento nei confronti del mondo ciò che permette di risolvere il suo apparente carattere di *necessità* in *libertà*. Questo significa, dice Evola, che non si negano le determinazioni, ma si nega il carattere di inconvertibilità che viene attribuito a queste determinazioni, perché le si riconosce come prodotte dalla potenza assoluta e libera dell'Io. Una potenza, dice Evola, che tende a darsi una forma in un processo che è di progressiva individuazione⁹⁴.

È evidente su questo punto l'influsso di Nietzsche, influsso del resto esplicitamente riconosciuto da Evola⁹⁵. L'esperienza nichilistica di un divenire privo di scopo, descritta così bene da Nietzsche, corrisponde alla evoliana «Via dell'Altro»⁹⁶. Tale esperienza, dice Evola, spezza i più deboli, mentre i più forti assumono su di sé tutto il peso di questa situazione assurda e fanno della loro volontà il solo criterio, il punto centrale da cui tutto il resto dipende. È grazie alla centralità della volontà, che *vuole il mondo così come esso è*, così come esso si presenta via via nella esperienza individuale, che il *divenire* perde il suo carattere di contingenza e di assurdità, per assumere le caratteristiche dell'*essere*. Come in Nietzsche anche qui la volontà è il centro di tutto, è l'unica sostanza, per cui sembra che si delinei anche in Evola una sorta di metafisica della volontà, così come è stata rintracciata da Heidegger nel pensiero di Nietzsche.

Ma un anticipatore di questa idea Evola lo individua anche Kant, quando questi aveva sostenuto che l'esistenza di finalità oggettive nella natura ha per presupposto la comparsa dell'uomo morale, il quale pone autonomamente e incondizionatamente la sua legge. La finalità immanente nel mondo, dice Evola, coincide perciò con l'afinalismo della assoluta volontà, per cui solo quando l'Io si attua secondo il valore dell'incondizionato allora l'idea di una finalità nella natura acquista di oggettività⁹⁷.

⁹⁴ Questo movimento da parte dell'Io, per cui lo spirito pone il suo oggetto per poi successivamente risolverlo in unità, è ciò di cui parla anche Gentile.

⁹⁵ *Ivi.*, pp. 88-89.

⁹⁶ Il riferimento evoliano va qui in particolare a F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe*, Leipzig 1901, tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una tra svalutazione di tutti i valori*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1992, § 1067, in cui Nietzsche esplicita la sua concezione del mondo.

⁹⁷ Idee simili, dice Evola, erano state espresse anche Aristotele, il quale faceva dipendere l'insieme delle forme e delle finalità nella natura dall'esistenza di un principio incondizionato (il motore immobile). L'incondizionato, non sta dunque per Evola fuori, ma è immanente a tutto il processo.

Questa posizione immanentista sarà sempre mantenuta da Evola, anche nella sua successiva produzione “tradizionalista”, ed è ciò che spiega la polemica evoliana contro il dualismo, in particolare cristiano, che con l’idea di creazione ha reso trascendente il principio rispetto al mondo.

Se la «Via dell’Altro» sancisce una condizione di “schiavitù” dell’Io rispetto al mondo esterno, la «Via dell’Individuo Assoluto», invece, consente all’Io di riappropriarsi di quel ruolo centrale che gli spetta secondo Evola di diritto, tale per cui l’Individuo rientra in possesso di tutta la sua attività, trasformando anche quella *spontanea*, e quindi inconsapevole, in attività *volontaria*.

Il mondo esterno, che nella esperienza normale sembra qualcosa di indipendente da noi, torna in nostro possesso, diventa il frutto della nostra attività volontaria. Soltanto in questo modo quindi, a detta di Evola, le esigenze che stanno alla base della filosofia idealistica, e della filosofia moderna in generale, trovano una soddisfazione piena e definitiva. Il mondo non è più soltanto una *rappresentazione* dell’Io, ma è anche qualcosa di *voluto* dall’Io⁹⁸.

Nei confronti di Evola si potrebbero avanzare però, a mio modo di vedere, in relazione a questi temi, quelle stesse critiche che Löwith ha mosso alla dottrina dell’«eterno ritorno» nietzschiana⁹⁹. Löwith ha rilevato come in questa dottrina si tenti di far stare assieme l’idea classica di “destino”, con quella di derivazione cristiana di “libertà del volere individuale”. Immaginando che non solo tutto ciò che accade, ma anche che tutto ciò che è accaduto nel passato, sia voluto da noi, si otterrebbe secondo Nietzsche il risultato di conferire un valore assoluto ad ogni istante del tempo. Löwith tuttavia rileva come questo tentativo di Nietzsche sia destinato fin dall’inizio al fallimento perché l’idea di “destino” è manifestamente incompatibile con quella di “libertà del volere”. L’eterno ritorno nietzschiano, così come la «Via dell’Individuo Assoluto» evoliano, appaiono perciò più come dottrine morali piuttosto che dottrine metafisiche. Esse cioè ci invitano ad assumere un certo atteggiamento di fronte al divenire, *come se* esso fosse qualcosa di voluto dall’individuo, ma non ci dicono che le cose stanno effettivamente così. Il loro discorso non è, né del resto potrebbe essere, data la loro critica ad ogni forma di metafisica, un discorso su come il mondo è, ma soltanto sul modo in cui noi possiamo rapportarci ad esso.

⁹⁸ Le cose cambieranno radicalmente viceversa, e il discorso sull’essere avrà ben altra consequenzialità, nelle opere della maturità in cui Evola, depurando il suo pensiero dalle scorie volutariste, si richiamerà esplicitamente ad una visione classica, *olimpica* del mondo, inteso come *cosmos* eterno.

⁹⁹ In particolare cfr. Löwith, *Nietzsche e l’eterno ritorno* cit.

Le due Vie appena descritte, pur ispirandosi, come già rilevato, ai due concetti michelstaedteriani di *insufficienza* ed *autosufficienza*, non vi corrispondono completamente. Questo perché per Michelstaedter il mondo fenomenico, come prodotto dell'*insufficienza*, non ha quella positività, quel *valore* che invece ha nella proposta evoliana¹⁰⁰. Evola infatti rileva come in Michelstaedter sembrerebbe che il mondo sia qualcosa di puramente illusorio, destinato dunque a svanire nel momento stesso in cui la *persuasione* riesce a spegnere definitivamente quella sete che lo ha prodotto. In questo senso la sua posizione sarebbe avvicicabile a quella di Schopenhauer, il quale pure ritiene che il “mondo della rappresentazione”, ossia il mondo fenomenico, sia qualcosa di sostanzialmente illusorio, mera apparenza, rispetto quell'in-sè che è la volontà. Ma di contro a questa posizione Evola sostiene che l'essere sufficiente non è uno stato, bensì un atto, per cui esso vive nel rapporto costante rispetto a qualcosa di insufficiente, che quindi, perché l'atto per sufficienza si dia, è comunque necessario. L'idea della autosufficienza non porta con sé, come detto, quella della *negazione* del mondo, ma quella del suo *possesso*. Più utile su questo punto è invece il confronto con Stirner, che distingue da un lato la libertà che implica il possesso e dall'altra l'estraneazione tipica di chi è posseduto da qualcosa che lo trascende.

Evola, distinguendo queste due Vie, è convinto di aver reso ragione tanto dei sistemi filosofici che pongono al centro l'idea di necessità, quanto di quelli che invece insistono sulla libertà. Entrambe le vie sono per lui ugualmente possibili e legittime, anche se evidentemente egli accorda un maggior “valore” a quella, come la sua, che riconosce la centralità dell'uomo e la sua assoluta libertà.

L'importanza della distinzione fra queste due Vie, nell'ambito del pensiero evoliano preso nel suo complesso, è testimoniata dal fatto che questa poi di fatto ritornerà anche nelle opere della maturità. La distinzione, tipica delle dottrine indù, fra «Via della Mano Destra» e «Via della Mano Sinistra» risponde infatti ad un analogo principio, anche se il suo senso complessivo è un po' diverso. La «Via della Mano Destra», che corrisponde alla «Via dell'Altro» di cui abbiamo appena parlato, non coincide con quel tipo di vita in cui l'uomo si perde nella vana rincorsa di una soddisfazione definitiva ai suoi desideri sempre risorgenti, ma rappresenta un tipo di vita, un “percorso”, in cui l'individuo si appoggia sì a qualcosa di esterno, ma, a differenza di quanto avviene nella «Via dell'Altro», questo qualcosa non è illusione, bensì Tradizione. Nella «Via della Mano Destra» le dottrine e le istituzioni tradizionali, che appunto sono qualcosa di esterno all'individuo,

¹⁰⁰ Evola, *Saggi cit.*, p. 113-114.

servono da appoggio e da guida a coloro che altrimenti, con le loro sole forze, non sarebbero in grado di raggiungere l'Assoluto. Questa diversa interpretazione della via estrovertita permette di misurare anticipatamente sin d'ora quale sia stato il cambiamento di prospettiva dopo la *svolta* tradizionalista. Nella terza fase del suo pensiero, che segue quella artistica e quella filosofica, Evola cala l'Individuo Assoluto nella storia, per cui esso diviene l'«uomo della Tradizione», o, come egli lo chiamerà in *Cavalcare la tigre*, l'«uomo differenziato». Tale uomo non vive nell'isolamento e nella absolutezza tipiche del titanico individualismo giovanile, ma è parte di un contesto sociale organico, ed è parte di in un cosmo strutturato. Tuttavia l'elemento di trascendenza e di assoluta libertà permane anche qui perché, come vedremo nel terzo capitolo il vertice della gerarchia sociale resta comunque svincolato da ogni legge, o meglio sarebbe dire vincolato da una legge che esso dà a sé stesso, mentre gli appartenenti alle classi subordinate sono tenuti ad obbedire ad una legge che essi ricevono e non si danno.

A parziale conclusione direi perciò che il giovane Evola riparte da dove era arrivato Nietzsche. Se questi aveva concepito il mondo, nella sua ultima opera progettata e mai finita, *La volontà di potenza*, come un ammasso informe di forze, senza senso e senza scopo, ebbene anche per Evola le cose stanno in questi termini¹⁰¹. Il mondo non ha per Evola un ordine immanente che preceda l'attività del soggetto, ma è questo stesso soggetto, con la sua attività, a dargli un ordine. Questa attività ordinativa dell'Io non risponde a nessuna necessità, è puro arbitrio, pura manifestazione di potenza. Non a caso Evola distingue l'errore dalla verità in questi termini: l'errore è una verità debole, la verità è un errore potente. È sufficiente dunque che l'Io voglia qualcosa perché il mondo, nella sua apparente esteriorità, si pieghi docilmente ai suoi voleri, in una condizione di trasparenza assoluta fra volontà ed oggettività.

Ma il carattere di “essere” che viene conferito al divenire al termine della «Via dell'Individuo Assoluto», è un carattere solo apparente. Se, molto banalmente, all'essere, da Parmenide in poi, sono state attribuite le caratteristiche della stabilità e della immobilità, con difficoltà si potranno unire queste caratteristiche a quelle del divenire fenomenico. A questo riguardo quello che fa problema, credo, sia proprio il ruolo che gioca nel pensiero di Evola di questo periodo, come in quello di Nietzsche del resto,

¹⁰¹ «Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma (...) Questo mio mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge eternamente sé stesso, questo mondo misterioso di voluttà ancipiti, questo mio “al di là del bene e del male”, senza scopo (...). *Questo mondo è volontà di potenza – e nient'altro!*» (Nietzsche, *La volontà di potenza* cit., § 1067).

l'idea di volontà. Questa idea infatti, di cui è difficile trovare un corrispettivo nell'antica Grecia, e che ha la sua origine nella tradizione ebraico-cristiana, è ciò che permette di pensare il passaggio dal caos assoluto all'ordine. L'Individuo Assoluto evoliano come il Dio ebraico-cristiano crea il mondo dal nulla, senza far riferimento, come invece avviene per il Demiurgo platonico, a nessun modello ideale. Ma il mondo che risulta prodotto da questo atto con difficoltà potrà essere pensato nei termini di qualcosa che è in senso forte. Così come è arbitrario e contingente l'atto che l'ha creato, allo stesso modo anche esso, che ne è il prodotto, sarà da considerarsi contingente ed effimero.

3 - “Fenomenologia dell'Individuo Assoluto”

In questo lavoro, che rappresenta il completamento del sistema filosofico abbozzato nei *Saggi*, e sviluppato nella *Teoria dell'Individuo Assoluto*, Evola si occupa di esplicitare i passaggi in cui si scandisce il percorso della «Via dell'Individuo Assoluto», ossia di quella Via in cui l'Io si riappropria di tutta la sua attività ed al termine della quale il mondo si manifesta come un suo puro possesso. Mentre la «Via dell'Altro», dice Evola, è indeterminabile, in quanto dipendente da qualcosa di altro dall'Io, la «Via dell'Io», che pure si basa su di un atto contingente di partenza, viene poi strutturandosi in un sistema definito di forme, per cui di essa è possibile il darsi di una *fenomenologia*.

La logica sottesa a questo percorso fenomenologico non è quella della dialettica hegeliana di tesi-antitesi-sintesi, ma è una logica “sintetica” che Evola riprende da Hamelin. In essa manca il momento della negazione, per cui i singoli passaggi in cui si scandisce hanno il significato di un passaggio da una affermazione ad un grado più intenso di affermazione, da un positivo ad un grado più intenso di positività¹⁰².

¹⁰² «La dialettica sintetica», dice Evola «si opporrà alla hegeliana per questo: che per tesi o punto di partenza prenderà un particolare inteso come qualcosa che già, sia pure incompletamente, è “essere”, di contro al quale l'antitesi non sarà la sua contraddizione e la sua negazione, sibbene il suo completamento, la sua integrazione, qualcosa di cui mancava così che, trapassandovi, la tesi perviene, secondo una *continuità di composizione*, ad un più alto grado di perfezione» (*Fenomenologia* cit., pp. 22-23).

Evola distingue in proposito tre “epoche” in cui si articolerebbe questo percorso. La prima è l’“epoca della spontaneità”, che coincide con una fase in cui l’Io si appoggia ancora sull’altro da sé. La seconda è quella della “libertà o personalità”. In essa l’essere viene progressivamente annullato come spontaneità e viene posto come oggetto di riflessione. È a questo livello che si collocherebbero per Evola il sapere scientifico, quello filosofico, la coscienza mistica e l’arte pura. Se nella coscienza mistica, dice Evola, si esprime quel conato insopprimibile verso la divinizzazione, che caratterizza essenzialmente tutti gli uomini, il suo momento negativo è rappresentato dal fatto che essa conferisce una realtà indipendente all’oggetto del desiderio. È necessario invece, dice Evola, “farsi dei” e risolvere la trascendenza di Dio in immanenza, in modo tale che Dio divenga un atto ed uno stato dell’individuo.

È ciò che accade nell’ultima epoca, quella dell’“Individuo” o della “potenza”, in cui la relazione è dell’io con sé stesso. Qui ogni *in sé* esprime la potenza e la natura dell’assoluto *per sé*. A tale stato si giunge al termine dello sviluppo magico.

Le tre fasi di cui parla Evola si riallacciano a quelle che Stirner aveva distinto nella sua filosofia della storia, ossia a quella del “realismo”, cui segue quella dell’“idealismo”, per poi concludersi con la fase dell’“egoismo”. Triadicità che ci rimanda, come è ovvio, ancor prima direttamente ad Hegel, anche se mentre in Hegel il culmine del processo fenomenologico è costituito dalla filosofia, in Evola la compiuta realizzazione dell’assolutezza dell’Io si ha con la magia, disciplina in cui il potere assoluto, realizzato dalla filosofia sul piano delle rappresentazioni, passa ad interessare il piano esistenziale.

4 - “L’uomo come potenza”

Il saggio del 1925 dedicato al tantrismo costituisce, come detto, il complemento “pratico” al sistema “teorico” espresso da Evola nei *Saggi*, nella *Teoria* e nella *Fenomenologia*. Nella disciplina del tantrismo egli individua un tipo di percorso al termine del quale sapere e potere risultano intimamente connessi.

Nell’apertura di quest’opera Evola ritorna a criticare quell’intellettualismo che gli sembra tipico della cultura occidentale moderna, ed individua invece nella cultura orientale un tipo di conoscenza diverso, in cui si darebbe una coincidenza di *pensiero* ed *essere*¹⁰³. La conoscenza discorsiva ed intellettualistica propria dell’Occidente moderno, dice Evola, ha due gravi limiti. In primo luogo il concetto, di cui essa si serve come strumento principale, non intrattiene un rapporto immediato con la cosa, ma si riferisce soltanto alle caratteristiche ideali che la definiscono, quindi alla *essenza* della cosa, mentre la cosa stessa, nella sua *esistenza* gli sfugge. In secondo luogo il sapere discorsivo ha per sua natura un carattere “sociale”, che lo rende incapace di esprimere tutte quelle note specifiche che si legano all’interiorità dell’individuo che conosce. Il sapere espresso nella dottrina indù dei Tantra, invece, dice Evola, è un tipo di conoscenza che è anzitutto *diretta*, ed ha quindi a che fare non soltanto con l’*essenza*, ma anche con l’*esistenza* delle cose stesse, ed è poi qualcosa di eminentemente *individuale*, cioè di indissolubilmente legato alla persona che la acquisisce, e quindi esso è letteralmente *incomunicabile*. Nel tantrismo, continua Evola, ciò che conta non è tanto l’*esposizione* di una dottrina, quanto piuttosto l’indicazione del metodo per la sua *realizzazione*. Se conoscere una cosa vuol dire *esserla*, il che comporta un rapporto di potenza assoluta con la cosa stessa, allora la misura della *verità* sarà la *potenza*, per cui si potrà dire di essere certi di qualcosa, di conoscerla, soltanto quando questa cosa sarà in nostro assoluto potere. Il senso del *sâdhana*, ossia della pratica tantrica, è appunto quello di consentire una trasformazione interiore dell’adepto, tale per cui egli ascende attraverso i vari gradi dell’esperienza possibile, fino al culmine supremo in cui la realtà da “contingente e finita si fa universale ed assoluta”.

La cultura orientale rappresenta dunque per Evola qualcosa a cui bisogna guardare per cercare di recuperare il senso dell’autentico conoscere. Evola contesta perciò l’interpretazione che in genere è stata data dagli occidentali dell’Oriente. Paradigmatico a questo riguardo è, a suo modo di vedere, il giudizio formulato da Hegel nelle sue *Lezioni di filosofia*

¹⁰³ J. Evola, *L’uomo come potenza*, Atanòr 1925, Ristampa anastatica, Roma 1988, pp. 30-33.

della storia. In questo testo Hegel definisce la vita dello spirito in Oriente come l'«essere in sé» dello spirito. Per Hegel lo spirito orientale, non riconoscendosi nella natura, da esso considerata mera illusione, *mâyâ*, non può nemmeno giungere alla consapevolezza di sé, per cui a rigore in Oriente non si potrebbe parlare di soggettività. Il principio di individualità farà la sua comparsa nella storia dell'umanità secondo Hegel con i greci, con il limite però che ora l'individuo viene pensato come qualcosa di separato rispetto al tutto ed al divino. La riconciliazione fra individuo, Dio e natura si avrà solo per lui con il cristianesimo. Ora Evola nega con forza la tesi hegeliana secondo cui il principio di individualità, e conseguentemente quello di libertà, fossero ignoti agli orientali. Se è vero, dice Evola, che gli orientali considerano come *mâyâ*, illusione, tutto ciò che è materia nel mondo, questo non vuol dire che essi intendono *fuggire* dal mondo, *negarlo*, quanto piuttosto che in essi è viva l'istanza di una riconduzione del mondo alla sua radice spirituale¹⁰⁴.

Nel tantrismo quest'aspetto di *affermazione* del mondo, nella sua radice spirituale, si mostrerebbe, secondo Evola, con estrema chiarezza, e ciò emergerebbe ancor di più se si raffronta la dottrina tantrica con un altro sistema indiano, quello del Vedânta¹⁰⁵. Per il Vedânta, nella elaborazione di Shankara, solo il *brahman*, ossia il principio supremo e divino, preso nel suo aspetto privo di attribuzioni, è reale, mentre tutto il resto viene considerato *mâyâ*, apparenza illusoria. I seguaci del tantrismo contestano questa tesi argomentando in questo modo: se chi fa questa affermazione è il *brahman*, allora ciò che dice sarà sicuramente vero, ma se invece questi non è il *brahman*, ed è questo sicuramente il caso, allora anche ciò che afferma sarà *mâyâ*, illusione. Per il tantrismo, dice Evola, non è corretto negare consistenza al mondo, sebbene esso, nel suo aspetto di finitezza, sia qualcosa di puramente illusorio, perché questa negazione renderebbe impossibile all'uomo, che fa parte di questo mondo, il passaggio alla dimensione dell'Assoluto. Il mondo, sostiene la dottrina tantrica, partecipa comunque alla vita dell'Assoluto, ed è quindi attraverso di esso che sarà possibile accedere a questo. Ciò che il tantrismo, secondo Evola, può dire all'uomo di oggi è che «la coscienza estrovertita, perduta nel mondo materiale e facente di questo l'ultima istanza, va trascesa». «Ma», avverte Evola, «questo superamento non deve essere asceti, distacco, fuga dalla realtà, (ma) deve invece essere immanente risoluzione del mondo nel valore, spirito che va a fare della realtà l'espressione stessa della perfezione della sua attualità»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ivi.*, pp. 17-19.

¹⁰⁵ *Ivi.*, pp. 47-54.

¹⁰⁶ *Ivi.*, p. 304.

La strada da percorrere è quindi quella di *volere* il mondo, identificarsi con esso, realizzando fino in fondo quella potenza che ne è la radice ultima¹⁰⁷. Per il tantrismo infatti l'essenza del mondo è costituita dalla potenza, che viene raffigurata nella figura divina della *Shakti*. In esso perciò Evola trova una concezione del mondo che egli reputa identica a quella proposta da Nietzsche nella sua *Volontà di potenza*, che poi è, come abbiamo visto, anche quella che Evola, in questo periodo, pone a fondamento della sua proposta filosofica.

Nel tantrismo però Evola trova anche, a differenza di quanto avviene in Nietzsche, una parte pratica che permette all'individuo di assumere attivamente, di essere questa potenza che è al fondamento di tutto. L'opera si articola quindi in due parti: una "metafisica" che descrive la via del "vincolarsi", delle successive identificazioni dell'uomo; ed una "pratica", che corrisponde allo yoga tantrico, che invece descrive il percorso dello "svincolarsi", del progressivo decondizionalizzarsi dell'uomo.

5 - Il rapporto con Gentile

Le critiche che Evola rivolge all'idealismo classico tedesco, vengono da lui fatte valere, in modo ancora più deciso, contro i tentativi di portare avanti questa tradizione di pensiero che in quegli anni si sviluppavano in Italia. Più che a Croce, però, è alla filosofia di Giovanni Gentile, vista come il culmine di quella tendenza verso l'astrazione, che Evola aveva denunciato come caratteristica propria dell'idealismo "gnoseologico", che Evola rivolge la sua attenzione¹⁰⁸.

La filosofia di Gentile in generale per Evola si riduce ad una forma di "fenomenismo", in cui si darebbe una "adesione assoluta all'atto di

¹⁰⁷ È evidente come, su questa interpretazione del tantrismo, abbia influito il pensiero di Nietzsche. Evola lo riconoscerà esplicitamente nella sua autobiografia intellettuale (cfr. Evola, *Il cammino* cit., p. 63), ma già prima dimostrerà di essere implicitamente consapevole dei limiti di questa sua opera giovanile, riscrivendola e rivedendola ampiamente (cfr. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Bocca, Milano 1949).

¹⁰⁸ Per un confronto fra Evola e Gentile cfr. G. F. Lami, *La sfida post-romantica dell'idealismo totalitario. Introduzione al confronto tra Evola e Gentile*, in Evola, *L'idealismo Realistico* cit.; A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile* e S. Arcella, *Un tentativo di confronto fra Weltanschauung "tradizionale" e idealismo attualistico*, in *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929)*, Fondazione Julius Evola, Roma 2000; Melchionda, *Il volto* cit., Parte I; Negri, *Julius Evola* cit., cap. 1.

spontaneità secondo cui le cose divengono e si affermano nell'Io"¹⁰⁹ ed in cui la *realtà* diventa il criterio per la *volontà*. Con Gentile, perciò, il capovolgimento di quello che per Evola è l'impulso originario alla base dell'idealismo è completato, perché l'Io che *a parole* viene proclamato libero ed assoluto, viene *di fatto* nella teoria di Gentile del tutto "fenomenicizzato", ossia risolto in un rapporto di immanenza assoluta rispetto all'esperienza, mentre la sua libertà viene annullata nella necessità dei fatti.

In un articolo, pubblicato nel 1924, Evola aveva definito, proprio per queste sue caratteristiche, l'idealismo di Gentile come una forma di "antiumanismo" e di "immoralismo"¹¹⁰. Alla base della filosofia gentiliana, dice Evola, sta l'imporsi di un fatto bruto, la stessa natura dialettica dello spirito non essendo altro che qualcosa su cui l'Io non può nulla. Se l'Io è veramente *causa sui*, come del resto lo stesso Gentile sostiene, allora tutto gli deve essere contingente e niente gli si può imporre, nemmeno una sua presunta natura dialettica. Gentile, sostenendo che lo spirito ha una natura dialettica, confonderebbe il concetto *positivo* di libertà, che è arbitrio assoluto, con quello *negativo*, per cui la libertà è invece realizzazione di una natura data. Dire che è proprio della natura dello spirito divenire, significa contraddire al concetto di spirito, che Gentile aveva definito proprio in contrapposizione a quello di natura, come *atto* rispetto a *fatto*¹¹¹. Del resto, per Evola, è la stessa distinzione fra *atto* e *fatto*, fra «logo concreto» e «logo astratto», a saltare nella prospettiva gentiliana. Infatti se un puro immediato è qualcosa di assurdo, perché c'è sempre un atto dell'Io che lo pone, allora anche l'idea di un «logo astratto», concepito come qualcosa di fisso, diventa qualcosa di impensabile.

Inoltre, si chiede Evola, se l'"atto puro" resta l'unica categoria, il principio immanente in grado di abbracciare tutto il mondo, come spiegare la molteplicità dei fenomeni¹¹²? La risposta di Gentile su questo punto è contenuta nella sua «dialettica del logo concreto»¹¹³, ma tale dottrina, dice Evola, se è in grado di *descrivere* la molteplicità e il divenire, non per questo è in grado di *spiegarlo*, ossia di darne una deduzione trascendentale.

Evola concorda dunque con il giudizio formulato da Croce secondo cui l'attualismo sarebbe una forma di "misticismo", o per meglio dire, di "stupefatto fenomenismo", assimilabile, per questo suo aspetto, alle

¹⁰⁹ Evola, *Saggi* cit. p. 125.

¹¹⁰ J. Evola, *L'idealismo dell'insufficienza*, in «L'idealismo realistico», 15 dicembre 1924, pp. 11-18 ora in Id., *L'idealismo Realistico* cit., pp. 37-46.

¹¹¹ Evola, *Saggi* cit., pp. 119-120.

¹¹² Evola, *Saggi* cit., p. 119

¹¹³ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1922), Le Lettere, Firenze 1987, vol. II, cap. I.

filosofie irrazionaliste. L'attualismo rappresenta per Evola l'esempio più vistoso di una risposta meramente "rettorica", e quindi puramente intellettuale, all'insufficienza dell'Io.

Un importante esponente dell'attualismo, quale è Ugo Spirito, risponderà alle critiche mosse da Evola alla filosofia di Gentile in un saggio pubblicato nel 1927 nel «Giornale critico della filosofia italiana»¹¹⁴. Egli respingerà l'accusa rivolta da Evola all'attualismo di essere una teoria meramente intellettualistica, priva di una adeguata componente pratica. In effetti, dice Spirito, se, come ammette Evola, tutto ciò che l'Io conosce rientra per forza in una sua attività, allo stesso modo, dal punto di vista pratico, si dovrebbe dire, come fa l'attualismo, che nulla si dà che non sia *voluta* dall'Io.

Del resto, dice Spirito, lo stesso Evola è costretto ad assumere, nella parte costruttiva della sua filosofia, posizioni che sono analoghe a quelle che egli critica nell'attualismo. Evola infatti critica l'idea gentiliana della autentica libertà come sintesi di libertà e necessità e propone una idea di libertà come puro arbitrio, ma quando è costretto a specificare meglio il suo pensiero, egli, dice Spirito, parla di un processo che non è improvviso, ma che si struttura in una serie di mediazioni. Ma una libertà così intesa, dice Spirito, che non è immediatezza ma mediazione, è proprio quella di cui parla l'attualismo.

La proposta filosofica evoliana rientrerebbe dunque sostanzialmente, secondo Spirito, entro i confini dell'attualismo, anche se su certi aspetti particolari la divergenza fra le due prospettive è totale. Per l'attualismo Dio si manifesta nell'immanenza ad un processo che non è mai concluso e che costantemente diviene. Per Evola invece Dio è il termine ultimo di un processo che è limitato. L'idea dell'uomo come potenza assoluta, sostenuta da Evola, è poi, secondo Spirito, oltre che assurda, anche immorale, perché fa piazza pulita di qualsiasi criterio di giudizio per l'agire dell'uomo. L'insistere sull'aspetto del *dominio* nel rapporto fra soggetto e oggetto, va ancora secondo lui nella medesima direzione di immoralità.

Spirito imputa le differenze fra l'attualismo e il sistema filosofico evoliano all'influenza molto pesante sul pensiero di Evola delle correnti volontariste in voga alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento, una influenza che, a suo modo di vedere, non può che essere valutata negativamente¹¹⁵.

¹¹⁴ Cfr. U. Spirito, *Rassegna sull'idealismo attuale* cit., ora in Evola, *Saggi* cit., pp. 189-197.

¹¹⁵ Questo giudizio verrà ripreso e sviluppato da Armando Carlini (rassegna *Filosofia*, in «Nuova Antologia», n. 1446, 16 giugno 1932, pp. 510-512) e poi da Antimo Negri (*Julius Evola e la filosofia*, Milano 1988). Contro questa tesi si è pronunciato invece Marcello Veneziani il quale sostiene che Evola pur essendo, come tutti in quel periodo, influenzato dall'attualismo, tuttavia lo critica su aspetti decisivi. Del resto le divergenze fra Evola e Gentile emergono chiaramente,

La risposta di Spirito non mi pare che colga sempre nel segno. Indubbiamente, al di là delle parole di Evola, gli elementi di somiglianza fra la sua dottrina e quella di Gentile ci sono e sono rilevanti. Entrambi insistono molto sul carattere di assoluta libertà e incondizionatezza dell'Io¹¹⁶, così come insistono sul suo carattere attivo e creativo, idee queste che del resto erano presenti ancor prima nella dottrina di Fichte. L'idea di un Io come *causa sui*, cui nulla si può imporre dall'esterno, come sorgente da cui tutto deriva, che Evola rivendica come idea centrale del suo sistema filosofico, era già stata al centro del pensiero di Gentile. Per entrambi l'Io non ha una natura che lo determina, ma è, in quanto volontà assoluta, causa della sua stessa natura, esso è libera attività autoponentesi. A questo livello, sembrerebbe operare sul loro pensiero l'idea cristiana della *creatio ab nihilo*, influsso esplicitamente riconosciuto da Gentile¹¹⁷, ed invece sottaciuto da colui il quale, di lì a qualche anno, avrebbe dichiarato la sua "paganità". Ma al di là delle somiglianze ci sono anche differenze significative, non solo nella diversa importanza attribuita alle tematiche "volontariste", ma anche nel diverso modo di intendere il procedere dialettico dello spirito. L'accusa di intellettualismo rivolta da Evola a Gentile, non mira evidentemente ad evidenziare la mancanza in questi di una teoria della prassi del soggetto, come pensa Spirito, o a sottolineare una non congruenza fra questa teoria e quella attualistica della conoscenza. Ciò che Evola denuncia è invece il carattere *meramente discorsivo* dell'attualismo. È vero, secondo Gentile nulla è che non sia voluto dall'Io, ma come spiegare allora il contrasto fra volontà individuale e realtà concreta? A questo interrogativo, come abbiamo precedentemente visto, Gentile risponde che la volontà individuale in contrasto è illusoria e che la "vera" volontà, nella sua "concretezza", deve essere considerata quella espressa dalle cose. Ma ciò rappresenta per Evola un esempio di "rettorica", che in nulla cambia la sostanza del rapporto fra il soggetto e le cose, e che anzi sancisce un rapporto di *passività* fra l'Io e la realtà esterna. È per questo che Evola definisce l'attualismo come una filosofia del "fatto compiuto", pronta a dare la patente di razionalità a qualsiasi cosa abbia la forza di imporsi fattualmente. Il tentativo operato da Evola, con il suo "idealismo magico", è invece quello di superare la dialettica meramente discorsiva degli idealisti, che si muovono sul solo piano concettuale, in una

secondo Veneziani, se si vanno a vedere gli esiti ultimi delle loro filosofie: l'una si attesta su posizioni aristocratiche e tradizionaliste, l'altra invece si orienta verso un "umanesimo del lavoro" (cfr. Veneziani, *Julius Evola* cit., cap. 5).

¹¹⁶ Cfr. ad es. G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere* (1917), Le Lettere, Firenze 2003, Vol. I, Parte Prima, Cap. V.

¹¹⁷ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 1991, pp. 676-677.

dialettica del concreto in cui il pensiero si fa realtà. Le affinità fra l'impostazione teorica della filosofia di Evola e quella di Gentile sono pertanto controbilanciate dalla distanza che separa un Gentile, che è e resta il tipo del "razionalista", da un Evola che si propone, come ha ben detto Gian Franco Lami, di «"superarlo" (senza negarne la premessa), in quel idealtipo "anti-razionalista", che non è affatto "irrazionalista", ma semmai "a-razionale", o "ultra-razionale"»¹¹⁸.

6 - Un filosofo irrazionalista?

Evola rivendica con forza l'alternatività della sua proposta filosofica sia rispetto al razionalismo che all'irrazionalismo¹¹⁹. Se il razionalismo, che sfocia nell'idealismo "gnoseologico", è per lui qualcosa di *unilaterale* ed *astratto*, ed a causa di questa unilateralità ed astrattezza si dimostra *impotente* nel suo rapporto con la realtà, le filosofie irrazionaliste, che pongono al centro dei loro interessi quella dimensione più *profonda* rispetto alla riflessione, quel nucleo basale cui anche Evola è interessato, hanno il limite, molto grave, che consiste nel pensare l'irrazionale come qualcosa di irriducibile al razionale, finendo così in una forma di dualismo. È questo, ad esempio, il caso di Schopenhauer, che pone uno scarto fra il mondo *fenomenico* della rappresentazione, e mondo *noumenico* della volontà¹²⁰. In realtà le cose, secondo Evola, dovrebbero essere considerate in termini differenti, tali per cui si dovrebbe riconoscere che se «un razionale che sussista e si svolga per virtù propria è una finzione non esistente né in cielo né in terra, che del razionale stesso la radice è il non-razionale», tuttavia il rapporto fra razionalità e irrazionalità deve essere inteso nei termini «non di una opposizione o reciproca esclusione, bensì di una subordinazione gerarchica del secondo al primo»¹²¹. Pensando il razionale come mera illusione, l'irrazionalismo non soltanto non è in grado di renderne conto, ma

¹¹⁸ Lami, *La sfida post-romantica dell'idealismo totalitario* cit., p. 33.

¹¹⁹ Evola, *Teoria* cit., pp. 133-139.

¹²⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1819, tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 2002. Qui Evola si riferisce anche a Bergson e in particolare alla sua opera *L'evoluzione creatrice*.

¹²¹ Evola, *Teoria* cit., p. 135.

dimostra di non capire che l'irrazionale deve essere pensato come gerarchicamente subordinato al razionale. L'irrazionalismo, anziché dire che la realtà prima e più importante è quella irrazionale, dovrebbe dire che, se la radice del razionale è l'irrazionale, il razionale tuttavia è una realtà più "alta" rispetto all'irrazionale.

La stessa difficoltà, incontrata sul piano teoretico, si ripresenta poi sul piano della concezione irrazionalista della prassi. Qui infatti gli irrazionalisti identificano la libertà con l'assenza di regole. Ma la vera libertà, dice Evola, trova sempre compimento in una legge, in una razionalità, per cui si può dire che «il razionale sta al non-razionale come lo *stile* sta alla libera potenza creatrice di un artista»¹²². È solo nella *forma*, nella posizione di un *limite voluto*, che si manifesta per Evola la vera libertà e potenza dell'io.

Piuttosto che alle filosofie irrazionaliste Evola paragona il suo "idealismo magico" alla filosofia dei sofisti, ma con una importante differenza. I sofisti, dice Evola, pensavano alla possibilità di "costruire" la verità, ma essi limitavano le loro pretese solamente al piano del discorso, al piano retorico, mentre le pretese dell'"idealismo magico" sono molto più ambiziose e si rivolgono alla possibilità di "creare" il mondo e non solo il discorso che si può fare su di esso.

Per Evola, come visto, è fondamentale pensare la realtà come un tutto unitario, che però può essere considerato in modi differenti. Non esiste pertanto per lui un mondo materiale accanto al quale c'è un mondo spirituale, come vorrebbe il dualismo cartesiano, ma c'è soltanto un *modo* materiale ed un *modo* spirituale di intendere il mondo¹²³. Questi modi per lui possono essere organizzati gerarchicamente, per cui si passerebbe da stati di coscienza più confusi, verso stati sempre più ordinati, individuati e chiari. È a questa altezza che il problema gnoseologico si salderebbe con quello etico. Infatti per passare da un tipo di esperienza ad un altro all'individuo occorre, non tanto un processo di *apprendimento intellettuale*, quanto piuttosto un processo di *trasformazione interiore*.

La conoscenza, che Evola ha in mente, già a partire dalle opere di questo periodo, comporta *essere* l'ente che si conosce, comporta una *esperienza diretta* di questo ente. Ora, dice Evola, se l'esperienza normale è quella dei corpi nello spazio e nel tempo, oltre a questa si danno anche tipi di esperienze diverse, che culminano nell'esperienza dell'Assoluto ed incondizionato. Il problema, quindi, diventa per lui quello di trovare la

¹²² *Ivi.*, p. 136.

¹²³ Dice Evola in *Teoria dell'Individuo Assoluto*: «non vi è una realtà assoluta e una realtà finita, bensì una esperienza finita e una esperienza assoluta, libera da privazione, fatta di atto, fatta di libertà, di un'unica realtà e (...) la trasformazione essenziale non riguarda la materia dell'esperienza, bensì la potenza e la forma» (*ivi.*, pp. 154-155).

strada, la tecnica, che permetta di *trasformare se stessi*, onde superare l'esperienza normale ed accedere a queste forme *supernormali* di esperienza. Problema pratico, in questo senso, dunque, ma anche in un altro senso, perché la conoscenza di cui Evola parla fa tutt'uno, come abbiamo visto, con la potenza, perché se conoscere una causa significa anche esserla, allora ciò, dice Evola, ci permetterà di produrre quegli stessi effetti che questa causa è in grado di produrre¹²⁴. È per questo motivo perciò che egli indica nella magia la più alta forma di conoscenza.

Se mettiamo insieme tutti gli elementi della filosofia evoliana che abbiamo elencato fin qui sembrerebbe difficile dar credito alle pretese di Evola di *non essere* un filosofo irrazionalista. Seguendo la tesi di Lukács, espressa nel suo *La distruzione della ragione*, la critica del razionalismo e dell'intellettualismo moderno, il riferimento a modalità dirette ed immediate del conoscere, l'aristocraticismo gnoseologico, sono tutte caratteristiche che definiscono le filosofie irrazionaliste¹²⁵. Se poi si considera che, non tanto con riferimento al periodo giovanile della produzione evoliana quanto piuttosto alla sua fase matura, la valorizzazione del mito e del simbolo, altro elemento cardine per Lukács delle correnti irrazionaliste, diventerà qualcosa di centrale, il gioco sembrerebbe fatto. In realtà il discorso non è così semplice.

Abbiamo visto come Evola critichi l'irrazionalismo, sottolineandone l'unilateralità, e come egli prenda le distanze da certe forme di spiritismo e di occultismo perché, a suo modo di vedere, tali dottrine rischiano di portare l'individuo verso "pericolose" forme "prepersonali" di coscienza. Certo queste prese di posizione di Evola da sole non bastano ad allontanare da lui l'accusa di irrazionalismo, ma sarà opportuno indicare quale è il punto che, a suo modo di vedere, distingue la sua posizione, da quella di autori come Schopenhauer, Bergson, James o Freud. Evola, a differenza di questi autori, separa nettamente, in più luoghi della sua produzione, una possibilità di trascendimento dell'individualità cosciente *verso l'alto* da una possibilità di trascendimento *verso il basso*, una verso stati "super-personali" da una verso stati "sub-personali"¹²⁶. Ora per Evola le filosofie irrazionaliste, così come lo spiritismo e l'occultismo, propizierebbero un trascendimento *verso il basso*, verso il pre-personale, ossia verso la vita nel suo aspetto istintuale e pulsionale. La filosofia di Evola intende al contrario spingersi nella direzione opposta, che è quella che va verso la realizzazione del divino che è nell'uomo.

¹²⁴ Cfr. J. Evola, *Sul carattere della conoscenza iniziatica*, in *Introduzione alla magia* cit., I, pp. 33-41.

¹²⁵ Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, tr. it., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.

¹²⁶ Ad esempio cfr. Evola, *Maschera e volto* cit., pp. 13-20.

Il problema che si pone, a questo punto, è quello di stabilire se si ammette o meno l'esistenza di questa dimensione divina nell'uomo e quindi la possibilità di ascendere ad essa. Se non la si ammette, e questo è sicuramente il caso di Lukács, allora quelle di Evola appaiono come vuote parole volte a depistare il lettore per nascondere posizioni sostanzialmente irrazionaliste, perché, poiché Evola parla di qualcosa di diverso dalla ragione, non essendovi altro nell'uomo all'infuori della ragione e degli istinti, ciò di cui parla non può che essere la vita istintuale. Ma se questa possibilità viene ammessa, così come avviene nel pensiero di ispirazione cristiana, o, ancora prima, nel pensiero dell'antichità "classica" (Platone ed Aristotele ad esempio), allora mi sembra che il discorso evoliano abbia una sua legittimità ed una sua tenuta.

Da questo punto di vista la critica evoliana alla modernità appare del tutto coerente, perché è proprio in epoca moderna che si è assistito a quel processo di "secolarizzazione", ossia di espulsione della dimensione del divino e del sacro dal mondo. Modernità infatti vuol dire affrancamento dalla religione e in generale da qualsiasi cosa che trascenda l'uomo, concepito come ente razionale e materiale. Di qui il riferirsi di Evola, alla ricerca di positivi punti di riferimento, soprattutto ad epoche diverse da quella moderna, come l'antica e la medievale, o al pensiero orientale, in cui invece la dimensione del sacro svolge un ruolo di primo piano, ed anzi è letteralmente centrale e decisiva.

In conclusione sarà forse utile richiamarsi ad un passo di un'opera del 1961, *Cavalcare la tigre*, in cui Evola definisce la sua posizione come quella di un *apollinismo dionisiaco*, definizione che a mio modo di vedere è calzante anche in riferimento alla sua giovanile filosofia dell'"idealismo magico"¹²⁷. Con questa espressione Evola vuole dire che nella sua posizione convergono un elemento "dionisiaco", ossia a-razionale, che è quello che fornisce la *materia*, e un elemento "apollineo", che è invece il responsabile del conferimento della *forma*¹²⁸. Ora se con riferimento alla

¹²⁷ Cfr. Evola, *Cavalcare la tigre* cit., pp. 65-66. «La conseguenza di questo connubio è – dice Evola – esistenzialmente, un genere tutto speciale, lucido, potremmo quasi dire intellettualizzato e magnetico di ebbrezza, completamente opposto a quella che deriva dall'apertura estatica al mondo delle forze elementari, dell'istinto e della "natura"» (*ivi.*, p. 67).

¹²⁸ È interessante notare come uno studioso importante della religione greca come Walter Friedrich Otto, abbia individuato nell'unione delle due figure divine di Apollo e Dioniso, divinità apparentemente opposte ed inconciliabili, il significato profondo ed autentico della religione greca. Otto sostiene che «la stirpe degli Dei olimpici è essa stessa emersa da quelle profondità abissali in cui Dioniso è di casa, né può rinnegare questo suo provenire dalle regioni dell'oscuro. La luce e lo spirito che sono nell'alto non possono non avere sotto di sé le profondità notturne del regno delle Madri, cu cui l'essere tutto si fonda. In Apollo si raccoglie – contrapponendosi ai domini del divenire e dello sparire – tutto lo splendore dell'olimpico. Apollo e Dioniso, l'ebbro guidatore delle danze terrestri: il contrasto accordo tra queste due figure è la sostanza e la legge ultima del mondo» (*Theophania. Lo spirito della religione greca*, Genova 1996, p. 138).

produzione giovanile questo discorso, pur essendo valido, presenta tuttavia, a mio avviso, delle difficoltà, perché l'aspetto formale del processo, mancando qui qualsiasi rimando a qualcosa di *trascendente* rispetto all'individuo, rischia di non avere sufficiente consistenza e di scadere nell'arbitrario, nella fase successiva alla *svolta* "tradizionalistica" tutto diventa più chiaro, perché ciò che dà forma a quella materia rappresentata dalle energie dionisiache sono, proprio come avveniva in Platone, quelle essenze ideali che trascendono l'individuo e la sua dimensione fisica e materiale.

Nelle opere del periodo giovanile, su cui in questo capitolo ci siamo soffermati, il tentativo evoliano di superamento della modernità non va sicuramente a buon fine. Sostanzialmente infatti Evola si muove ancora in una prospettiva nichilistica cui cerca di reagire con un volontarismo che si richiama a Nietzsche. Ma, così come è dubbio che Nietzsche sia riuscito veramente a superare la modernità, lo stesso discorso vale anche per Evola. In particolare è l'elemento individualistico e l'enfasi sulla volontà, intesa come volontà di potenza e di dominio, ciò che lo incatena alla modernità. L'idea di individuo è infatti tipicamente moderna¹²⁹, mentre l'idea di volontà, introdotta in Europa dal cristianesimo¹³⁰, è quella che ha reso possibile, con l'idea della *creatio ex nihilo* del mondo, l'idea moderna del mondo come qualcosa di "fabbricato", di "costruito", nonché l'idea moderna di tecnica¹³¹.

Nelle opere della maturità Evola, come vedremo, cambierà prospettiva. Egli abbandonerà l'idea di individuo e sostituirà alla visione idealistica di un mondo "prodotto" dalla potenza dell'Io, quella di un mondo come "ordine", come *cosmos*¹³². Per trovare idee simili Evola non rivolgerà più la sua attenzione alla filosofia moderna, e quindi nemmeno all'idealismo, ma a discipline di tipo diverso, come lo Yoga, il buddismo, il taoismo, o l'ermetismo, cui già in questi anni aveva iniziato ad interessarsi.

¹²⁹ Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo – Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano 1993.

¹³⁰ L'aspetto di novità dell'idea di volontà, che era sconosciuta ai greci, è stato rilevato con estrema chiarezza da Walter Friedrich Otto, il quale ha affermato che nella religione cristiana «la volontà e l'obbedienza assumono una centralità del tutto estranea allo spirito greco» e ha continuato con il dire che «la lingua greca (...) manca addirittura di un termine che indichi quello che l'uomo moderno intende per "volontà" o "volere". (...) Le regole della condotta e dell'azione sono, per il greco, ideali di perfezione che si inscrivono nell'economia dell'esistenza e del mondo, e che, come tali, fanno appello non alla volontà e all'obbedienza, ma all'intelligenza e all'esperienza» (W. F. Otto, *Theophania* cit., p. 103).

¹³¹ Sull'idea moderna del mondo come qualcosa di costruito e di prodotto cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in *Holzwege Sentieri erranti nella selva* (1950), Milano 2002, pp. 91-136.

¹³² Come nel "secondo" Heidegger anche in Evola la realtà sarà concepita non come qualcosa di creato, di prodotto, ma come qualcosa che ci viene incontro, che ci si svela davanti.

È soltanto a partire da questa nuova prospettiva che, come vedremo, sarà possibile per Evola interessarsi alla politica. A partire dalle opere giovanili infatti era difficile, se non propriamente impossibile, pensare la politica. Il quadro che emergeva era quello radicalmente individualista in cui l'unico atteggiamento possibile è quello della ribellione nei confronti di qualsiasi potere ed autorità che pretenda di imporsi all'individuo dall'esterno. Qualcosa di simile quindi a quanto avveniva in Stirner, che criticava il potere alienante dello Stato, perché vedeva in esso qualcosa che sfugge al potere ed al controllo dell'individuo¹³³, oppure in Michelstaedter, che parlava dello Stato come di una forma di "rettorica" e quindi qualcosa che deve essere negato e ricondotto al potere del "Persuasivo"¹³⁴.

¹³³ Per la critica stirneriana allo Stato cfr. *L'unico* cit., pp. 233 e ss.

¹³⁴ Cfr. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica* cit., pp. 137 e ss.

CAP. II – LA “SVOLTA” TRADIZIONALISTA

Dopo esserci occupati in modo specifico delle opere del periodo giovanile, ossia delle opere degli anni Venti, ci concentreremo ora sulle opere evoliane della maturità, ossia su quelle che vanno dagli anni Trenta fino alla morte del filosofo romano, avvenuta l'11 giugno del 1974. Tali opere sono profondamente segnate dall'incontro con un autore assolutamente decisivo per lo sviluppo spirituale di Evola: René Guénon. È da lui che Evola recepisce quella categoria di “Tradizione” all'interno della quale anche lui finirà per muoversi¹³⁵. Questo incontro comporterà da parte di Evola l'abbandono, quasi definitivo, di ogni interesse per la filosofia, perché ritenuta una forma di sapere insufficiente, una critica organica alla religione, mentre l'interesse preminente diventeranno quelle discipline iniziatiche, tipiche delle civiltà “tradizionali”, di cui, come abbiamo visto Evola si era già occupato, ma che ora vengono inquadrare in una cornice concettuale rinnovata.

Con questo non si vuol dire che nelle opere degli anni Venti non ci fosse una critica radicale alla filosofia ed alla religione, ma soltanto che questi spunti, svolti originalmente da Evola, dopo l'incontro con Guénon mutano per così dire di “tono”. Essi si depurano degli eccessi “volontaristici” e “superomistici”, mentre la riflessione di Evola si apre su orizzonti più ampi rispetto alla chiusa prospettiva solipsistica in cui fino a quel momento si era mosso. Il suo sguardo si distende allora su un “mondo della manifestazione” all'interno del quale l'uomo, il singolo individuo, rappresenta un episodio non centrale.

Il problema del rapporto fra le due “fasi”, “filosofica” e “tradizionale”, è un problema delicato che è stato affrontato dalla maggior parte degli interpreti del pensiero evoliano. Essi in massima parte hanno sottolineato gli elementi di *continuità* tra le due fasi¹³⁶. A tale proposito è bene però tenere presente, a mio modo di vedere, e come in parte è già

¹³⁵ Su questa fase della produzione evoliana, se paragonata rispetto al periodo “filosofico”, c'è molto meno letteratura. Tra quel poco che c'è ricordo: P. Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e Civiltà*, Napoli 1985 (2° ed. ampliata *Evola Guénon De Giorgio*, Borzano 1993); M. Fraquelli, *Il filosofo proibito, tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Milano 1994; J. P. Lippi, *Julius Evola Metaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale*, Lausanne 1998.

¹³⁶ Gli aspetti di continuità fra le due “fasi” sono stati sottolineati, da Melchionda, da Borghi, e da Marco Rossi (cfr. M. Rossi, *L'avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta*, in M. Bernardi Guardi e M. Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre* cit., p. 65). Sulla discontinuità ha invece maggiormente insistito Marcello Veneziani.

emerso da quanto detto in precedenza, che tra i due periodi c'è comunque un *salto* radicale, perché Evola passa da una posizione che è solipsista e volontarista, ad una posizione in cui centrale diviene il problema dell'Essere e conseguentemente si viene dispiegando, come cercherò di mostrare, una vera e propria dottrina metafisica¹³⁷. Ciò nonostante non possono essere negati, né sottovalutati, i rilevanti elementi di continuità fra i due periodi, testimoniati dalla presenza costante di temi e strutture concettuali, anche se indubbiamente poste in una luce ed in contesti molto differenti.

Marcello Veneziani ha inquadrato il problema del rapporto fra “fase filosofica” e “fase tradizionale” in tre ottiche differenti. Egli si è interrogato sulla ragione che spinge l'Individuo Assoluto, protagonista della fase filosofica giovanile, ad abbandonare la sua assolutezza ed autosufficienza, per calarsi nella storia e divenire «uomo della tradizione», o «individuo differenziato»¹³⁸. Veneziani trova tre possibili risposte a questo interrogativo. La prima vede nella Tradizione un prodotto dell'Individuo Assoluto. La seconda, invece, vede nell'Individuo Assoluto un esperimento della Tradizione, riconducibile a quella “Via della Mano Sinistra” a cui Evola fa spesso riferimento, una “Via” che conduce alla assolutezza tramite la liberazione da tutti i vincoli che pretendono di imporsi all'uomo dall'esterno. La terza possibilità, invece, tiene distinte le due fasi e pone, accanto ad un Evola giovane che ricerca nell'autarchia la realizzazione dell'Assoluto, un Evola maturo che concepisce, a fianco di questa possibilità, anche quella per cui determinati tipi umani possano appoggiarsi ad una Tradizione esterna per raggiungere lo stesso obiettivo. In alternativa, dice Veneziani, le due fasi possono essere viste come due momenti diversi di un unico processo, che dalla dissoluzione del relativo (prima fase), giunge ad una superiore oggettività (seconda fase).

Sulla necessità di interpretare in senso unitario il pensiero evoliano ha invece insistito Giovanni Damiano, il quale ha rintracciato una continuità di ispirazione che passa attraverso il periodo “artistico”, “filosofico” e poi “tradizionale”¹³⁹. Per Damiano: «la differenza cruciale che passa tra filosofia e Tradizione in Evola si colloca nel radicale rovesciamento della “struttura originaria”, che nella filosofia è rinvenibile nella libertà, nella Tradizione, invece, in un ordine cosmico universale e trascendente; laddove il punto di massima assonanza tra filosofia e Tradizione sta in ciò, che entrambe poggiano su “istanze” sopra-individuali, la libertà nel primo caso,

¹³⁷ Della presenza di una dottrina metafisica nel pensiero di Evola ha parlato Piero Di Vona (cfr. *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova 2000; *La metafisica di Julius Evola*, in *Studi evoliani 1999*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001).

¹³⁸ M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma 1984, cap. 4.

¹³⁹ G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Padova 1998, p. 81.

la necessità nel secondo»¹⁴⁰. L'unità del pensiero di Evola sarebbe dunque dovuta, per Damiano, al suo costante riferirsi ad una istanza sovraindividuale, che è la *libertà* nel periodo "filosofico", mentre è la *necessità* nel periodo "tradizionale". Che la fase "tradizionale" evoliana stia esclusivamente sotto il segno della necessità è però qualcosa su cui dovremo tornare e di cui non sono affatto convinto.

1 - L'"insufficienza" della filosofia

Che Evola fosse consapevole della necessità di "superare" la filosofia già a partire dagli anni Venti, è testimoniato, tra gli altri, da un passo importante della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*. Nella descrizione che Evola vi svolge delle diverse fasi in cui si articolerebbe il percorso che permette all'Io di rendersi assoluto, egli colloca la filosofia in una posizione intermedia rispetto alla scienza e alla religione¹⁴¹. Se l'essenza della scienza, dice Evola, consiste nel cercare di imporre un ordine all'irrazionalità dei dati sensoriali, la filosofia, oltre a questo compito razionalizzante, ha anche quello di mostrare la radice soggettiva di tali dati. Di là dalla filosofia ci sarebbe poi la religione, o meglio la *mistica*, che avrebbe il merito rispetto alla filosofia di riuscire a *pensare positivamente*, e cioè in termini di *esperienza*, l'infinito e la sua libertà¹⁴². Più oltre ancora poi c'è l'arte, il cui culmine è l'"arte astratta", in cui si sancisce il trionfo della creatività e della libertà dell'artista. Infine, come termine estremo del processo fenomenologico, c'è la magia, in cui la creatività passa dal piano "ideale" e rappresentativo a quello "reale" ed esistenziale.

Evola considera dunque, in questo passo, la filosofia come uno stadio intermedio nel processo autorealizzativo dell'Io. Naturalmente qui Evola ha in mente soprattutto la filosofia idealistica, che egli considerava allora come la forma più avanzata di sapere filosofico. Il limite della filosofia consiste, per Evola, nel fatto che il filosofo *conosce* il mondo ma non *può* nulla su di esso, a differenza dell'artista che ha un potere assoluto

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Evola, *Fenomenologia* cit., cap. 18, pp. 154-169.

¹⁴² Ogni religione è per Evola essenzialmente *mistica*, nel senso che il suo nucleo centrale è dato dalla *esperienza estatica* di comunione con Dio (cfr. *ivi.*, p. 173).

sulla materia della sua creazione, e del mago, che poi non è altri che il suo Individuo Assoluto, che, come abbiamo ampiamente visto nel precedente capitolo, è colui che “non è nulla ma *può* tutto”, e che quindi intrattiene un rapporto di puro *dominio* rispetto al mondo.

La filosofia, nella sua natura concettuale, nel suo carattere di mediazione, è per Evola qualcosa che deve essere superato in una forma di conoscenza diversa, in un *conoscere* che è al tempo stesso un *agire*, un potere di determinazione. La filosofia ha il limite di muoversi esclusivamente sul piano delle essenze, mentre il piano della esistenza resta al di fuori della sua portata. La crisi del mondo moderno dipende per Evola, come già visto, dal suo arrestarsi al solo piano concettuale, accontentandosi della impotenza di un pensiero, scientifico o filosofico in ciò non fa differenza, che si limita a *riconoscere* la realtà ma che non è in grado di *trasformarla*. È questo il fondamentale “irrealismo” dello spirito moderno, il suo essere fantasma, passività, rispetto ad una realtà che gli si impone come qualcosa di irresistibile.

In un articolo del 1935 Evola indica in Cartesio il principale responsabile del carattere “irrealistico” dello spirito moderno. Nel momento in cui Cartesio deduce l’*essere* dal *pensiero*, dice Evola, egli chiude definitivamente la possibilità per l’uomo di accedere effettivamente all’essere, mentre lo condanna, da quel momento in poi, ad aggirarsi in un mondo di ombre, di immaginazioni di cui egli stesso è l’autore. Cartesio erigendo tutto il suo sistema partendo da quella che egli considerava una verità indubitabile, ossia l’affermazione “penso dunque sono”, avrebbe invertito quelli che sono i normali rapporti fra essere e pensare, poiché per Evola il dato primo è il mio essere e solo a partire da questo io arrivo al mio pensiero, che avverto come mia facoltà, come qualcosa che è in mio potere e che dipende a me¹⁴³. Far dipendere invece l’essere dal pensiero, astratto ed impersonale, vuol dire di fatto dissolvere l’essere e staccarsi definitivamente da esso¹⁴⁴.

L’operazione cartesiana e la sua dualistica distinzione fra materia e spirito, corpo ed anima, era stata tuttavia già preparata secondo Evola dalla filosofia greca, laddove un ruolo determinante in questo processo era stato

¹⁴³ J. Evola, *Sorpasamento dell’idealismo*, in «Il Regime fascista», 18 gennaio 1935, ora in Id., *Superamenti - Critiche al mondo moderno 1928-1939*, a cura di M. Iacona, Roma 2005, pp. 116-118.

¹⁴⁴ Rientra in questa linea per Evola anche Kant e l’idealismo. Infatti Kant «finisce col confermare quanto abbiamo fatto risultare nella formula di Descartes. Per Kant il centro di ogni certezza non è infatti l’“io”, ma il pensare, il pensare in generale e in universale», mentre gli idealisti, e qui in particolare Evola si riferisce agli esponenti del neoidealismo italiano, «considerano quasi con pietà quel “residuo di sostanzialismo medievale scolastico” che sarebbe appunto l’io, la personalità spirituale concepita come una essenza, e non come un astratto fenomeno o pensiero dell’ “io trascendentale”» (*ivi*. p. 119).

svolto soprattutto da Socrate. In *Rivolta contro il mondo moderno*, sicuramente l'opera più importante della maturità, che esce in prima edizione nel 1934, Evola descrive la nascita della filosofia, collocabile fra il VII al V secolo A.C., come un prodotto di un momento di grave *crisi* per lo spirito greco. In tale periodo, dice Evola, si viene affermando in terra greca, da un lato un diffuso atteggiamento *umanistico* e dall'altro una tendenza *sentimentale* in campo religioso¹⁴⁵. Si assiste perciò ad un passaggio dai simboli ai miti, e da questi ai concetti filosofici, mentre la ragione viene celebrata come strumento di libera critica e di "conoscenza profana". Tuttavia, avverte Evola, queste tendenze "razionalistiche" ed "umanistiche" troveranno pieno compimento soltanto molto più tardi con il Rinascimento, mentre è con il cristianesimo che si affermerà definitivamente l'*umanismo* ed il *pathos* sul piano religioso.

In questo contesto Socrate viene visto da Evola come colui che ha dato il più importante contributo nella direzione di una "umanizzazione" del sapere e quindi anche di una sua "razionalizzazione". Questo avviene, annota Evola, a dispetto di quelle che erano le reali intenzioni socratiche. Socrate infatti voleva reagire al relativismo sofistico ed aveva cercato di esprimere con concetti filosofici verità che fossero universali e "sovraindividuali". Ma poiché ciò non era in nessun modo possibile, perché il piano dei concetti è un piano "umano", mentre quello dei principi universali è un piano "divino", cui si può accedere soltanto tramite l'uso di facoltà "sovrazionali", il risultato cui egli pervenne fu quello di sostituire allo "*spirito*" il "*pensiero discorsivo*", all'*essere* una *immagine dell'essere*, ossia una pura astrazione irreali prodotta dall'uomo¹⁴⁶. In questo senso, perciò, Cartesio non avrebbe fatto altro che riprendere e radicalizzare quell'operazione che era stata compiuta originariamente da Socrate.

Ma una volta persi i riferimenti trascendenti e sovrazionali il pensiero, dice Evola, doveva farsi estrema ragione a sé stesso, fino a scadere, dopo un secolare percorso degenerativo, nel razionalismo e nel criticismo moderni, che sono per lui espressione di mero intellettualismo. Diverso è invece il discorso, per Evola, per la filosofia presocratica, che si

¹⁴⁵ Evola, *Rivolta* cit., pp. 304-306.

¹⁴⁶ Analoghe critiche alle entità spirituali astratte erano state formulate da Stirner, il quale aveva sostenuto che tali entità sono una creazione dell'uomo che poi vengono erroneamente considerate come qualcosa di indipendente ed autonomo. L'"egoista involontario" è per Stirner colui che sacrifica sé stesso di fronte a queste entità spirituali. In questa categoria rientrerebbero gli atei che, pur non credendo in Dio, credono tuttavia in altri esseri "superiori", come "l'uomo", "i diritti", "la verità", ecc.. (cfr. Stirner, *L'unico* cit., pp. 37-43). Se la critica alle entità spirituali astratte è un elemento che accomuna Evola a Stirner, tuttavia poi le vie dei due autori si dividono, perché Evola, al contrario di Stirner, non considera senz'altro come "buono" e "valido" tutto ciò che si lega all'individualità. Di qui l'accusa che Evola rivolgerà a Stirner di contestare lo spirito soltanto per potersi abbandonare agli istinti.

muoveva a partire da principi “sovrazionali”, per cui dei presocratici si può dire che essi “continuarono a fare della teologia”¹⁴⁷.

È evidente come in questa interpretazione complessiva della storia della filosofia e del ruolo specifico della filosofia socratica, vista come principale responsabile del processo della *decadence* europea, si faccia sentire in modo molto forte il Nietzsche della *Nascita della tragedia*. In quest’opera Nietzsche, come è noto, imputava proprio a Socrate la responsabilità della morte dello spirito della tragedia greca, e con esso anche quello della sapienza dionisiaca¹⁴⁸.

La filosofia del giovane Evola, mostrando il carattere manchevole della filosofia in quanto tale, si era prefissa di essere, in una qualche misura, una *introduzione* ad un sapere di tipo diverso. È questa la tesi che Evola sostiene nella *Premessa* alla nuova edizione del 1973 della *Teoria dell’Individuo Assoluto*. Se il vero sapere, dice Evola, è qualcosa di *superrazionale*, la filosofia, e in modo particolare la sua filosofia, non è qualcosa di totalmente altro rispetto ad esso e si pone invece, appunto, come una specie di *introduzione*¹⁴⁹.

Roberto Melchionda, sicuramente uno dei più lucidi interpreti del pensiero evoliano, in special modo del suo periodo “filosofico” giovanile, sembra aver privilegiato quest’ultimo giudizio, ritenendo che la filosofia in Evola svolga un ruolo che è quello di “fondazione critica” del “pensiero tradizionale”¹⁵⁰. Una volta esaurito questo compito, dice Melchionda, per Evola si deve passare ad una forma di sapere di tipo diverso, che è, come abbiamo più volte ribadito, *essere e potere* ad un tempo. Melchionda è tuttavia convinto anche di qualcosa di più e di diverso, ossia che si dia la possibilità di interpretare in chiave filosofica *tutta* la produzione di Evola, e dunque anche quella “tradizionale”. Il sapere “tradizionale” evoliano, per lui infatti, non sarebbe altro che il risultato dello sviluppo delle sue idee filosofiche giovanili, tale per cui sarebbe possibile un accordo tra “verità metacritica” e “ragione critica”, anche se in Evola, avverte Melchionda, resta comunque sempre vivo un atteggiamento di fondo antintellettualistico,

¹⁴⁷ «I “fisici” greci – dice Evola -, malgrado tutto, continuarono in buona misura a fare della “teologia”- e non v’è che l’ignoranza di certi storici moderni a supporre che, ad esempio, l’acqua di Talete o l’aria di Anassimandro fossero identiche agli elementi materiali» (*Rivolta* cit., p. 305).

¹⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik*, Leipzig 1886 (tr. it. *La nascita della tragedia ovvero: Grecità e pessimismo. Nuova edizione con un tentativo di autocritica*, Adelphi, Milano 2007, pp. 83 e ss.). Un giudizio questo che, come è noto, ebbe una eco importantissima anche nella filosofia novecentesca e che trovò una sua fondamentale riproposizione in Heidegger.

¹⁴⁹ Evola, *Teoria* cit., pp. 19-24.

¹⁵⁰ Melchionda, *Il volto di Dioniso* cit., pp. 25-32.

che vede nella ragione un semplice strumento, mentre considera decisivo soltanto il piano pratico ed esistenziale.

Dunque, ricapitolando, se nella *Fenomenologia* Evola mette in luce l'*insufficienza* della filosofia, nella *Teoria* apre alla possibilità che essa possa servire da *introduzione* ad un tipo di sapere diverso. In *Rivolta*, infine, distinguendo un *prima* e un *dopo* Socrate, Evola sembra conferire, almeno alle filosofie presocratiche, un loro valore ed una loro legittimità, mentre individua nel razionalismo socratico la radice prima di quel processo di decadenza che porterà alla formazione della filosofia moderna.

Volendo concludere provvisoriamente su questo punto mi sembra opportuno richiamare il giudizio espresso da Giuliano Borghi, il quale ha individuato in modo molto chiaro quello che è il difetto principale che Evola imputa alla filosofia, non tanto a quella presocratica, come abbiamo detto, quanto piuttosto a quella socratica e poi ancor di più a quella platonica¹⁵¹. Socrate e Platone distinguendo fra mondo intelligibile e mondo sensibile, hanno rotto l'unità del mondo, creando una frattura che poi sarà gravida di conseguenze nella storia del pensiero occidentale. Questo dualismo infatti sarà alla base tanto del pensiero cristiano, in cui la riunificazione fra i due piani avverrà soltanto grazie alla fede, quanto della scienza moderna, che negherà la possibilità di conoscere le essenze delle cose, e quindi la struttura ontologica del reale, e si limiterà alla conoscenza dei corpi fisici. Questa frattura non è stata superata nemmeno dall'idealismo, perché, è questa, dice Borghi, l'accusa che Evola gli rivolge, esso ha tentato la riunificazione fra i due piani muovendosi su di un piano che è esclusivamente intellettuale e concettuale, anziché, come avrebbe dovuto, su di uno pratico ed esistenziale. È a partire da questo scollamento fra piano ideale e piano sensibile che si produce secondo Borghi, come qualcosa di inevitabile, la crisi esistenziale dell'uomo moderno. Poiché l'uomo moderno non è più, allora si getta in una folle corsa all'*avere*, all'accumulo di proprietà, avvertita, erroneamente, come l'unico mezzo adeguato per supplire al senso di vuoto e di assurdo che si è venuto determinando¹⁵².

Possiamo dire perciò che Evola ha colto uno dei principali limiti della filosofia moderna, su cui si è ampiamente soffermato anche Martin

¹⁵¹ G. Borghi, *Prefazione* a G. F. Lami, *Introduzione a Julius Evola*, Roma 1980.

¹⁵² Anche Borghi, come Melchionda, è convinto che *tutto* il pensiero di Evola, nelle sue linee principali, sia già contenuto nelle opere filosofiche giovanili. Ma ciò è vero, per lui, se si considerano in esse, piuttosto che le teorie esposte, il metodo e la via di autorealizzazione proposte. Il punto di partenza di *tutte* le opere di Evola è perciò, secondo Borghi, sempre non-filosofico, ossia basato su insegnamenti che hanno un carattere sapienziale ed esoterico.

Heidegger. La filosofia moderna si fonda sulla fondamentale contrapposizione fra *essere e pensiero*¹⁵³. Ma la distinzione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*, fra soggetto ed oggetto, per cui l'oggetto viene considerato come risultato dell'attività rappresentativa del soggetto, fa sì, per Heidegger come per Evola, che l'essere rimanga per così dire celato, oscurato, dietro a questa attività rappresentativa, rendendo l'uomo incapace di rapportarsi positivamente con esso.

2 – L'inadeguatezza della religione: critica al cristianesimo

Se il limite della filosofia è dato per Evola dal suo carattere di astrattezza, e dal suo razionalismo, la religione è “superiore” rispetto alla filosofia perché si “apre” alla trascendenza ed al divino, con cui riesce ad instaurare un positivo contatto. Ma anche la religione è per Evola “inadeguata”, in quanto il rapporto che essa instaura con il divino è un rapporto passivo ed irrazionale: il divino viene *creduto* ma non viene *conosciuto*, rispetto ad esso si ha un rapporto passivo di *fede*.

Questo limite, proprio ad ogni prospettiva religiosa, emerge con particolare forza, per Evola, in quella religione che è venuta a predominare in Occidente, ossia nel cristianesimo. La polemica anticristiana evoliana è particolarmente aspra, e comincia già a partire dalle opere degli anni Venti, trovando in *Imperialismo pagano* (1928)¹⁵⁴ un momento particolarmente significativo.

¹⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, tr. it. *Introduzione alla metafisica*, con presentazione di G. Vattimo, Milano 1968, pp. 125-200.

¹⁵⁴ Evola nella sua estesa critica al cristianesimo svolta in questa opera fa esplicito riferimento alle critiche che erano state rivolte al cristianesimo nell'antichità da Rutilio Namanziano, Porfirio e Celso. Su quest'ultimo autore Evola ha particolarmente presente gli studi condotti da Luis Rougier (*Celse, Discours vrai contre les Chrétiens; Celse contre les Chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, Édition du Siècle, Paris 1926). Per quanto riguarda invece la letteratura di autori a lui contemporanei, oltre a Rougier, Evola cita Giovanni Costa (*Apologia del paganesimo*, Formaggini, Roma 1923, ora Settimo Sigillo, Roma 1989), mentre implicito è il riferimento ad Arturo Reghini. Su tutto questo aspetto del pensiero evoliano aleggia poi naturalmente, ancora una volta, la grande ombra di Friedrich Nietzsche. Sul rapporto fra Nietzsche e il cristianesimo cfr. P. Valadier, *Forme cristiane del nichilismo*, in *Nietzsche e Dostoevskij; origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson, Torino, 2001. In *Imperialismo pagano*, opera che esce nel 1928, Evola mette in guardia il fascismo dall'alleanza con il cattolicesimo, perché lo ritiene fundamentalmente estraneo alla più autentica tradizione europea. Come ha giustamente sottolineato Claudio Bonvecchio, la stipula dei Patti Lateranensi

Per Evola il cristianesimo è sostanzialmente una dottrina irrazionale. Esso ha “umanizzato” il divino, abbassandolo al livello della passione degli uomini. Con ciò il cristianesimo avrebbe gettato il discredito sulla religione, e sarebbe quindi, in una qualche misura, uno dei principali responsabili della secolarizzazione moderna e della cultura profana venuta a predominarvi¹⁵⁵.

La colpa più grave che Evola imputa al cristianesimo è l’aver creato una frattura insanabile fra umano e divino, tale per cui il divino viene rappresentato come qualcosa di irraggiungibile nella sua assoluta trascendenza. Alla base del dualismo cristiano sta l’idea di “creazione dal nulla”, idea che implica appunto la produzione di uno iato, di una distanza incolmabile fra mondo e sovramondo, fra umano e divino. In questo modo, dice Evola, il cristianesimo ha infranto l’unità classica del cosmo, distinguendo da un lato il creatore trascendente, Dio, e dall’altro la creatura che esso trae dal nulla. Ma così esso ha anche posto le basi del nichilismo moderno, in quanto il suo modo di concepire la creazione comporta una sorta di “entificazione” del nulla, che viene considerato come un principio distinto di cui le cose del mondo sarebbero in fondo costituite. Il mondo, prodotto dall’atto gratuito di Dio, risulta perciò assolutamente contingente ed, in fondo, inconsistente.

Il dualismo cristiano è per Evola una conseguenza del carattere di fondo del cristianesimo, che non è altro che un atteggiamento *pessimistico* che viene fatto valere tanto sul piano conoscitivo quanto su quello pratico e morale¹⁵⁶. Da un punto di vista conoscitivo il cristianesimo è pessimismo perché dispera circa la possibilità che l’uomo possa conoscere con le sue sole forze il divino. Il divino per i cristiani può essere solo *rivelato* e rispetto a questa rivelazione l’unico atteggiamento possibile per l’uomo resta quello passivo della *fede*. In questo modo per Evola il cristianesimo non fa altro che assolutizzare quella che è la situazione esistenziale propria alla stragrande maggioranza degli uomini, che non sono in grado di portare all’atto autonomamente la componente divina che hanno in loro, e che quindi sono costretti a percorrere la via *devozionale* della religione, in cui il divino viene avvertito come qualcosa di esterno, di trascendente rispetto

del 1929 indurrà Evola ad una pausa di riflessione, al termine della quale egli indirizzerà le sue speranze, per una restaurazione imperiale ed una rinascita dei valori pagani, verso la Germania (cfr. *Evola e l’Impero interiore: una fine e un inizio*, in J. Evola, *Imperialismo pagano*, Roma 2004, pp. 31-32). Di qui dunque la motivazione della traduzione di *Imperialismo pagano* in lingua tedesca (cfr. J. Evola, *Heidnischer Imperialismus*, Armanen-Verlag, Lipsia 1933 ora in Evola, *Imperialismo* cit., pp. 183-290). Sul rapporto fra Evola e il cristianesimo cfr. G. F. Lami, *Evola e il cristianesimo: uno scontro annunciato*, in *Studi evoliani 1999* cit., pp. 31-42.

¹⁵⁵ Per il ruolo del cristianesimo come radice della secolarizzazione moderna cfr. U. Galimberti, *Ombre del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*.

¹⁵⁶ Evola, *Imperialismo pagano* cit., pp. 134-137.

all'uomo. Sul piano etico, invece, il cristianesimo è pessimismo perché nega la possibilità che l'uomo possa arrivare autonomamente alla salvezza. La salvezza per i cristiani passa, difatti, secondo quanto sostenuto nella dottrina della grazia, solo attraverso un intervento esterno da parte di Dio. Né l'uomo, dice Evola, può meritare questa grazia, perché, di contro all'eresia pelagiana, i cristiani hanno stabilito che gli atti dell'uomo che sembrano propiziare la grazia in realtà sono tali soltanto perché procedono da una grazia antecedente. Di qui, secondo Evola, lo sviluppo più coerente del cristianesimo si avrebbe nella dottrina della predestinazione assoluta di Calvino e di Giansenio, che comportante la negazione del libero arbitrio e di ogni forma di responsabilità per l'uomo¹⁵⁷.

Ma il cristianesimo, oltre ad essere una manifestazione di pessimismo, è anche per Evola una dottrina *immorale*. La prassi cristiana sarebbe "impura" in quanto, anziché essere *autonoma* come quella classico-pagana, è *eudemonistica* ed *eteronoma*¹⁵⁸. Se per i pagani, dice Evola, la virtù è premio a sé stessa, ha il suo fine in sé stessa, nel cristianesimo la virtù è sempre un mezzo, il fine essendo la salvezza individuale. La preoccupazione per la felicità, centrale nel cristianesimo, anche se proiettata in un "altro" mondo, dice Evola, si afferma solo in epoche di decadenza, e il cristianesimo è perciò, anche in questo, una autentica manifestazione di decadenza.

In generale Evola riprende, per quanto riguarda la morale cristiana, come è evidente, le critiche che erano state formulate da Nietzsche. Per questi le virtù cristiane non sono altro che il prodotto di un atteggiamento negativo di *risentimento*, quale è caratteristico di una "morale degli schiavi"¹⁵⁹. I cristiani in altre parole, per Evola come per Nietzsche, spaccerebbero per virtù, per qualcosa di scelto liberamente, di voluto, ciò che è invece soltanto una conseguenza necessaria della loro natura debole e "malriuscita". Di qui l'esaltazione cristiana del perdono, che in realtà nasconderebbe l'incapacità di vendicare i torti subiti, e dell'amore verso il prossimo, che in realtà celerebbe una incapacità ad essere autonomi e quindi una necessaria dipendenza dagli altri¹⁶⁰.

Il giudizio evoliano sul cattolicesimo è invece più morbido, ma ciò dipende soltanto dal fatto che Evola vede nel cattolicesimo il risultato di

¹⁵⁷ *Ivi.*, p. 136.

¹⁵⁸ *Ivi.*, pp. 137-142.

¹⁵⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. *Genealogia della morale*, Milano 1996, pp. 13-44.

¹⁶⁰ Chiaramente qui il pensiero va alla cosiddetta "morale del risentimento" di cui aveva parlato Nietzsche, come mezzo attraverso il quale i più deboli e "malriusciti" riescono ad imporsi sui più forti e sani, facendo passare per valori, per qualcosa di *buono* e nobile, ciò che invece è degenerare, da un punto di vista della "morale aristocratica", *cattivo*.

una *mediazione* fra cristianesimo delle origini e paganesimo¹⁶¹. Tuttavia, dice Evola, se il cattolicesimo rappresenta qualcosa di “superiore” rispetto al cristianesimo, in quanto rimette in primo piano istanze di ordine e di gerarchia di contro all’anarchismo cristiano, esso, come ogni compromesso, ha in sé anche elementi di debolezza. Essi sarebbero dovuti alla impossibilità di conciliare veramente gli elementi autenticamente cristiani con le istanze di ordine e di razionalità che invece sono caratteristiche della mentalità “pagana”. È naturale perciò per Evola che il cattolicesimo sia incorso in vere e proprie “mostruosità” logiche, condannando la teologia medievale a dibattere su questioni irrisolvibili. Il dramma della teologia medievale consiste per Evola in questo: essa ha tentato di riflettere razionalmente su idee che erano fundamentalmente irrazionali¹⁶². L’essenza del cristianesimo è infatti per lui costituita da un insieme di immagini che richiedono, non tanto una comprensione razionale, quanto piuttosto una incondizionata adesione.

Evola si sofferma su alcune di queste difficoltà che la teologia medievale ha cercato di risolvere. Se Dio è l’essere, come concepire la creatura, ossia il mondo, che da Dio deriverebbe? Si tratta forse di un essere al di fuori dell’essere? Ma questo sarebbe assurdo. Per superare questa difficoltà, dice Evola, si sono dovute percorrere strade tortuose. Si è fatto riferimento, per esempio, al principio di analogicità, per cui, poiché l’essere si dice in molti modi, l’essere di Dio si dirà in modo diverso rispetto all’essere del mondo. Oppure, continua Evola, si è parlato di “capacità finita” dell’essenza umana, ossia di una capacità limitata da parte dell’uomo di ricevere l’essere assoluto, ma così facendo, si è semplicemente sostituita ad una differenza qualitativa, una differenza quantitativa e di grado. Un’altra soluzione escogitata dai teologi è stata quella di riferirsi a due atti creativi distinti, uno che pone le essenze, l’altro che dà ad esse l’esistenza, per cui l’esistenza di Dio diverrebbe qualcosa di diverso dall’esistenza delle singole cose.

In conclusione, per Evola, di fronte ai pensatori cristiani si apre un’unica alternativa: o dare una apparente giustificazione logica ai dogmi, a patto di ammettere irrazionalità iniziali che poi viziano tutto il ragionamento, oppure condurre il ragionamento in modo coerente ed andare a finire su posizioni più o meno “eretiche”.

¹⁶¹ La posizione più “morbida” espressa da Evola sul cattolicesimo si deve alla condivisione delle tesi espresse da Maurras nel suo *Le Chemin de Paradis* (1895). In tale opera Maurras aveva rilevato l’influenza della mentalità della Roma pagana sulla nascita del cattolicesimo, visto come sistema di *ordine* di contro all’*anarchia* cristiana (cfr. Evola, *Imperialismo pagano* cit., p. 169).

¹⁶² Su questo punto Evola si riferisce all’opera di L. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme*, Paris 1925. Su ciò cfr. anche J. Evola, *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*, in «Bilychnis», Roma 1926.

A confronto del cristianesimo, in tutte le sue “varianti”, le religioni, sia classiche che orientali, presentano per Evola degli indubbi elementi di superiorità. In esse si parla infatti di una sostanziale *continuità* fra umano e divino, tale per cui se la possibilità di un accesso diretto al divino non è aperta a tutti, pure la consapevolezza di questa possibilità era viva presso le classi aristocratiche, le quali custodivano tradizioni *iniziatiche*, che avevano appunto lo scopo di mantenere un contatto trasfigurante con esso¹⁶³. In esse, dice Evola, si esprime la convinzione che sia «possibile una conoscenza altrettanto positiva, diretta, metodica, sperimentale, nel campo metafisico, quanto quella che la scienza si sforza di conquistare nel campo fisico e che, come questa, sta al di sopra di qualsiasi credenza, morale o filosofica degli uomini»¹⁶⁴. Sarebbe invece per Evola tipico delle forme propriamente *religiose*, quelle riservate alle masse, al popolo, il presentarsi dell’atteggiamento dualistico, ossia il senso dell’alterità del divino ed il conseguente rapporto di passività e di semplice devozione rispetto ad esso. La particolarità ed il limite del cristianesimo sta dunque per Evola nell’essere «una religione devozionale e profana che si fa sufficiente a se stessa e si dichiara la religione universale». Essa infatti «non solo non possiede un insegnamento esoterico, ma di ciò mena vanto, contro ogni insegnamento esoterico nutre una fondamentale avversione»¹⁶⁵.

Di contro al dualismo cristiano Evola afferma perciò che «la concezione più alta non è quella che dello spirito fa l’“altro” rispetto alla materia e al mondo, ma quella che lo pone *nella* materia e *nel* mondo come Signore e invisibile condizione dell’una e dell’altro. Allora come il mondo è il corpo dello spirito, così lo spirito non è veramente che nello splendore di un corpo trasfigurato, di un corpo che si faccia atto, testimonianza della sua essenza vivente. Epperò la via ad esso non è ascesi, distacco, fuga dalla realtà, fede sognante nel Padre e nel “Regno dei Cieli”, astratta separazione di naturale e sovranaturale, di potenza e spiritualità. Ma è invece l’immanente risoluzione del mondo nel valore, spirito che va a fare della realtà, piegata alla sua legge, l’espressione stessa della perfezione della sua

¹⁶³ Evola, *Imperialismo pagano* cit., p. 131.

¹⁶⁴ *Ivi.*, p. 116. Condannando l’irrealismo religioso e il realismo materializzato moderno, Evola rivendica la possibilità di un “positivismo trascendente”.

¹⁶⁵ *Ivi.*, p. 131. Sia per Evola che per Guénon la religione è una modalità imperfetta di rapportarsi ai principi tradizionali, rispetto a quella che è propria delle discipline iniziatiche. Nell’esperienza religiosa, secondo Guénon, si realizzerebbe una conoscenza imperfetta dei principi, perché l’atto noetico subirebbe una interferenza da parte della componente sentimentale dell’uomo. Sul piano religioso infatti il divino non viene *conosciuto*, ma viene *creduto*. Poiché in Occidente secondo Guénon l’unico elemento “tradizionale” è rappresentato proprio da una tradizione religiosa, quale è il cristianesimo, è evidente che per lui in Occidente non si potrà avere una dottrina autenticamente metafisica. Tutto ciò è dovuto per lui ad una causa ben precisa, ossia al predominio nei popoli occidentali dell’elemento sentimentale su quello intellettuale.

attualità. La realtà del mondo va riconosciuta e, a dir vero, come quella del luogo istesso ove da un uomo può trarsi un Dio, dalla “terra” un “Sole”»¹⁶⁶.

Il cristianesimo nella sua irrazionalità, nel suo rappresentare una “insurrezione” della parte più bassa dell’uomo, sarebbe per Evola una delle principali radici del “mondo moderno”, un mondo che non sa più nulla dei principi trascendenti, in cui l’uomo è la misura di tutte le cose, ed in cui sempre più prevale l’instabilità degli istinti e delle passioni umane¹⁶⁷. Sempre in *Imperialismo pagano* Evola sostiene la tesi, veramente impegnativa, per cui al fondo della scienza moderna, del moderno attivismo (*faustismo*), della tecnica moderna, e del moderno spirito democratico, si celerebbe proprio la dottrina cristiana¹⁶⁸. Il cristianesimo, infatti, dice Evola, con il suo dualismo radicale, “despiritualizzando” il mondo avrebbe aperto la strada a quella visione materialistica che sta alla base tanto della scienza, quanto della tecnica moderna. Il messianismo cristiano, invece, con la sua attesa della “fine dei tempi”, nel momento in cui questa fine non giunge, avrebbe prodotto quei sentimenti di ansia, di angoscia, di perenne inquietudine, che affliggono in modo così tipico l’uomo moderno. Lo stesso culto moderno del lavoro, cui si è finito per attribuire un valore “morale”, avrebbe secondo lui una radice cristiana. Infine è nell’*ecclesia* delle prime comunità cristiane che andrebbero ricercate per Evola le radici della moderna ideologia democratica, per cui lo Stato moderno non sarebbe altro che una sua versione secolarizzata¹⁶⁹.

Questo giudizio perentorio con il tempo verrà attenuato, per cui il cristianesimo non verrà più individuato come unico responsabile di tutti i mali dell’età moderna. La diffusione del cristianesimo in Europa verrà infatti inquadrata da Evola nel contesto più ampio di una legge generale di decadenza che essenzialmente consiste in un progressivo “oscuramento del divino”¹⁷⁰. Il dualismo cristiano, il suo porsi in un modo esclusivamente

¹⁶⁶ *Ivi.*, p. 145.

¹⁶⁷ La radice cristiana della modernità è stata sostenuta nel Novecento anche da Ernst Troeltsch. Già prima di lui però questa tesi era implicita nelle analisi di Hegel, che aveva chiaramente individuato gli elementi di novità apportati dal cristianesimo, elementi che poi influiranno in modo decisivo sullo sviluppo della civiltà occidentale, e quindi sulla nascita dell’epoca moderna. Recentemente la tesi della radice cristiana della modernità è stata ripresa da Alain De Benoist, il quale ha tra l’altro rivendicato la possibilità di essere oggi “pagani” (cfr. *Comment peut-on être païen?*, Paris 1981). Di radici “ebraiche” del moderno ha invece parlato Sergio Quinzio (cfr. *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990), il quale ha sostenuto che è nell’ebraismo che bisogna individuare quel fattore decisivo che ha determinato il passaggio dalla *sacralità* del cosmo degli antichi alla *profanità* della storia dei moderni.

¹⁶⁸ Evola, *Imperialismo* cit., cap. 4, pp. 105-128.

¹⁶⁹ *Ivi.*, pp. 205-207.

¹⁷⁰ Interessante è l’analogia non solo terminologica, ma anche nello spirito, di queste parole di Evola se confrontate con quelle di Heidegger, il quale dice, nella sua *Introduzione alla metafisica*, che: «un oscuramento del mondo si verifica sulla terra e intorno ad essa. Gli avvenimenti

sentimentale nei confronti del divino, non sarà allora altro che un episodio, una tappa in questo percorso di allontanamento progressivo degli uomini dalla spiritualità primordiale¹⁷¹.

L'idea della radice cristiana della modernità è stata recentemente sostenuta da Louis Dumont, il quale ha visto nel rapporto, tipico del cristianesimo, del singolo fedele con Dio, la nascita di quell'idea di "individuo", inteso come entità autosufficiente, che è assolutamente centrale e decisiva nella mentalità moderna¹⁷². L'idea cristiana di individuo, dice Dumont, è nuova rispetto al contesto mentale greco, perché in esso ad essere autosufficiente è soltanto la *polis* e non i singoli individui. Ciò lo ha spinto a retrodatare l'inizio della modernità proprio alla comparsa del cristianesimo¹⁷³. Questi rilievi sono particolarmente importanti ai fini del nostro discorso, perché chiariscono la portata della "svolta" evoliana, che coincide proprio, come vedremo più avanti, con l'abbandono della prospettiva individualistica, ed "umanistica", in cui nelle opere giovanili si era mosso.

Per Evola, in conclusione, dunque, come per Nietzsche del resto, il cristianesimo è una religione "troppo umana"¹⁷⁴. Con esso alla religiosità greco-romana, "pagana", fatta di forza e luminosità, tesa a celebrare il mondo nella sua bellezza e nel suo ordine immanente, si sostituisce la religione dell'anima implorante, che è consapevole della propria peccaminosità ed indegnità, che elimina la differenza fra gli uomini, ed elegge l'amore a supremo principio morale. Perciò Evola concorda senz'altro con Nietzsche quando questi annuncia la "morte di Dio", ma questo evento epocale non vuol dire per lui il definitivo venir meno della dimensione della trascendenza, e del sacro, ma soltanto la fine di un modo teistico di concepire il divino, e in modo particolare la fine del modo in cui il cristianesimo ha pensato il divino¹⁷⁵. A "morire" è perciò per Evola soltanto il Dio della morale, quale principio provvidenziale che si preoccupa di punire o premiare i comportamenti degli uomini, ossia il Dio "troppo umano" del cristianesimo. Questa "morte" non è per lui una fine,

essenziali che concernono questo oscuramento sono: la fuga degli dèi, la distruzione della terra, la massificazione dell'uomo, il prevalere della mediocrità» (*Introduzione alla metafisica* cit., p. 55).

¹⁷¹ Viene in mente, a proposito, quella storia del nichilismo che Nietzsche tratteggia nel suo *Crepuscolo degli idoli* (cfr. *Crepuscolo degli idoli*, Milano 2007, pp. 46-47). Su ciò cfr. F. Volpi, *Il nichilismo* cit., pp. 46-47.

¹⁷² Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Milano 1993, p. 47.

¹⁷³ *Ivi.*, p. 61.

¹⁷⁴ Per Evola con l'avvento del cristianesimo «Dio non fu più il simbolo di una essenza priva di passione e di mutamento che crea distanza rispetto a tutto ciò che è soltanto umano». Con esso infatti «al primo piano stette piuttosto una figura che nella sua passione riprende e afferma in termini esclusivistici il motivo pelasgico-dionisiaco degli dei sacrificati, degli dei che muoiono e risorgono all'ombra delle Grandi Madri» (*Rivolta* cit., p. 325).

¹⁷⁵ Cfr. Evola, *Cavalcare la tigre* cit., pp. 57-61.

ma piuttosto un inizio, il presupposto necessario per l'apertura di uno spazio finalmente liberato dai giudizi morali, in cui riannodare i legami con la dimensione del divino, che è concepito da Evola sostanzialmente come campo di forze, che sono al di là del bene e del male, e che si tratta di *conoscere* lucidamente, per cui nessun atteggiamento *sentimentale* ha valore. Forze divine, *numina*, che l'uomo può dominare e trarre a proprio vantaggio, se soltanto saprà assumere rispetto ad esse un atteggiamento di *virilità spirituale*¹⁷⁶.

2.1- Tempo cristiano e tempo pagano

Un altro aspetto del cristianesimo, strettamente legato all'idea di creazione del mondo dal nulla, e che ha esercitato un influsso decisivo nella formazione della mentalità moderna, è la sua concezione lineare del tempo. Nella dottrina cristiana si pensa che il tempo abbia avuto inizio con la creazione del mondo e di qui esso si svilupperebbe linearmente fino alla fine del mondo. Il tempo perciò avrebbe una *direzione* ed un *senso* ben precisi. Ora è noto come questa idea, originariamente nata in un contesto religioso, abbia subito un processo di "secolarizzazione" che l'ha portata a trasformarsi nella moderna ideologia del progresso. In particolare è stato mostrato come molte moderne teorie storiciste siano state influenzate dalle idee di Gioacchino da Fiore e dalla sua teoria dei "Tre Regni"¹⁷⁷. Evola critica in modo deciso l'idea di progresso perché la ritiene logicamente assurda. È impossibile, dice Evola, che dal "meno" provenga il "più", che da un *meno* di ordine provenga un *più* di ordine. L'unica cosa che è invece pensabile per lui è che dal *più* discenda il *meno*, per cui non comporta alcun problema logico pensare la *decadenza*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Evola, *Rivolta* cit., pp. 87-92.

¹⁷⁷ Su ciò K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Milano 2004, cap. 13, pp. 169-183.

¹⁷⁸ Evola si preoccupa anche di criticare la variante darwinista dell'ideologia progressista. Anche il darwinismo difatti si basa sull'idea che da un *meno* di organizzazione ed anzi da una totale assenza di organizzazione, quale è la situazione del cosiddetto "brodo chimico" primordiale, si sarebbero sviluppate, in modo del tutto casuale, forme di vita sempre *più* organizzate (cfr. Evola, *Metafisica del sesso* cit., pp. 33-34). Sullo stesso fondamento logico riposa, come Evola rileverà, la moderna ideologia democratica, in cui si sostiene la tesi per cui la massa degli individui, a prescindere dalle loro qualità spirituali, sarebbe in grado di fare di più e di meglio rispetto ad una *élite* qualificata.

Evola sostiene, riallacciandosi alla lezione di Nietzsche, che una concezione lineare del tempo, comunque intesa, e quindi sia nella sua versione originale cristiana, che nella sua versione secolarizzata moderna, porta inevitabilmente ad esiti nichilistici, perché ciascun istante di cui questa temporalità si compone, in quanto è altro rispetto al fine ultimo cui l'intero processo tende, è sottoposto con ciò stesso ad una radicale *svalutazione*. Soltanto la fine ha un significato forte, tutto il resto sussiste allo stato di semplice mezzo in vista di questa fine. L'unico modo per evitare questi esiti nichilistici è, per Evola come per Nietzsche, quello di passare da una concezione lineare ad una concezione *circolare* del tempo, quale era del resto quella delle culture antiche, o, direbbe Evola, delle culture "tradizionali"¹⁷⁹. Ma se per Nietzsche l'"eterno ritorno" non è altro che una "prova di forza" per la volontà, per cui esso risulta essere "l'idea più terrificante", per Evola, invece, questa dottrina non è qualcosa che bisogna "volere", ma è qualcosa che è in senso forte. Come ha ben dimostrato Karl Löwith, la riproposizione nietzschiana della dottrina pagana dei cicli cosmici risulta fatalmente condizionata dall'influenza del cristianesimo. In essa infatti c'è una preoccupazione per il futuro ed una importanza della volontà, che è del tutto assente nella mentalità antica¹⁸⁰. Il tentativo di Evola è invece quello di recuperare effettivamente la concezione arcaica, "pagana", del tempo, basato evidentemente sul presupposto che sia possibile una totale liquidazione dell'esperienza cristiana del tempo, come qualcosa di falso ed inconsistente.

Per Evola se il tempo in epoca moderna viene considerato come qualcosa di omogeneo e che quindi è suscettibile di una misurazione quantitativa, nelle civiltà "tradizionali", "pagane", esso veniva concepito invece come qualcosa di qualitativo, che si frattura in cicli e che è scandito da ritmi precisi¹⁸¹. Ciò significa che ciascun istante di questa temporalità ha un preciso *significato*, in quanto intrattiene, rispetto agli altri istanti che lo hanno preceduto e rispetto a quelli che lo seguiranno, precisi rapporti. Ogni ciclo rappresenta una *totalità* in sé conclusa, per cui ciascun istante della temporalità del ciclo ha, in base alla sua posizione, un significato diverso. Da ciò deriva l'imparagonabilità di stessi intervalli di tempo misurati in momenti diversi e considerati soltanto da un punto di vista quantitativo. L'importanza, ricorrente nelle tradizioni di vari popoli, dei simboli numerici testimonia per Evola proprio l'operatività di questa concezione "qualitativa" del tempo, in quanto i numeri, quali il tre, il sette, il dodici,

¹⁷⁹ Per un confronto con la analoga dottrina del tempo di Guénon cfr. *Il regno della quantità* cit., cap. 5, pp. 43-48.

¹⁸⁰ Löwith, *L'interpretazione nietzschiana della teoria dell'eterno ritorno*, in Id., *Significato e fine della storia* cit., pp. 243-254.

¹⁸¹ Evola, *Rivolta* cit., pp. 187-192.

stanno ad indicare, non tanto delle quantità omogenee, quanto piuttosto delle strutture, degli elementi di ritmo. Ciascun ciclo poi, dice Evola, può avere una durata variabile in quanto il suo compimento dipende dal raggiungimento di tutti i momenti necessari al suo completamento strutturale. Su questa base è possibile per Evola comprendere anche il significato della distinzione fra “tempi propizi” e “non propizi”.

In questo senso mi pare che piuttosto che con Nietzsche sia più utile confrontare il pensiero di Evola, con quello di Mircea Eliade. Nel suo *Il mito dell'eterno ritorno* l'autore rumeno ha sostenuto come sia tipica dell'“uomo arcaico” la tendenza a “bruciare” senza residui la storia, cioè l'insieme dei fatti individuali e irripetibili, onde risolvere il tempo in una sorta di “eterno presente”¹⁸². Per contrastare la contingenza degli eventi storici, i popoli arcaici, dice Eliade, si affidavano a processi di “rigenerazione” del tempo. Tali processi potevano avvenire o in momenti ben precisi, come nelle feste del calendario, oppure in modo contingente tramite un rito o mediante la ripetizione di una specifica azione archetipale, ossia una azione che si richiama ad un modello eterno.

Si pone però a questo punto un problema. Come conciliare una visione ciclica del tempo, con l'interpretazione evoliana della storia occidentale come decadenza? Se per Evola la storia dell'Occidente non è altro che un progressivo oscuramento del divino e dello spirituale, mentre in primo piano emergerebbe sempre più ciò che è materiale e quantitativo, cosa ci sarebbe di ciclico in tutto questo? L'idea di decadenza infatti sembrerebbe perfettamente speculare, sebbene in senso negativo, rispetto a quella moderna di progresso.

Per cercare di spiegare questa apparente incongruenza è necessario fare riferimento alla dottrina evoliana delle “quattro età”¹⁸³. Secondo questa dottrina, che, per Evola è rintracciabile tanto nella cultura occidentale, ad esempio in Esiodo, quanto nelle culture orientali, come ad esempio nella dottrina indù dei quattro *yuga*, il tempo seguirebbe un andamento ciclico che si scandirebbe in quattro fasi successive. Se nella prima età, la cosiddetta “età dell'oro”, la presenza del divino risplende nel mondo, con la seconda età, l'“età dell'argento”, la comunicazione con il divino si fa più difficile ed avviene principalmente in forme indirette, per il tramite della mediazione sacerdotale. A questa età segue poi quella del “bronzo”. Infine si arriva all'ultima età, l'“età del ferro”, che è quella in cui secondo Evola stiamo attualmente vivendo, e che sarebbe iniziata a partire dai cosiddetti “tempi storici”. Nell'“età del ferro” il divino sembra aver abbandonato definitivamente il mondo. Raggiunto questo limite estremo, però, il

¹⁸² Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* cit..

¹⁸³ Evola, *Rivolta* cit., parte II, cap. 1, pp. 219-224.

processo non può più spingersi oltre per cui non v'è che da attendere un "nuovo inizio". Per Evola, pertanto, nel corso del tempo si svolge un processo di decadenza che ha un suo andamento lineare, ma tale linearità non si sviluppa indefinitamente, perché, giunta ad una fase acuta, il tempo si "azzera", per così dire, e si ritorna ad un nuovo inizio, ad una nuova età dell'oro.

È evidente la parentela di queste idee con quelle espresse da Oswald Spengler nel suo *Il tramonto dell'Occidente*, un'opera importantissima per Evola, tanto che egli ne curerà personalmente una traduzione in italiano. In tale opera Spengler paragona la vita delle civiltà a quella degli organismi, per cui le civiltà, come gli organismi, attraverserebbero diverse "età". Esse sarebbero fundamentalmente quattro: infanzia, giovinezza, maturità e vecchiaia. Raggiunta l'ultima "età" la civiltà, per così dire, si irrigidisce, così come si irrigidisce un corpo invecchiato, e diviene così "Civilizzazione"¹⁸⁴, fino a che non sopraggiunge la morte e si apre quindi lo spazio per l'istaurarsi di un nuovo ciclo. È questo per Spengler un destino inevitabile a cui le civiltà, come gli individui, sono consegnati.

In conclusione per Evola nella storia non si produce mai alcun tipo di "novità". Il mondo nel suo complesso, o meglio, le possibilità a cui il mondo può andare incontro, sono sempre le stesse. Ciò che cambia è solo il rapporto fra le forze in campo, il dosaggio relativo di una componente rispetto ad un'altra, oppure ciò che arriva o meno a manifestarsi, passando dallo stato di potenza a quello di atto. Da ciò segue l'importante conseguenza per cui il divino non potrà mai venire definitivamente meno, mentre l'unica cosa che può accadere è che esso venga "oscurato" momentaneamente. La modernità, come trionfo della secolarizzazione, come espulsione del divino dal mondo, non può quindi essere per lui che una mera illusione, una parentesi inconsistente ed effimera.

Visto sotto un'altra angolatura lo stesso problema si ripresenta quando si rifletta sul rapporto fra civiltà arcaiche, "tradizionali", e storia. Come e perché da civiltà di tipo tradizionale si passa a civiltà di tipo diverso come quella moderna? Se questo passaggio si dà e si dà per Evola in maniera necessaria, allora vuol dire che i germi della decadenza devono pur essere presenti, in una qualche misura, anche all'interno delle civiltà tradizionali. E difatti per Evola è proprio così. Le civiltà tradizionali sono fondate secondo lui su un rapporto dialettico fra principi opposti, per cui è il prevalere ora dell'uno, ora dell'altro a spiegare le diverse fasi, ascendenti o discendenti, cui esse vanno incontro.

Questo discorso risulta tuttavia complicato dal fatto che Evola contempla, a fianco di questo processo generale di decadenza, anche la

¹⁸⁴ Cfr. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* cit., p. 57.

possibilità che in determinati momenti della storia si possa ritornare alla purezza originaria. È ciò che avviene per lui nelle cosiddette “età degli eroi”¹⁸⁵. “Eroica” è, ad esempio, per Evola la restaurazione imperiale realizzatasi in epoca medievale, dopo che la diffusione del cristianesimo in Europa aveva prodotto una “sincope della tradizione occidentale”. “Eroico”, forse fu questa l’opinione di Evola, fu il tentativo operato dal fascismo e dal nazismo di riportare in auge, in un’epoca materialista e democratica, simboli di un passato glorioso¹⁸⁶.

L’importanza di questa idea dimostrerebbe come Evola neghi che le vicende degli uomini si svolgano entro un destino che è fisso ed immutabile. Del resto se Evola fosse stato convinto di questo non avrebbe dovuto nemmeno tentare di influire sul corso della storia. Al limite non avrebbe dovuto nemmeno pubblicare nulla. E invece Evola pubblicò e pubblicò moltissimo. Non solo opere monografiche, ma anche una incredibile quantità di articoli. E poi tenne conferenze, intrecciò rapporti con capi politici come Farinacci e Bottai, cercò di farsi notare da personalità della cultura ufficiale come Gentile ed ebbe incontri perfino con Mussolini¹⁸⁷. Di più, la sua azione culturale e politica in senso lato non si limitò solo all’Italia, ma si estese anche alla Germania, innanzi tutto, ma poi anche all’Austria e alla Romania. Evola non negò mai la libertà dell’uomo e la sua azione di animatore culturale si basa proprio su questa convinzione di fondo. Come il sacro ed il divino anche la Tradizione è per lui qualcosa di sempre presente. È una possibilità che non scompare mai del tutto, anche se è possibile che venga fortemente oscurata e che si interrompa nella sua dimensione “visibile”. In ogni punto della storia è dato all’uomo, che del sacro e del divino in una qualche misura partecipa, riattivare la comunicazione con questa dimensione trascendente¹⁸⁸.

La decadenza di cui parla Evola è pertanto qualcosa di diverso dalla decadenza di cui parlano coloro che partono da una concezione lineare della storia, come ad esempio i “Controrivoluzionari”. Sono loro per Evola a dover affrontare le maggiori difficoltà, perché devono spiegare come mai si passi da uno stadio di purezza assoluta, incontaminata, quale è quella del

¹⁸⁵ Evola, *Rivolta* cit., pp. 267-270

¹⁸⁶ Del resto altrimenti non si spiegherebbe l’impegno che Evola ha profuso in direzione di una “rettificazione in senso tradizionale” del fascismo e del nazismo. Per un giudizio articolato su questi due regimi cfr. J. Evola, *Il fascismo visto dalla Destra. Note sul Terzo Reich*, Volpe, Roma 1970.

¹⁸⁷ Cfr. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., p.

¹⁸⁸ Analogie si possono rintracciare fra l’idea di Tradizione e la concezione della storia così come è stata esposta da Nietzsche nel suo *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*. In tale saggio la storia non viene intesa da Nietzsche come processo irreversibile, né lo studio della storia viene considerato questione di mera erudizione, ma rapporto vitale con un passato che è sempre riattualizzabile.

“paradiso terrestre”, a uno stato decaduto, in cui si dà inizio alla “storia” propriamente detta. Se nel “paradiso terrestre”, dice Evola, l’uomo è in una condizione di perfezione, di immortalità, e di bontà assoluta, allora il peccato originale, se non si vuol ricorrere ad un principio indipendente responsabile del male, è letteralmente inconcepibile. Se Dio è onnipotente ed è assolutamente buono, diventa difficile pensare in quale modo nel mondo, che da questo Dio è stato creato, si possa generare il male.

Il discorso evoliano mira dunque ad un superamento dello storicismo¹⁸⁹, superamento che consente di riaprire un dialogo con epoche precedenti alla nostra, addirittura con epoche preistoriche. Se infatti qualcosa come il progresso non esiste, se non esiste la storia come processo irreversibile che modifica in modo sostanziale l’uomo e la sua natura, allora diventa possibile rapportarsi con il pensiero di autori che si collocano temporalmente prima dell’epoca moderna, e trovare in esso risposte ai problemi posti dall’attualità¹⁹⁰.

3 – Gli errori della scienza moderna

Nelle opere della maturità vengono ripresi una serie di motivi critici nei confronti delle moderne discipline scientifiche, che erano già stati espressi nelle opere giovanili, anche se se ne aggiungono di nuovi e con ciò il quadro critico complessivo si chiarisce e risulta maggiormente consequenziale¹⁹¹.

Evola non può considerare la scienza moderna una conoscenza autentica innanzi tutto perché i suoi dati di partenza sono le sole esperienze dei sensi, per cui si prescinde completamente da tutta la gamma di esperienze “soprasensibili” che già nel periodo giovanile avevano attratto la sua attenzione. Il secondo errore fondamentale della scienza moderna

¹⁸⁹ Ad esempio cfr. Evola, *Gli uomini e le rovine* cit., pp. 123-126.

¹⁹⁰ In questo senso il percorso di Evola, pur nelle mille differenze che lo separano da questo autore, mi pare che si muova nella stessa direzione in cui si è mosso Leo Strauss, il quale dopo aver sottoposto ad una critica radicale la concettualità politica moderna, ha rivolto il suo sguardo alla filosofia politica classica, perché convinto che in essa era possibile trovare una trattazione adeguata, “filosofica”, dei problemi politici. La posizione di Evola è diversa però da quella di Strauss perché egli guarda alle dottrine premoderne, non tanto perché in esse si riapre il problema politico, quanto piuttosto perché è lì che egli trova dei “modelli” che intende applicare al presente.

¹⁹¹ Mi riferisco qui in modo particolare a *Rivolta* cit., pp. 361-362 e a *Cavalcare la tigre* cit., pp. 115-120.

consiste nell'isolare nel campo delle esperienze sensibili i soli aspetti *quantitativi*, e dunque misurabili. Il materiale che ne risulta è perciò per Evola estremamente “povero” ed “astratto”, in quanto si prescinde completamente da tutti quegli aspetti *qualitativi* dell'esperienza, che sono poi i più importanti e significativi per la vita degli uomini. Una volta ricavati in questo modo i dati di partenza, come risultato di un processo di astrazione, la scienza si accinge ad elaborare delle teorie che siano in grado di individuare delle correlazioni costanti ed esprimibili in forma matematica fra questi dati. In tale opera di “costruzione” la scienza si avvale sostanzialmente dello strumento della ragione calcolante.

Limitando il suo campo di indagine ai corpi nello spazio e nel tempo, considerati nei loro aspetti esclusivamente quantitativi, la scienza moderna è condannata per Evola a non riuscire mai a dare una spiegazione effettiva dei fenomeni, perché essa, muovendosi esclusivamente su di un piano “materiale” e “fisico”, si occupa di un livello di realtà in cui si danno esclusivamente effetti, mentre le vere cause si trovano in altri livelli di realtà, più spirituali, che sono oggetto di forme diverse di esperienza.

Il presupposto di tutta la costruzione teorica della scienza moderna è una concezione del mondo di tipo materialista e meccanicista. La scienza moderna perciò sarebbe vera soltanto ammettendo che nel mondo non vi sia altro che materia che si comporta secondo le leggi della meccanica. Ma ciò è per Evola falso, perché il mondo è per lui, come vedremo meglio più avanti quando affronteremo la sua dottrina metafisica, composto da una pluralità di livelli di organizzazione, gerarchicamente ordinati, tra i quali il piano materiale non è altro che l'aspetto più “grezzo”, in cui si manifestano gli echi lontani delle “vere” cause, che sono cause spirituali.

Del resto Evola rileva la crisi che si è sviluppata nel Novecento “internamente” al mondo della scienza e che ha messo radicalmente in discussione i presupposti su cui si fondava la fisica “classica”. Autori come Einstein e Heisenberg, dice Evola, hanno mostrato la relatività dei risultati delle scienze moderne. Ciò ha determinato un definitivo ridimensionamento delle pretese di verità delle scienze che oramai si accontentano di essere teorie “probabili”, o “utili” all'azione, ma che certamente hanno abbandonato le loro pretese di “verità”.

4 - La Tradizione

Evola, come abbiamo visto, aveva iniziato il suo percorso filosofico a partire dalla consapevolezza della crisi in cui si trova lo spirito occidentale, e si era posto sin da subito il problema del superamento di questa crisi. Nelle sue opere giovanili egli aveva tentato questa operazione fondando una nuova tavola di valori sulla base della forza della volontà individuale, e riconducendo l'intero mondo alla libera "potenza" dell'io. In questo senso la sua prospettiva si avvicinava molto a quella di Nietzsche. Nella fase matura, invece, egli non parte più dalla volontà, ma si affaccia in lui la consapevolezza che ci sia qualcosa che *trascende* la volontà individuale, qualcosa di "sovrumano" e di "divino", con cui l'uomo è chiamato a fare i conti. Si verifica perciò un definitivo abbandono di quella prospettiva "umanistica" ed "individualistica" in cui egli si era mosso fino a quel momento¹⁹². Ma per entrare positivamente in contatto con questa dimensione "divina" la filosofia, come visto, si dimostra "insufficiente", la religione "inadeguata", mentre la scienza moderna è un puro e semplice "errore". È necessario perciò per Evola ricorrere ad una forma di conoscenza diversa, ad una *sapienza* che ha essenzialmente un carattere "sovrazionale".

In questo cambio di prospettiva radicale, in questa vera e propria "svolta", fondamentale è per Evola, come detto, l'incontro con il pensiero di René Guénon¹⁹³, esponente di spicco del "tradizionalismo" francese

¹⁹² È interessante notare come anche Heidegger, pressoché in quegli stessi anni, abbia abbandonato la prospettiva "umanistica". Nel corso del semestre estivo del 1935, tenuto presso l'Università di Friburgo, Heidegger afferma: «Non sussiste alcun motivo perché, per entro all'essente nella sua totalità, si debba porre in primo piano quell'essente chiamato uomo, alla cui specie noi stessi per caso apparteniamo» (cfr. *Introduzione alla metafisica* cit., p. 16). L'uomo non è per Heidegger "la misura di tutte le cose", ma anch'esso deve essere inquadrato a partire da qualcosa di più ampio, che non è altri che l'essere (cfr. *ivi.*, p. 147).

¹⁹³ René Guénon nacque in Francia a Blois il 15 novembre 1886, e morì in Egitto al Cairo il 7 gennaio 1951. Iniziò l'esposizione delle sue dottrine nel mensile *La Gnose*, da lui fondato nel 1909, mentre pubblicò le sue opere maggiori a partire dal 1921. Visse a Parigi fino al 1930, anno in cui si trasferì in Egitto dove rimase fino alla morte. Egli dedicò la maggior parte delle sue opere allo studio delle dottrine orientali. Tra queste due sono particolarmente importanti: *Introduction générale à l'études des doctrines hindoues*, Vêga/La Maisnie, Paris 1921, (tr. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu, Adelphi, Milano, 2005*) e *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Paris 1925, (tr. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta, Milano 1992*). In *L'Erreur spirite*, Paris 1923, (tr. it. *Errore dello spiritismo, Milano 1974*) e in *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris 1921, Guénon sottopone invece ad una critica radicale lo spiritismo e il teosofismo moderni, discipline che, a suo giudizio, sono responsabili di una radicale "falsificazione" delle dottrine orientali. Una critica complessiva della civiltà occidentale moderna è contenuta in altre due opere fondamentali: *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1927, (tr. it. con introduzione di Julius Evola, *La crisi del mondo moderno, Mediterranee, Roma 1972*) e *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris 1945, (tr. it. *Il Regno della*

novecentesco, che Evola conobbe grazie alla segnalazione di un suo amico, Arturo Reghini¹⁹⁴.

L'idea che sta alla base del pensiero di Guénon è che esista una "Tradizione primordiale" unica di carattere divino da cui deriverebbero, per adattamento alle diverse condizionalità storiche e ai differenti caratteri dei vari popoli, una varietà di tradizioni derivate e secondarie. "Tradizione" vuol dire per Guénon fondamentalmente *trasmissione* della conoscenza dei principi divini e sovrumani, conoscenza che di solito è affidata ad una *élite* intellettuale, attorno alla quale si struttura tutto l'ordine sociale delle "civiltà tradizionali". Evola fa propria questa idea, ma anziché di principi da conoscere, parla di "stati dell'essere da realizzare"¹⁹⁵.

Quantità e i Segni dei Tempi, Adelphi, Milano 2001). Di argomento in una qualche misura politico sono invece *Le Roi du Monde*, Paris 1927, (tr. it. *Il re del mondo*, Adelphi, Milano 2003) ed *Autorità spirituelle et pouvoir temporel*, Paris 1929, (tr. it., *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano 1972). Infine meritano di essere ricordati anche *Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1931, (tr. it. *Il Simbolismo della croce*, Torino 1964); *Les états multiples de l'être*, Paris 1931 (tr. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano 2003); *Aperçus sur l'Initiation*, Paris 1946, (tr. it. *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano 2005); e *La Grande Triade*, Paris 1946, (tr. it. *La Grande Triade*, Milano 1980).

Oltre ad Evola un altro "discepolo" italiano di Guénon, fu Guido De Giorgio, di cui Evola fu amico ed estimatore. De Giorgio collaborò con Evola partecipando alle attività del «Guppo di Ur», che Evola stesso diresse, e pubblicando saggi su «Diorama filosofico», la rubrica che Evola tenne per molti anni su *Regime Fascista*. Di De Giorgio è stata pubblicata postuma *La tradizione romana*. Per quanto riguarda invece gli allievi francesi di Guénon, è necessario menzionare almeno Schoun, di cui è opportuno ricordare le opere tradotte in italiano, *Unità trascendente delle religioni*, Roma 1998; *Forma e sostanza delle religioni*, Mediterranee, Roma 1984; *Sulle tracce della religione perenne*, Mediterranee, Roma 1988.

Affine alla impostazione del tradizionalismo guénoniano è l'opera di Ananda Coomaraswamy (1877-1947), di cui ricordo le opere, *Induismo e buddhismo*, Rusconi, Milano 1986; *Tempo ed eternità*, Luni, Milano 1996; *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano 1988; *Il grande brivido*, Adelphi, Milano 1987. Su questo autore cfr. G. Monastra, *Ananda K. Coomaraswamy: dall'idealismo alla Tradizione*, in «Futuro Presente», II, 3, 1993.

¹⁹⁴ Arturo Reghini (1878-1946). Fiorentino, membro della massoneria di rito scozzese, definito da Evola "serio conoscitore del mondo iniziatico". Da lui Evola dice di aver acquisito la consapevolezza della eterogeneità del sapere iniziatico rispetto a quello profano moderno e l'idea dell'esistenza di una tradizione occidentale, ed anzi specificatamente italica (pitagorismo). Esaltatore della paganism di Roma, Reghini ebbe un atteggiamento violentemente anticristiano, in quanto vedeva nel cristianesimo un culto esotico, sentimentale ed irrazionale, da "proletariato" dello spirito. Di Reghini cfr. *Paganesimo, Pitagorismo, Massoneria*, Mantinea, Furnari 1986. Su Arturo Reghini cfr. R. del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel novecento. Studio preliminare*, SeaR, Scandiano 1987; M. Rossi, *L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli anni venti. Atanòr [1924] e Ignis [1925]*, in «Storia Contemporanea», XVIII, n. 3, 1989, pp. 457-504; E. Zolla, *Arturo Reghini, pitagorista*, in «Leggere», n. 3, 1989, pp. 46-47.

¹⁹⁵ In Evola predomina rispetto a Guénon un carattere attivo, una enfasi sull'azione trasformativa, probabile eco del suo "pragmatismo" giovanile, che egli non potrà né vorrà mai abbandonare. L'importanza veramente decisiva del pensiero di Guénon per la posizione di Evola ci obbliga a riportare il giudizio, a mio avviso troppo severo, espresso da Furio Jesi che ha definito Evola un mero "rimasticatore" dell'opera di Guénon (cfr. *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, p. 100).

Il problema della tradizione nasce, in genere, quando il collante ideologico di una società entra in crisi, non è più dato per scontato, e quindi si inizia a guardare al passato per rintracciare in esso elementi che possano essere utili per cercare di recuperare l'identità e l'unità perduta¹⁹⁶. Paradossalmente con l'imporsi della modernità, che si definisce proprio a partire da un preteso affrancamento definitivo da ogni tradizione e da ogni esperienza del passato, il problema della tradizione emerge con una forza nuova e speciale. Già il romanticismo infatti, che aveva messo in discussione l'individualismo e il razionalismo moderni, si era rivolto al passato alla ricerca di una origine che permettesse di ridare senso ed unità ad un mondo che sembrava ormai assurdo e privo di scopo. Tuttavia il tradizionalismo dei romantici, ed in particolare quello dei cosiddetti "Controrivoluzionari", è qualcosa di fondamentalmente diverso dal tradizionalismo di Evola e di Guénon. Evola ha rimarcato in modo esplicito la differenza della sua posizione rispetto a quella dei "Controrivoluzionari"¹⁹⁷, in cui egli vedeva l'espressione di un atteggiamento *reazionario* anziché *tradizionalistico*. L'operazione che i "Controrivoluzionari" tentavano di fare, infatti, era quella di opporsi alla novità rappresentata dalla rivoluzione francese, cercando di ritornare a forme di vita antecedenti ad essa. Ma in questo modo essi finivano, secondo il punto di vista di Evola, per identificare la Tradizione con determinate forme storiche, confondendo così quello che è il piano dei principi con quello della loro applicazione pratica.

La Tradizione si pone infatti, sia per Evola che per Guénon, su di un piano "ideale", che non è mai traducibile senza residui in quello storico. Essa è perciò qualcosa che *trascende* ogni forma storica, per cui fossilizzarsi su determinate forme storicamente condizionate vorrebbe dire per Evola *tradire*, nel vero senso della parola, la Tradizione. «La tradizione – dice Evola – è, nella sua essenza, qualcosa di metastorico e, in pari tempo, di dinamico: è una forza generale ordinatrice in funzione di principi aventi il crisma di una superiore legittimità (...) forza la quale agisce lungo le generazioni, in continuità di spirito e di ispirazione, attraverso istituzioni,

¹⁹⁶ Sul tradizionalismo cfr. L. Bazzicalupo, voce «Tradizione/Tradizionalismo» in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di C. Galli e R. Esposito, in cui si fa cenno, come esponenti del tradizionalismo novecentesco, ad Evola ed a Spengler, e A. Cavalli, voce «Tradizione» in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Enciclopedia Treccani, Roma 1998. Sulla tradizione vedi anche M. Veneziani, *Elogio della tradizione* e E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*.

¹⁹⁷ Per un giudizio di Evola su due importanti esponenti "controrivoluzionari" come Donoso Cortés e Joseph De Maistre cfr. J. Evola, *Donoso Cortés e Joseph De Maistre* in Id., *Ricognizioni-uomini e problemi* (1974), Roma 1985. Sul carattere "moderno" della proposta filosofico politica controrivoluzionaria si è espresso Sandro Chignola nel suo saggio, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 333-335. Sui controrivoluzionari cfr. anche C. Galli, *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1980.

leggi, ordinamenti, che possono anche presentare una notevole varietà e diversità». E subito dopo denuncia come errore fatale «l'identificare o il confondere l'una o l'altra di siffatte formazioni di un passato più o meno lontano con la tradizione in sé stessa»¹⁹⁸.

A questo punto si pone un problema: se la “Tradizione” è qualcosa di trascendente, allora anche qui abbiamo a che fare con una forma di “dualismo”, che invece abbiamo visto essere uno dei principali obiettivi polemici del pensiero evoliano. A questo riguardo però dobbiamo tenere presente una precisazione che lo stesso Evola si affretta ad aggiungere. La “Tradizione” infatti, dice Evola, è sì qualcosa che si situa in una dimensione *metafisica*, superiore al piano storico, ma essa è al tempo stesso *trascendente ed immanente*: *trascendente* perché non si identifica mai completamente con nessuna forma storica, *immanente* perché la sua realizzazione avviene comunque e sempre soltanto in *questo* mondo e non in un *altro* mondo¹⁹⁹. Il compito per l’“uomo della Tradizione” non è dunque per Evola quello di imbalsamare la storia, di negarla, ma è quello di cercare di mantenere inalterati, nel divenire delle contingenze storiche, i rapporti rispetto ai principi metafisici, che sono in sé stessi immutabili ed eterni.

A questo riguardo mi sembra più utile il confronto della posizione di Evola e di Guénon con quella degli esponenti della “Rivoluzione Conservatrice” tedesca²⁰⁰. Il legame tra Evola e questi autori è del resto molto stretto ed esplicito²⁰¹. Comune ad entrambi è l’atteggiamento di

¹⁹⁸ J. Evola, *Gli uomini e le rovine* (1953), Roma 2001, p. 64. Sull’idea evoliana di “Tradizione” vedi anche Id., *Che cosa è la “Tradizione”*, in *L’Arco e la Clava* (1968), Roma 1995, pp. 223-227.

¹⁹⁹ Molto similmente si è espresso Eliade con riferimento alla esperienza del sacro. Nella esperienza ierofanica, dice Eliade, si verificherebbe una coincidenza fra *assoluto* e *relativo*, fra *essere* e *non essere*, fra *eterno* e *divenire*, coincidenza paradossale che propizierebbe per l’uomo la possibilità di una “rottura di livello ontologico” (cfr. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di Pietro Angelini, Torino 1999, p. 31).

²⁰⁰ Con questa espressione si suole indicare quella corrente culturale collocabile da un punto di vista politico a “destra”, e che si è sviluppata in area tedesca fra la Prima Guerra Mondiale e l’affermazione del nazismo. Sulla “Rivoluzione Conservatrice” cfr. A. Mohler, *Die Conservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, (tr. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932: una guida*, Napoli 1990); S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993, (tr. it. *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Roma 1995); J. Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna 1988.

²⁰¹ Questo legame è stato sottolineato in modo particolare in due saggi molto interessanti: M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Milano 1987 e P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola. Dal dadaismo alla Rivoluzione Conservatrice (1919-1940)*, Aracne, Roma 2001. Secondo Veneziani Evola sarebbe l’esponente più importante e rappresentativo di una sorta di versione italiana della “Rivoluzione Conservatrice” tedesca. Non mi pare tuttavia che il tentativo di Veneziani di rintracciare anche in Italia qualcosa di analogo alla “Rivoluzione Conservatrice”, sebbene con suoi tratti distintivi, sia molto convincente. Sul rapporto fra il pensiero di Evola e quello degli autori della “Rivoluzione Conservatrice” vedi anche: Alessandro Grossato, *Julius*

fondo nei confronti della modernità, che viene radicalmente criticata, ma con cui si riconosce la necessità di dover entrare in rapporto. Sia Evola che i “Rivoluzionari Conservatori” sono convinti che qualsiasi ipotesi reazionaria, o genericamente conservatrice, sia destinata a sicuro fallimento. Ciò che invece è necessario fare, per loro, è vivere, operare, scendere a patti con la modernità. La sfida è quella di attualizzare, di dare una forma moderna a principi che sono metastorici e metafisici. In ciò consiste l’essenza della “Rivoluzione Conservatrice” e in ciò consiste anche l’essenza dell’idea di “Tradizione” così come Evola la intende.

Il passaggio dal solipsismo e volontarismo giovanile a questo nuova prospettiva non fu però “indolore”. La difficoltà di questo mutamento di visuale è segnalata da un saggio di Evola del 1925 apparso sulla rivista «L’Idealismo Realistico», in cui questi recensisce l’opera di Guénon *L’Homme et son devenir selon le Védânta*. In esso Evola, accanto a giudizi positivi, per cui si riconosce al tradizionalista francese il merito di aver liberato il campo degli studi di orientalistica dalla superficialità dei giudizi dei vari “spiritisti” ed “occultisti”, critica Guénon tacciandolo di intellettualismo²⁰². La visione del mondo proposta nell’interpretazione guénoniana del *Védânta* è, per la sensibilità del giovane Evola, troppo rigida e bloccata, perché in essa si parla di un *cosmos* che è già tutto formato, e che non si può far altro che contemplare. Alla staticità del cosmo descritto da Guénon si accompagnerebbe poi l’assoluta trascendenza del principio da cui il cosmo deriva, ossia quell’*Atman* che è al di là di ogni forma e di ogni possibile determinazione. Da ciò deriverebbe la convinzione *védântina* che il mondo è nulla, *maya*, pura “illusione”, rispetto all’infinità del principio supremo e trascendente. Di contro a questa visione Evola, coerentemente con la sua filosofia dell’Individuo Assoluto, rivendica i diritti dell’individuo, che, a suo modo di vedere, nella prospettiva guénoniana risulta del tutto sacrificato, e del mondo nella sua concretezza, che non deve essere fuggito, ma deve essere considerato come il luogo a partire dal quale ci si può positivamente realizzare, “in-diandosi”. Ne seguirà, sempre sulle pagine di quella rivista, una polemica con Guénon, dai toni piuttosto aspri²⁰³.

Evola e la sua “Germania segreta” in AA. VV., *Julius Evola un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001, pp. 137-171 e R. Del Ponte, *Il diorama filosofico*, in M. Bernardi Guardì, M. Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre* cit., pp. 167-197.

²⁰² Cfr. J. Evola, *L’uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, in «L’Idealismo Realistico», Anno II, fasc. 21-24 (1 novembre- 15 dicembre 1925), ora in Id., *L’Idealismo Realistico* cit., pp. 87-102.

²⁰³ Cfr. *ivi.*, pp. 105-113.

4.1- Tradizione e metafisica

Se la Tradizione è, come sostiene Guénon, conoscenza dei principi primi e divini, allora essa è qualcosa di molto simile a quello che comunemente in filosofia si intende per metafisica. Per Aristotele, che pure non ha mai utilizzato questo termine, ma a cui si fa risalire per lo meno quello che poi verrà indicato come “metafisica”, la “filosofia prima” deve occuparsi proprio dello studio delle cause e dei principi primi²⁰⁴.

Ma in che modo per Evola e per Guénon è possibile tale conoscenza? Abbiamo visto come Evola fin da giovanissimo critichi il razionalismo, perché la ragione per Evola è sempre e solo *strumentale* e quindi da sola essa non può giungere a nessun tipo di conoscenza certa. Allo stesso modo, sia per Evola che per Guénon, non è un approccio valido nemmeno quello degli empiristi. I fatti empirici infatti rientrano per loro sempre nel campo degli effetti e mai delle cause, che sono sempre e solo cause spirituali. Ma neanche la strada della fede e del sentimento è per Evola percorribile e feconda, e abbiamo visto in quale modo egli abbia criticato sia le proposte degli irrazionalisti, che quelle religiose. La strada maestra resta comunque per lui quella della *esperienza* vigile e cosciente, chiara e distinta, così come per Cartesio, ma con l'importante differenza che Evola ammette, accanto all'esperienza sensibile, anche altre forme di esperienza che sono “sovrasensibili”, ma non per questo sono meno chiare e distinte. È a questo riguardo che sia Evola che Guénon indicano il ruolo fondamentale svolto nel processo conoscitivo da quella che essi chiamano la “intuizione intellettuale”.

Nella *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* Guénon definisce in modo chiaro che cosa egli intenda per metafisica²⁰⁵. La metafisica, dice Guénon, è quella disciplina che si occupa di ciò che sta al di là della fisica, con fisica intendendo il complesso delle scienze della natura. Compito precipuo della metafisica è quello di conoscere i principi universali, che in quanto tali non sono soggetti al divenire e non cambiano al cambiare dei luoghi e dei tempi. Ciò che cambia, ed è alla base dell'esistenza di una molteplicità di dottrine metafisiche, è per lui soltanto il modo della loro esposizione, oppure il grado di ignoranza o di conoscenza che i singoli individui che si applicano allo studio della metafisica hanno raggiunto. La metafisica quindi non ha per Guénon fundamentalmente storia. Le conoscenze metafisiche sono per Guénon, certe e indubitabili

²⁰⁴ Aristotele, *Metafisica*, A 1, 981 b 28-29.

²⁰⁵ Cfr. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* cit., parte II, cap. 5. Il rapporto fra Tradizione e metafisica è in Guénon strettissimo. Su questo punto cfr. P. Di Vona, *René Guénon e la metafisica*, SEAR, Borzano 1997.

perché il pensiero metafisico si avvale, come strumento conoscitivo, della “intuizione intellettuale”, che è una facoltà “sovraindividuale” e “sovrazionale” che ha il carattere della immediatezza e che quindi, eliminando il dualismo fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, non lascia spazio ad alcuna possibilità di errore. Tramite l’“intuizione intellettuale” il soggetto, infatti, è l’oggetto²⁰⁶. Uno dei pochi autori che nella culturale occidentale ha fatto riferimento a questa facoltà è stato, per Guénon, Aristotele, il quale ha parlato negli *Analitici Secondi* dell’intelletto (*nous*) come di qualcosa di “superiore alla scienza” ed ha sostenuto che “nulla è più vero dell’intelletto”.

È bene tenere presente che la metafisica di cui parla Guénon non si identifica con l’ontologia e quindi con la riflessione sull’essere. Anzi per Guénon l’ontologia è, per così dire, una branca secondaria della metafisica, il cui oggetto proprio è invece la *Possibilità universale*, che egli chiama anche *Non Essere*, e che considera *radice dell’Essere*²⁰⁷. L’oggetto proprio della metafisica è l’idea di infinito, infinito che per definizione non ammette nulla al di fuori di sé²⁰⁸. L’infinito contiene sia l’Essere che il Non Essere, laddove l’Essere è il principio di tutto ciò che è manifestato, di tutto ciò che *esiste*, mentre il Non Essere include tutte le possibilità di manifestazione. In questo senso il Non Essere è più ampio dell’Essere, in quanto include non solo ciò che è attualmente manifestato, ma anche ciò che non è attualmente manifestato, ma che ha la possibilità di manifestarsi, ed anche ciò che è immanifestabile, ossia che non è attualmente manifestato e che non ha la possibilità di manifestarsi.

Secondo Guénon la filosofia occidentale, lungo tutto l’arco della sua storia, che dai greci arriva fino a noi, non ha conosciuto, con la parziale eccezione di Aristotele e della scolastica, una autentica dottrina metafisica. Ciò sarebbe avvenuto per due ragioni precise: da un lato perché il pensiero filosofico occidentale si è spinto, al massimo, fino all’Essere, senza prendere in considerazione la cosa più importante, ossia il Non Essere in quanto radice dell’Essere; dall’altro perché la filosofia occidentale si è posta semplicemente come *teoria* e non ha compiuto il passo successivo, necessario per ogni autentica metafisica, che è quello di *realizzarsi effettivamente*²⁰⁹.

²⁰⁶ Dice Guénon: «L’intuizione intellettuale è (...) ancor più immediata dell’intuizione sensibile, perché è al di là della distinzione di soggetto e oggetto che quest’ultima conserva; essa è il veicolo della conoscenza e insieme la conoscenza stessa, e in essa il soggetto e l’oggetto si unificano e si identificano» (*Introduzione generale allo studio delle dottrine indu cit.*, p. 119).

²⁰⁷ Cfr. Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere cit.*, pp. 19-27.

²⁰⁸ *Ivi.*, p. 19.

²⁰⁹ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu cit.*, pp. 120-121.

È evidente che Evola trova nell'“intuizione intellettuale” di cui parla Guénon, quella modalità diretta ed immediata del conoscere di cui andava in cerca. Grazie ad essa il dualismo, alla base di tutto il pensiero moderno, di *soggetto* ed *oggetto*, *pensiero* ed *essere*, risulta risolto in unità. Questa via contemplativa è perciò per Evola una strada che permette di entrare in positivo contatto con l'Essere. Ma accanto a questa via, e qui sta la principale differenza con Guénon, Evola continua ad attribuire anche all'azione, a quell'azione “potente” di cui aveva parlato nelle sue opere giovanili, un pari valore “conoscitivo”²¹⁰.

Si potrebbe azzardare un paragone fra l'“intuizione intellettuale” di cui parlano Evola e Guénon, e l'“intuizione eidetica” di Husserl. In entrambe i casi si tratta infatti di partire dalla coscienza individuale, dalla esperienza che si dispiega nel suo spazio, e tramite un percorso, in cui la lucidità non deve mai venire meno, tendere alla individuazione di qualcosa di stabile, di qualcosa che è in senso forte²¹¹. Per Husserl la conoscenza delle essenze, dei principi, cui la scienza tende in un processo di approssimazione senza fine, non si ottiene a seguito di operazioni di generalizzazione, né tale conoscenza può essere confermata o contraddetta dall'esperienza²¹². Il quadro complessivo di riferimento è però completamente diverso, perché anche se Husserl condivide con Evola la convinzione che l'umanità europea stia attraversando un momento di grave crisi²¹³, ed anche se il positivismo è un nemico comune ad entrambi, tuttavia le vie indicate dai due autori, per uscire da questa crisi, sono fondamentalmente diverse. Evola si rivolge ad un sapere che è in fondo “superrazionale”, un sapere *sapientiale* piuttosto che *filosofico*. Husserl, invece, vede nella razionalità propria della filosofia lo strumento in grado di rifondare da solo una nuova umanità. Per Husserl l'istanza suprema resta la ragione che viene considerata capace di affrontare autonomamente tutti i problemi più importanti della vita degli uomini, si pongano questi sul piano

²¹⁰ Evola riconduce questa differenza ad una diversa “equazione personale”, più attiva e pratica la sua, più contemplativa quella di Guénon (cfr. Evola, *Il cammino* cit., p.). C'è da dire, tuttavia, che quando Guénon parla di intuizione intellettuale, egli si riferisce ad una modalità conoscitiva caratterizzata dal fatto che la distanza fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto viene di fatto annullata, per cui il soggetto fa tutt'uno con l'oggetto. Poiché quindi il soggetto si trasforma, in una certa misura, nell'oggetto, l'accusa di intellettualismo che Evola muove a Guénon andrebbe ridimensionata, perché anche in questo caso si tratta pur sempre di una forma di *realizzazione*.

²¹¹ Husserl, come è noto, ha sostenuto di riprendere in questo quell'esigenza di chiarezza e di assoluta certezza che era stata alla base della filosofia di Cartesio. In una nuova formulazione del dubbio cartesiano, che Husserl denomina *epoché*, egli aveva messo in discussione tutto: dai saperi sul mondo al mondo stesso. Il risultato che egli aveva ottenuto con questa operazione era qualcosa di cui non si poteva più dubitare, ossia il fatto che io penso e che dunque sono, e quindi l'esistenza della mia coscienza che pensa il mondo (cfr. *Meditazioni cartesiane*, Armando, Roma 1997).

²¹² Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari-Roma 1994.

²¹³ Cfr. Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 2002.

teoretico oppure su quello pratico²¹⁴, mentre per Evola la ragione viene sempre *dopo*, in un secondo momento, a mettere ordine ad un materiale che essa *riceve*, ma che *non è in grado di darsi autonomamente*.

Per accedere a quella “visione soprasensibile”, in cui consiste la “intuizione intellettuale”, è necessario abbandonare lo stato di coscienza “normale”, ordinaria. Per conoscere realmente è necessario, per Evola come per Guénon, sottoporsi ad un preliminare percorso di ascesi. Per illustrare le caratteristiche di questo percorso prenderemo come esempio lo yoga tantrico, disciplina di cui, come abbiamo visto nel precedente capitolo, Evola si era già occupato nel 1925, ma su cui ritornerà anche dopo la *svolta*, riscrivendo daccapo quest’opera, arricchendola con nuovi spunti che gli provengono, appunto, dalla assimilazione della categoria guénonina di “Tradizione”.

4.2- Il percorso iniziatico dello Yoga tantrico

Lo yoga è per Evola un esempio di disciplina tradizionale in grado, in quanto tale, di condurre ad una conoscenza effettiva e non illusoria. Lo yoga, in altri termini, non si lascia sviare dall’illusorietà della concettualità astratta, ma va al cuore delle cose e le coglie nella loro essenzialità²¹⁵. Esso è una parte organica della vita della civiltà indiana, civiltà che, sia per Evola che per Guénon, presenta tutti i tratti della “tradizionalità”.

Presupposto della conoscenza yogica, dice Evola, è la pratica di una serie di tecniche, che si rivolgono principalmente al corpo dell’uomo, e che hanno lo scopo di eliminare l’influenza perturbatrice che questo esercita, ostacolando così il processo conoscitivo²¹⁶. La pratica delle *âsana* (posizioni), del *prânâyâma* (controllo del respiro), e dei *raffrenamenti*, ha lo scopo di sviluppare nell’adepto un controllo assoluto sul suo corpo. Soltanto allora diventa possibile incominciare il processo meditativo (*samadhi*), che è appunto quello che consente di conoscere realmente il mondo quale esso è. Il presupposto su cui si fonda la pratica yogica è che

²¹⁴ *Ivi.*, pp. 38-39.

²¹⁵ Abbiamo visto come Evola si sia occupato dello Yoga, in particolare nella sua versione tantrica, già nell’opera del 1925 *L’uomo come potenza*. Egli poi ritornerà sull’argomento, riscrivendo praticamente per intero questa opera, in un’opera che uscirà nel 1949 con il nuovo titolo di *Lo Yoga della potenza*, ed è a questa nuova versione che qui faremo riferimento.

²¹⁶ Evola, *Lo Yoga della potenza* cit., pp. 91-114.

ciò che distrae l'uomo dalla vera conoscenza sono sia le sensazioni, sia ciò che di incontrollato perviene alla coscienza dell'uomo dal suo subcosciente. Neutralizzati i sensi e le influenze del subcosciente, l'intelletto può ora rapportarsi direttamente con gli oggetti i quali, allora e solo allora, gli appaiono nella loro vera essenza. Questa autentica *comprensione* degli oggetti non è però qualcosa di immediato, ma avviene al termine di un lungo processo di meditazione che, di grado in grado, permette la loro assimilazione e penetrazione. L'esempio della meditazione yogica sull'oggetto "fuoco", riportato da Mircea Eliade in uno dei suoi studi dedicati allo Yoga, mi sembra particolarmente illuminante in proposito: «la meditazione – dice Eliade - rivela allo yogin non solo il fenomeno della combustione e il suo senso profondo, ma in più gli permette: 1) di identificare il processo fisio-chimico che avviene nella brace, al processo di combustione che avviene nel corpo umano; 2) di identificare questo fuoco al fuoco del sole, ecc.; 3) di unificare i contenuti di tutti questi fuochi, onde ottenere una visione dell'esistenza del fuoco in quanto tale; 4) di penetrare entro tale processo cosmico, talvolta sul piano astrale (il sole), talvolta sul piano fisiologico (il corpo umano), tal'altra sul piano infinitesimale ("il seme di fuoco"); 5) di condurre i vari piani a una modalità comune, e cioè la *prakrti* in quanto "fuoco"; 6) di dominare, grazie (...) alla sospensione della respirazione (respirazione = fuoco vitale), il fuoco interno; 7) infine, grazie a una nuova "penetrazione", di estendere quel "dominio" alla brace che egli ha, in quel momento dinanzi a sé (essendo, infatti, il processo della combustione identico da un estremo all'altro dell'universo, ogni parziale dominio di tale processo conduce infallibilmente al suo "dominio" totale)»²¹⁷. Al termine di questo processo, dunque, l'oggetto è stato compreso e quindi l'uomo, che così lo ha conosciuto, ha sviluppato un potere di dominio rispetto ad esso. Poiché ne ha penetrato la natura esso può dominarlo a piacimento. Se non lo fa, se non ostenta questo potere, è soltanto perché, dice Eliade, non è interessato a farlo, in quanto non prova alcun attaccamento rispetto a quelle passioni umane che invece potrebbero avere un interesse ad utilizzare tali poteri.

Lo Yoga, sostiene Evola, permette all'uomo di distaccarsi completamente dal cosmo, ma proprio perché così l'uomo ha realizzato uno stato di completa autonomia, paradossalmente a questo stato corrisponde anche una conoscenza, una penetrazione intellettuale, e quindi una partecipazione diretta, totale, a questo mondo. L'idea di fondo è che solo distaccandosi completamente dal cosmo lo si può comprendere interamente.

In questo quadro è evidente che la separazione soggetto-oggetto viene meno, il soggetto è l'oggetto, l'uomo è il cosmo e viceversa. Lo Yoga

²¹⁷ M. Eliade, *Tecniche dello Yoga*, con prefazione di E. de Martino, Einaudi, Torino 1952, p. 84.

realizza, al termine di un preliminare percorso di ascesi, quel conoscere che è “essere e potere ad un tempo”, di cui Evola era andato in cerca fin dalle sue prime opere e di cui aveva rilevato l’eterogeneità rispetto al sapere moderno, filosofico e scientifico. Questo aspetto di identificazione e di dominio sul mondo è particolarmente evidente per Evola nella variante tantrica dello Yoga, in cui si attua una critica al *Védânta*, un altro importantissimo sistema “metafisico” indiano, che invece insiste maggiormente sulla necessità che l’uomo si distacchi completamente dal mondo. In questo senso Evola è convinto che il tantrismo possa dire ancora qualcosa all’uomo occidentale contemporaneo, quest’uomo che non crede più nella religione tradizionale, che è deluso dall’astrattezza e dalla vuota universalità dei moderni “sistemi” filosofici, e che sente agire in sé una forte tendenza alla affermazione²¹⁸.

Lo Yoga indiano è quindi, al tempo stesso, un percorso di conoscenza, che permette all’uomo di liberarsi dalla “ignoranza”, e un percorso di “liberazione”, che permette un rinnovato rapporto dell’uomo con il mondo. È proprio l’“ignoranza” l’elemento, che nella tradizione indiana nel suo complesso, viene considerato come il responsabile della falsa idea, che l’uomo comune ha, dell’esistenza di un mondo materiale come qualcosa di distinto. Dissipando l’“ignoranza” l’uomo riconosce che il mondo, e sé stesso in quanto parte del mondo, non sono altro che manifestazioni varie dell’unico principio universale. Tale consapevolezza libera l’uomo, svincolandolo dalla legge *karmica* dei condizionamenti, dalla ferrea legge di causa ed effetto.

L’idea peculiare che sta alla base della variante tantrica dello yoga è che tramite il *fruimento* del mondo, tramite l’*esperienza identificativa* con esso, sia possibile conseguire la liberazione da esso²¹⁹. Mentre lo Yoga classico, infatti, rileva Evola, cerca la liberazione attraverso un sistematico distacco dal mondo, che può essere conseguito grazie ad esercizi di concentrazione che inibiscono l’influenza dei sensi, attraverso la pratica delle posizioni yogiche, che inibiscono la naturale mobilità del corpo dell’uomo, oppure attraverso l’astinenza sessuale e la vita eremitica, lo yoga tantrico prescrive l’uso delle cose del mondo, il loro godimento, nella convinzione che in questo modo, che normalmente condurrebbe ad una identificazione estrovertita con esso, e che quindi finirebbe per incatenare ancor di più l’uomo al mondo esterno, sia paradossalmente possibile raggiungere la *liberazione* dal mondo. Questo sarà possibile però soltanto se l’uomo, pur vivendo l’esperienza in tutta la sua intensità, riesce comunque a mantenere l’attenzione vigile e non si lascia sopraffare.

²¹⁸ Evola, *Lo Yoga della potenza* cit., pp. 215-219.

²¹⁹ *Ivi.* pp. 139-164.

Il percorso yogico non è perciò un percorso di conoscenza così come intende comunemente la conoscenza un occidentale moderno, e quindi come attività esclusivamente intellettuale, ma è un processo più ampio che coinvolge l'uomo in tutte le sue componenti, e quindi anche in quelle affettive, emotive, sensoriali, fisiche. Questo percorso comporta una trasformazione della coscienza e quindi un passaggio verso stati di coscienza sempre più profondi, ai quali corrispondono esperienze di livelli sempre più profondi del mondo. Se alla coscienza comune, sostiene il tantrismo, corrisponde l'esperienza dei corpi nel loro aspetto materiale, alla coscienza nello stato di "sonno con sogni" corrisponde un altro aspetto della realtà. Più in là c'è poi la coscienza nello stato di "sonno senza sogni" ed infine c'è la coscienza "catalettica", a cui corrisponde l'esperienza della "realtà come sé". Arrivati a questo punto culminante ogni alterità scompare e ciò che resta è soltanto uno stato di "identità suprema". Soltanto trasformandosi, agendo su sé stessi, si può raggiungere questo apice della conoscenza, solo a partire dal quale è possibile per Evola la vera libertà.

Ora se qui abbiamo scelto lo Yoga per mostrare un tipo di disciplina che Evola considera valida al fine di una conoscenza effettiva del mondo, dobbiamo tenere presente che egli prende in considerazione anche altre discipline che hanno queste stesse caratteristiche, quali l'ermetismo²²⁰, il buddismo²²¹, il taoismo, o le religioni dei Misteri. Quasi tutti i popoli, per Evola, hanno conosciuto delle discipline che permettono all'uomo di ascendere verso stati superiori dell'essere, fino al raggiungimento di una condizione divina, giunti alla quale il mondo cessa di essere qualcosa di oscuro ed enigmatico per diventare trasparente e chiaro.

²²⁰ Cfr. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Roma 2002.

²²¹ Id., *La dottrina del risveglio* (1943), Roma 1995.

5 - La metafisica evoliana

Grazie all'uso della intuizione intellettuale, e grazie al riferimento a dottrine del passato che di questo strumento si erano servite, e quindi al riferimento a dottrine "tradizionali", sia Guénon che Evola sviluppano una visione metafisica complessiva del mondo, preoccupandosi di stabilire il posto che l'uomo occupa in questo contesto.

La dottrina metafisica evoliana è formulata, a mio modo di vedere, nel modo più chiaro e compiuto nell'opera del 1958 *Metafisica del sesso*²²². In tale opera Evola si preoccupa di dare una spiegazione metafisica dei fenomeni sessuali, e chiarisce che i principi di cui parla, non sono concetti astratti, né "ideali" più o meno immaginari cui si tratta di tendere romanticamente, ma che si tratta di principi reali, *arcai*. Evola utilizza qui il termine "metafisica" nel senso classico di ricerca dei principi primi e di indagine su ciò che si colloca al di là del piano fisico²²³.

Prima di occuparci di questa opera è bene però soffermarsi sul tipo di materiale che Evola prende in considerazione per ricavare da esso i principi metafisici di cui va in cerca. Se infatti una via di accesso ai principi è quella, appena descritta, della intuizione intellettuale, che si percorre a partire dall'esperienza individuale, poi queste "visioni" immediate sono suscettibili di essere trasmesse agli altri servendosi del linguaggio. Un linguaggio però che non è quello concettuale della filosofia, ma che è quello

²²² In questa opera Evola contesta l'interpretazione, corrente nelle opere dei moderni storici delle religioni, che spiega l'utilizzo di una simbologia di tipo sessuale, come un segno di un tentativo di antropomorfizzazione del mondo. Evola ribalta questa tesi sostenendo che le cose dovrebbero essere intese in senso opposto, per cui è la differenziazione sessuale dell'uomo che dovrebbe essere interpretata come manifestazione, in un ambito parziale, di principi che sono più generali e metafisici (cfr. *Metafisica del sesso* cit., pp. 145). Evola inoltre, sempre in questa opera, contesta l'interpretazione psicologica dei miti che era stata proposta da Jung, il quale, per spiegare le analogie riscontrabili nei miti dei vari popoli, aveva elaborato la nozione di "archetipo", che indicherebbe una struttura psicologica relativamente costante. Questa teoria degli "archetipi" è stata esposta da Jung in, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich-Leipzig 1928, (tr. it. *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1985). Per la critica evoliana alla teoria di Jung cfr. anche J. Evola, *L'esoterismo, l'inconscio, la psicanalisi*, in *Introduzione alla magia* cit., vol. III, pp. 389-407, mentre per una più generale critica alla psicanalisi cfr. Id., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* cit., cap. 3, pp. 39-70.

²²³ Evola avverte nelle prime pagine dell'opera in questione che «il termine "metafisica" (...) sarà (usato) in un doppio senso. Il primo di questi sensi è abbastanza corrente in filosofia dove per metafisica s'intende la ricerca dei principi e dei significati ultimi». In un secondo senso, continua Evola, «"metafisica" significa la scienza che va al di là dal fisico. Solo che questo "al di là del fisico" qui riguarderà non concetti astratti o idee filosofiche, bensì ciò che può risultare, come possibilità di una esperienza non soltanto fisica, come esperienza transpsicologica e transfisiologica, da una dottrina degli stati multipli dell'essere, da una antropologia che non si fermi (...), al semplice binomio anima-corpo, ma sappia di modalità "sottili" e perfino trascendenti della coscienza umana» (*Metafisica del sesso* cit., pp. 25-26).

simbolico dei miti, il cui compito è appunto quello di custodire ed esprimere, per quanto possibile, la conoscenza dei principi primi e divini.

5.1- “Materiali” tradizionali: i miti e i simboli

La sapienza tradizionale non è esprimibile, né per Guénon, né per Evola, in termini concettuali, cioè in termini filosofici, ma soltanto in termini mitici e simbolici. Perciò è allo studio delle simbologie e delle mitologie del passato che Evola, a partire dalla “svolta” tradizionalistica, si dedicherà, abbandonando così, quasi del tutto, ogni interesse per la filosofia moderna²²⁴.

“Mito” è termine derivante dal greco *mýthos*, che vuol dire “parola, discorso”, ma anche “progetto, macchinazione”. Mircea Eliade, importante storico delle religioni del Novecento, che ha intrattenuto rapporti significativi sia con Evola che con Guénon, lo intende, nel suo significato più autentico, come “modello”, “racconto esemplare”. Il mito per Eliade svolge nelle civiltà arcaiche la funzione di fissare i modelli comportamentali, nonché di esplicitare quella che è la struttura dei piani di realtà²²⁵. Nei miti cosmogonici, dice Eliade, il racconto mitico serve a descrivere i diversi piani in cui si articola la realtà ed i loro rispettivi rapporti reciproci. Il mito è perciò il racconto di una storia sacra, avvenuta in *illo tempore*, ossia nel tempo delle origini, che ci dice come e perché la realtà, quale noi la conosciamo, è così e non altrimenti²²⁶. Secondo l’opinione di un importante antropologo, Bronislaw Kaspar Malinowski, il mito «esprime, rafforza, codifica le credenze; salvaguardia i principi morali e li impone; garantisce l’efficacia delle cerimonie rituali e offre regole pratiche ad uso dell’uomo». Il mito è quindi per lui «un elemento essenziale

²²⁴ Ciò è vero solo in parte se si considera che in una delle sue ultime opere, *Cavalcare la tigre*, Evola tornerà a confrontarsi con importanti correnti della filosofia contemporanea, come l’esistenzialismo e la fenomenologia.

²²⁵ «La funzione fondamentale del mito è quella di stabilire i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le azioni umane significative» (*Trattato di storia delle religioni* cit., p. 373); «il mito (...) è sempre un precedente e un esempio, non soltanto rispetto alle azioni (...) ma anche (...) per i modi del reale in generale» (*ivi.*, p. 379); «ogni mito, indipendentemente dalla sua natura, enuncia un avvenimento che avvenne *in illo tempore* e per questo costituisce un precedente esemplare per tutte le azioni e “situazioni” che, in seguito, ripeteranno l’avvenimento» (*ivi.*, p. 392).

²²⁶ Eliade, *Mito e realtà* cit., pp. 10-11, 25.

della civiltà umana; lungi dall'essere una favola, è al contrario realtà viva, alla quale non si cessa di ricorrere; non una teoria astratta o una sequenza di immagini, ma una vera codificazione della religione primitiva e della saggezza pratica. (...) Tutti questi racconti sono (...) l'espressione di una realtà originaria, più grande e più significativa di quella attuale e che determina la vita immediata, le attività e i destini dell'umanità»²²⁷.

Il simbolo invece, termine che viene dal greco *symbollo*, e che vuol dire "metto assieme", ha la funzione, sempre secondo Eliade, di far partecipare ogni cosa al sacro²²⁸. L'oggetto o l'azione presi a simbolo vengono integrati in un sistema coerente ed ordinato, per cui essi finiscono in questo modo per partecipare alla vita del Tutto. L'importanza dell'elemento simbolico nelle culture arcaiche dimostrerebbe per Eliade la tendenza, connaturata agli uomini appartenenti a queste culture, di sacralizzare tutti i piani dell'esperienza e tutti gli oggetti che si danno nell'esperienza.

Se i miti ed i simboli hanno svolto un ruolo centrale nelle civiltà premoderne ed extraeuropee, anche all'interno della cultura occidentale moderna, in particolare con il romanticismo, si è assistito ad una rinascita di interesse per questi argomenti. I romantici infatti contestarono l'enfasi moderna sulla razionalità e sulla scienza, e valorizzarono, in sua vece, il sapere mitico e religioso. Essi misero in discussione le idee di progresso e di ragione, così come erano state formulate in particolare dagli illuministi. Per cui se gli illuministi avevano studiato i miti e le religioni muovendosi in un'ottica "razionalistica" che mirava alla loro *spiegazione*²²⁹, sicché un autore come Dupuis poteva vedere nei miti soltanto una espressione inadeguata di verità razionali²³⁰, i romantici, invece, si mossero in un'ottica completamente diversa, che era quella di una "ermeneutica" che mirava alla *comprensione* dei miti e dei simboli. Per farsi una idea della serietà con cui i romantici consideravano il materiale mitico, basterà riportare il giudizio di uno di essi, particolarmente significativo a questo riguardo, che è Frederick Creuser, il quale considerava i miti come l'espressione delle verità eterne che riguardano l'uomo, verità cui, a suo avviso, non si potrebbe accedere razionalmente e con procedimenti logici, ma che si potrebbero soltanto

²²⁷ B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926), cit. in Eliade, *Mito e realtà* cit., pp. 26-27.

²²⁸ «La sua funzione resta invariabile: trasformare un oggetto o un atto in *qualche cosa di diverso* da quel che sono nella prospettiva dell'esperienza profana», in modo tale che, «tutto quello che non è direttamente consacrato da una ierofania, diventa sacro grazie alla sua partecipazione a un simbolo» (*ivi.*, pp. 406-407).

²²⁹ Questi studi furono sollecitati dai resoconti dei viaggiatori, ad esempio da quelli redatti da Ch. De Brosses e da A.-F. Lafitau e dalle riflessioni sui "popoli selvaggi", tra le quali si può ricordare quella celebre di Rousseau.

²³⁰ Cfr. C.-F. Dupuis, *Origine di tutti i culti*, 1794.

intuire²³¹. Autori come Hamann e Herder, il movimento dello *Sturm und Drang*, il cosiddetto “romanticismo di Heidelberg”, e poi i fratelli Grimm, e Bachofen, il quale mostrò interesse ed apprezzamento per *La nascita della tragedia* di Nietzsche, ma che poi, con la pubblicazione da parte di questi di *Umano troppo umano*, ne prese definitivamente le distanze²³², tutti contestano il primato moderno attribuito alla ragione e si impegnano in uno studio serio e approfondito del pensiero mitico e religioso²³³. È interessante notare come quasi tutti questi autori sviluppino anche una attenzione particolare per le culture orientali. L’Oriente veniva visto non solo come origine storica della nostra cultura occidentale, ma anche come fonte da cui abbeverarsi per cercare di rivitalizzare la cultura occidentale di cui si avvertiva la crisi.

Questo filone che percorre in modo nascosto tutto l’Ottocento, celato dietro all’ottimismo delle correnti egemoni dello storicismo e del positivismo, riemergerà con forza rinnovata nel Novecento, in particolare a seguito di quell’evento catastrofico che fu la Prima Guerra Mondiale. Le terribili sofferenze e distruzioni cui i popoli europei furono sottoposti resero a tutti evidente che lo sviluppo della scienza e della tecnica, il cosiddetto “progresso”, non portava necessariamente al benessere e al miglioramento delle condizioni di vita, e soprattutto mostrò come dietro a questo progresso materiale e tecnico continuava a vivere, ed era forse ancora più forte e

²³¹ Cfr. G. F. Creuzer, *Simbolismo e mitologia dei popoli antichi, in particolare dei greci* (1810-1812).

²³² Se il Nietzsche romanticeggiante della *Nascita della tragedia* valorizzava il mito, visto come forma di espressione della sapienza dionisiaca, come mezzo in grado di far gettare all’uomo uno sguardo su quella “realtà in sé” che sta dietro al mondo delle apparenze, con *Umano troppo umano*, invece, entriamo nella cosiddetta fase “illuministica” di Nietzsche, in cui si consuma la sua rottura definitiva con il romanticismo. Da quel momento in poi mancherà nelle opere di Nietzsche quella visione sacrale e religiosa della natura e del cosmo, che invece era stata uno degli elementi distintivi del “romanticismo di Heidelberg”.

²³³ Cfr. G. Moretti, *Heidelbeg romantica. Nichilismo e romanticismo*, Cosmopoli, Roma-Bologna 1995. In questo saggio Moretti riprende una distinzione che era stata proposta per la prima volta da Baeumler in un saggio del 1926 intitolato *Da Winckelmann a Bachofen*, pubblicato poi nel suo *Das mythische Weltalter*. In tale saggio Baeumler distingue fra “Romanticismo di Jena”, che farebbe capo a Schlegel, e “Romanticismo di Heidelberg”, che sarebbe nato dall’incontro fra Creuzer, Görres, Arnim e Brentano, ed avrebbe trovato una ideale prosecuzione nell’opera dei fratelli Grimm e in Bachofen. Carattere distintivo del “Romanticismo di Heidelberg”, che lo differenzerebbe da quello di “Jena”, sarebbe, secondo Baeumler, una concezione simbolica della storia.

Moretti si è occupato di argomenti affini anche in altri lavori quali: *Anima e immagine. Sul “poetico” in Ludwig Klages*, Aesthetica, Palermo 1985; *Incontrare il mito (Risposta a Michele Cometa)*, in “La Politica”, II, 1986, n. 2-3, pp. 121-123; *Hestia. Interpretazione del romanticismo tedesco*, IANUA, Roma 1988; *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Hestia, Cernusco L. 1992; G. Moretti, R. Ronchi, *L’ermeneutica del mito negli anni Trenta. Un dialogo*, in “Nuovi Argomenti”, n. 21, gennaio-marzo 1987.

temibile, perché con essa non si facevano più i conti ed anzi se ne negava l'esistenza, una irrazionale volontà di potenza²³⁴.

Tra gli autori prima citati, in relazione al pensiero di Evola, mi pare che l'influsso più forte, prossimo e documentabile, sia quello di Bachofen²³⁵. Evola non solo infatti lo cita a più riprese, ma nel secondo dopoguerra curerà addirittura una sua raccolta di saggi²³⁶. La simbologia di tipo sessuale che Bachofen aveva elaborato per la sua interpretazione della storia delle antiche civiltà del Mediterraneo svolgerà un ruolo fondamentale nel pensiero di Evola. La ritroviamo infatti a fondamento della metafisica della storia e della morfologia delle civiltà che Evola sviluppa nella seconda parte di *Rivolta contro il mondo moderno*, della classificazione razziale su base spirituale che egli propone nella sua opera *Sintesi di dottrina della razza*, infine è presente nella *Metafisica del sesso*, come base a partire dalla quale Evola classifica i diversi tipi di maschile e femminile²³⁷.

Bachofen riteneva che i miti non fossero qualcosa di puramente irrazionale, ma che obbedissero a leggi ben precise ed avessero una loro logica rigorosa. Il mito per Bachofen è una fonte di informazione insostituibile al fine della comprensione dello spirito di una civiltà, molto più importante e decisiva di quanto lo siano tutte quelle testimonianze "oggettive" di cui di solito la storiografia moderna si avvale nelle sue indagini²³⁸. Egli perciò riteneva assurda la contrapposizione, tipica nella storiografia moderna, fra "dati storici" e "dati mitici". Nella sua opera principale, *Das Mutterrecht*, Bachofen, basandosi soprattutto su materiale mitologico e simbolico, aveva proposto una interpretazione complessiva della storia dell'umanità, per cui a suo avviso in essa si sarebbe verificato un passaggio da civiltà più antiche a carattere matriarcale, a civiltà più evolute, e quindi superiori da un punto di vista assiologico, basate su di una organizzazione sociale di tipo patriarcale. Poiché per Bachofen il principio

²³⁴ Significativa è l'uscita, immediatamente prima della Prima Guerra mondiale, dell'opera di Spengler *Il tramonto dell'Occidente*, che tematizza appunto questa idea della "decadenza" della cultura occidentale, e ciò nonostante tutti i suoi progressi scientifici e tecnologici.

²³⁵ Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Storico delle religioni e del diritto. Dopo gli iniziali interessi per la filologia classica e la storia, egli si dedicò in modo particolare allo studio della giurisprudenza. La sua opera principale è: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861, (tr. it. *Il matriarcato. Una ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico secondo la sua natura religiosa e giuridica*, Einaudi, Torino 1988). Tra le altre sue opere meritano una menzione anche: *Saggio sul simbolismo funerario degli antichi* (1859) e *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1859. Per una introduzione critica al pensiero di Bachofen cfr. F. Jesi, *Bachofen*,.

²³⁶ Cfr. J. J. Bachofen, *Storia del matriarcato*, tr. it. a cura di J. Evola, Milano 1949.

²³⁷ Sull'importanza della simbologia sessuale nell'opera di Evola ha giustamente insistito Alain de Benoist (cfr. *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in Evola, *Gli uomini e le rovine cit.*, pp. 27-32).

²³⁸ Cfr. Bachofen, *Storia del matriarcato cit.*, cap. 2.

materno corrisponde analogicamente a quella che è la corporeità nell'uomo, mentre quello paterno corrisponde alla sua spiritualità, nella storia si assisterebbe ad un progressivo innalzamento dell'umanità da forme di vita più "materiali" verso forme di vita sempre più "spirituali".

Bachofen ha sviluppato poi una vera e propria classificazione delle civiltà antiche, grazie alla individuazione del principio di fondo che le informa. Utilizzando espressioni simboliche egli distingue così sei tipi di civiltà: quella di tipo "solare", come la greca e la romana, quella di tipo "lunare", la "tellurica", l'"amazonica", la "dionisiaca", ed infine l'"eroica"²³⁹.

Come per Bachofen anche Evola ritiene che il mito abbia una sua logica, e che anzi esso abbia una sua *oggettività e necessarietà*²⁴⁰. Il mito, dice Evola, non è qualcosa di soggettivo e di arbitrario, ma è il risultato di un *processo necessario* che si svolge nella fantasia del poeta²⁴¹. Per tale motivo esso veniva considerato dalle civiltà tradizionali come uno dei mezzi privilegiati di conoscenza, perché permetteva di entrare in contatto con quella dimensione "sovrasensibile" del mondo, di cui ci fornisce indicazioni oggettive e positive. Non è un caso quindi, secondo Evola, se i miti dei vari popoli presentino delle forti analogie. Ciò sarebbe dovuto non tanto a rapporti storicamente accertabili fra i vari popoli, quanto piuttosto al fatto che tutti i miti rinviano alla stessa struttura ontologica, per cui mentre la loro varietà è riconducibile alle diversità dei popoli e degli individui che li formulano, i loro aspetti di somiglianza dipenderebbero da questo comune riferimento. I miti sono per Evola racconti che ci svelano in modo simbolico quella che è la struttura della realtà.

²³⁹ Evola, come detto, utilizzerà ampiamente questa tipizzazione, mentre contesterà l'idea evolutiva sottesa al discorso bachofeniano. Per Evola infatti il passaggio, analizzato con particolare cura da Bachofen, avvenuto in Grecia che ha portato da una civiltà di tipo matriarcale, come quella dei Pelasgi, ad una civiltà patriarcale, come quella dorica, il cui simbolo di riferimento sarà l'Apollo solare, non sarebbe dovuto ad un processo evolutivo, ma sarebbe da intendersi come il risultato della modificazione della composizione etnica della popolazione. Il passaggio dal matriarcato al patriarcato in Grecia sarebbe dovuto per Evola all'avvento di genti arie, che già prima erano organizzate in senso patriarcale, le quali, sottomettendo le popolazioni precedentemente insediate, imposero loro una nuova organizzazione sociale.

²⁴⁰ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 194-196.

²⁴¹ «Il mito- dice Evola, con riferimento alla tradizione ermetica - non era una escogitazione arbitraria e fantastica: scaturiva da un processo necessario, ove le stesse potenze che formano le cose agivano sulla facoltà plastica dell'immaginazione parzialmente discioltasi dai sensi corporei, si da drammatizzarsi in immagini e figure, che si insinuavano fra la trama dell'esperienza sensoriale e la completavano con un momento di "significato"». Questo fenomeno, impossibile all'uomo moderno che non sa che di oggetti nello spazio e nel tempo, che non sa andare oltre il piano materiale, era invece possibile perché «la costituzione spirituale dell'uomo delle civiltà "tradizionali" era tale che ogni percezione fisica aveva simultaneamente una componente psichica, che la "animava", aggiungendo alla nuda immagine un "significato" e in pari tempo uno speciale e potente tono emotivo» (*La Tradizione Ermetica* cit., p. 45).

Si tratta, come si può facilmente vedere, di una concezione estremamente *forte* del mito e del simbolo, cui Evola attribuisce un preciso valore *ontologico*. I miti ed i simboli, che si formano al termine di un processo sovrarazionale che permette all'uomo di entrare in contatto con la dimensione profonda e soprasensibile del mondo, custodiscono questo tipo di conoscenza sovrarazionale. Decifrandoli, e quindi non limitandosi a darne una interpretazione letterale, noi possiamo *vedere* ciò che gli uomini che li hanno formulati hanno *originariamente visto*.

Una lettura del genere del mito sembrerebbe isolare completamente Evola dal resto della cultura "ufficiale" del suo tempo. Tuttavia egli non è il solo a sostenere una tesi del genere nel Novecento. Anche Mircea Eliade, infatti, ha sostenuto qualcosa di simile²⁴². Nel suo *Trattato di storia delle religioni* Eliade conferisce ai miti una importantissima funzione "conoscitiva", che è, come abbiamo già accennato, quella di rendere conto della esistenza di tutta una serie di "stati reali". Anche per Eliade, come per Evola, il mito, non deve essere inteso come un racconto frutto di immaginazione, ma deve essere visto come un racconto "sommamente vero"²⁴³. Il mito cioè avrebbe la capacità di "esprime plasticamente e drammaticamente quel che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente"²⁴⁴. Quanto ai simboli abbiamo già visto quale fosse secondo Eliade la loro funzione, ossia quella di prolungamento dell'esperienza *ierofanica*, tale per cui per l'uomo arcaico, l'intero universo

²⁴² Mircea Eliade (Bucarest 1907- Chicago 1986). Studiò filosofia all'Università di Bucarest subendo l'influenza di N. Ionescu, ideologo della "Guardia di Ferro" di Codreanu. Dal 1928 al 1931 studiò all'università di Calcutta con S. Dasgupta, approfondendo così la conoscenza della cultura orientale ed in particolare della cultura tradizionale indiana. Dopo la guerra, si trasferì a Parigi dove insegnò alla École des hautes études, per poi trasferirsi negli Stati Uniti nel 1957 come docente alla Università di Chicago. Eliade si è occupato del tema del mito e del simbolo in modo particolare nelle opere: *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993; *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968; *Miti, sogni, misteri*, Rusconi, Milano 1976; *Immagini e simboli*, TEA, Milano 1993; *Trattato di storia delle religioni* cit., pp. 372-397.

Per il rapporto fra Evola ed Eliade cfr. G. De Turre, *L' "iniziato" e il Professore. I rapporti sommersi tra J. Evola e M. Eliade*, in M. Bernardi Guardì e M. Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre* cit., pp. 219-249. Per il rapporto fra Eliade e i "tradizionalisti", intendendo per "tradizionalisti" sia Evola, che Guénon, che Comaraswamy, cfr. P. Pisi, *I tradizionalisti e la formazione del pensiero di Eliade*, in L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade*, . In questo saggio la Pisi evidenzia come Eliade, a partire dal secondo dopoguerra, non citi praticamente mai gli autori "tradizionalisti", ad eccezione di Comaraswamy. Sul rapporto fra Eliade e Guénon cfr. invece M. Montanari, *Eliade e Guénon*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 1995. Strumenti utili per riflettere sul rapporto fra Eliade e la Guardia di Ferro sono invece C. Mutti, *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Il Veltro, Parma 1989; Id., *Le penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Barbarossa, Milano 1994 e Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots*, II, Columbia University Press, New York-Boulder 1988.

²⁴³ Cfr. M. Eliade, voce *Mito*, in Y. Bonnefoy, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989, vol II, pp. 1177-1181.

²⁴⁴ Id., *Trattato di storia delle religioni* cit., p. 380.

risultava investito di sacralità. Anche per Eliade, dunque, sia i miti che i simboli non sono espressione di pura irrazionalità, ma sono qualcosa che ha una sua logica ed una sua coerenza, e che svolge, oltre ad una importante funzione pratica, anche una fondamentale funzione conoscitiva. Nelle mitologie e simbologie di un popolo sarebbe custodito il sapere sul mondo che questo popolo possiede.

Altrettanto “forte” mi pare l’interpretazione dei miti e dei simboli proposta, sempre nel Novecento, da Walter Friedrich Otto, il quale ha respinto con forza ogni interpretazione psicologica del mito, come ad esempio quella di Jung con la sua “psicologia del profondo” e la sua nozione di “archetipo”, ed ha sostenuto il valore ontologico del mito²⁴⁵.

L’attenzione per il mito e per la simbologia non è quindi una novità assoluta introdotta da Evola nel dibattito culturale novecentesco, ma rappresenta un interesse che si è manifestato in Europa quantomeno a partire dal Romanticismo. Allo stesso modo abbiamo visto come Evola non sia il solo a sostenere una interpretazione ontologica del mito, perché questa è rintracciabile anche in autori come Eliade ed Otto, solo per citarne due tra i più importanti²⁴⁶. Comune a tutta questa tradizione di pensiero è l’idea che i miti ed i simboli permettano l’espressione di conoscenze che altrimenti, con gli strumenti della scienza e della ragione, rimarrebbero inaccessibili. La scienza moderna, infatti, nonostante tutti i suoi successi, non dà alcuna risposta ai problemi di senso che pure l’uomo per sua natura è portato a porsi. Il mito e la religione invece si fanno carico di questi problemi e cercano di dare una risposta.

Sempre nel Novecento però, ed in evidente contrasto con questa concezione “forte” del mito, si sono espressi altri autori, che, pur discostandosi dall’atteggiamento di netto rifiuto nei confronti di questi temi, proprio del razionalismo e del positivismo, e dimostrando quindi un interesse per i miti e per le religioni, hanno sostenuto di contro alla tesi della valenza ontologica del mito, quella della sua *autoreferenzialità*²⁴⁷. Per

²⁴⁵ Cfr. W. F. Otto, *Theophania, Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, il Melangolo, Genova 1993. Di Otto cfr. anche *Il mito*, a cura di G. Moretti, Il Melangolo, Genova 1993; *Il volto degli dei. Legge, archetipo, mito*, a cura di G. Moretti, Fazi, Roma 1996; *Gli dei della Grecia*, Mondadori, Milano 1968; *Il poeta e gli antichi dei*, Guida, Napoli 1991; *Dioniso*, Il Melangolo, Genova 1997.

²⁴⁶ Per una panoramica sulle varie interpretazioni del mito, che parte dall’Ottocento ed arriva fino ai nostri giorni, cfr. L. Lotito, *Il mito e la filosofia*, Mondadori, Milano 2003. In questa interessante raccolta di testi Lotito ha inserito brani tratti da opere di Klages, Baeumler, Eliade, Jung, Heinrich, Otto, Evola e poi ancora Cassirer, Jaspers, Adorno, Horkheimer, Habermas, Blumenberg, Barthes, Girard, Ricoeur, Bultmann, Kerényi, Malinowski, Pareyson, Givone, Vattimo, Jesi.

²⁴⁷ Si tratta di autori che, in special modo a partire dal secondo dopoguerra, reagendo a quella che ai loro occhi era una vera e propria appropriazione della riflessione sul mito da parte dei pensatori di “destra”, hanno negato che i miti abbiano una dimensione allegorica che rinvii a qualcosa di “trascendente” (cfr. voce *Mito politico*, in *Dizionario di Filosofia politica*, a cura di N. Matteucci).

essi cioè i miti non avrebbero una natura allegorica che permetterebbe loro di rinviare a qualcosa di altro da sé, ma sarebbero narrazioni in sé concluse. Un esempio su tutti, in questo senso, è rappresentato da Cassirer, che nella sua ultima opera ha sostenuto appunto la natura autoreferenziale del mito, ed ha sottolineato che se lo studio dei miti può rivestire un certo interesse, il mito resta comunque qualcosa che appartiene ad un passato irrecuperabile ed ormai definitivamente “superato”²⁴⁸.

5.2 - Il mondo e il “processo di manifestazione”

Per intendere la visione metafisica complessiva del mondo proposta da Evola dobbiamo riferirci in modo particolare, come detto, alla sua opera *Metafisica del sesso*. La visione del mondo che in questa opera si profila è ottenuta tramite lo studio comparativo delle mitologie e delle simbologie di vari popoli, ma anche grazie al riferimento ad importanti dottrine filosofiche occidentali, come quella di Aristotele e di Plotino. L'impianto metafisico di fondo però è di derivazione guénoniana, anche se il peso della simbologia sessuale mutuata da Bachofen risulta parimenti importante.

Il vertice della costruzione metafisica evoliana è costituito da un Principio primo da cui trarrebbe origine tutto il “mondo della manifestazione”. Tale principio, dice Evola, non è altro che quello che gli indù chiamano *Atma* o *Brahman* e Plotino chiama *Uno*. Da esso deriverebbero, per separazione, due principi distinti costituenti quella che Evola chiama la “Diade metafisica”. La “Diade” è composta da un principio “maschile”, responsabile di tutto ciò che è *forma, stabilità, essere* nel mondo e da un principio “femminile”, che rappresenta invece il *sostrato materiale, privo di forma, ed in grado di accogliere qualsiasi forma*, il quale è responsabile di ogni *divenire* nel mondo²⁴⁹. Tale dualità, dice Evola,

²⁴⁸ Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), (tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1994 e *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano 1961).

²⁴⁹ Dice Evola: «l'idea di base è che la creazione o manifestazione universale ha luogo attraverso una duplicità di principi compresi nella unità suprema, allo stesso modo che la generazione animale avviene attraverso l'unione del maschio con la femmina». E ancora, per qualificare meglio che cosa intende per “maschile” e “femminile”, continua dicendo che «maschile e femminile possono essere fatti corrispondere ad essere (in senso eminente) e divenire; a ciò che ha il proprio principio in sé e a ciò che ha principio in altro» (*Metafisica del sesso* cit., p. 148). Idee molto simili a queste le ritroviamo in Guénon, da cui molto probabilmente Evola le ricava. Questi parla degli enti che si danno nell'ambito della manifestazione come del risultato di una composizione di forma e materia, di qualità e di quantità, o come si esprime lui, di “essenza” e di “sostanza”, dove questi due termini sono messi in corrispondenza con quelli aristotelici di potenza e di atto (cfr.//

è quella che viene descritta nel sistema indù del Sâmkhya, in cui si parla di una dualità originaria di *purusha*, maschio primordiale, e di *prakrtî*, principio della “natura” e quindi di ogni divenire, ed è la stessa cui fa riferimento il tantrismo in cui essa trova una raffigurazione simbolica nelle due figure divine di *Shiva* e *Shakti*, laddove l’uno rappresenta un principio di “immobilità attiva” e l’altra un principio di “attività passiva”²⁵⁰. Ma anche il pensiero tradizionale cinese per Evola concorda su questo punto, quando parla del “Cielo” e della “Terra” come dei principi costitutivi del mondo, là dove il “Cielo” starebbe, ancora una volta, per tutto ciò che è *maschile, attivo, positivo*, mentre la “Terra” è il simbolo di tutto ciò che è *femminile, passivo, negativo*²⁵¹. Questa polarità “Cielo-Terra” corrisponderebbe poi alla coppia di principi, basilari nel taoismo, dello *yang* e dello *yin*.

Ogni ente mondano sarebbe perciò per Evola il risultato dell’azione concomitante di questi due principi. Per spiegare il modo in cui questi interagiscono Evola si riferisce ad Aristotele ed alla sua descrizione della generazione. La generazione per Aristotele è il risultato dell’incontro tra un principio *maschile* che rappresenta la forma, ed uno *femminile* che rappresenta invece la materia²⁵². La forma è per Aristotele ciò che suscita il movimento, che determina, mentre la materia è la pura indeterminata potenza e possibilità. Il principio maschile, che rinvia a quello che Aristotele chiama *nous*, è qualcosa di immobile, è l’atto puro principio di ogni movimento. Esso, grazie alla sua azione per semplice presenza, suscita il movimento nel sostrato informe, permettendo così che in esso si compia il passaggio dalla potenza all’atto, dall’indeterminatezza e dalla possibilità, alla forma ed alla individuazione²⁵³.

Per quanto riguarda il rapporto che i due principi intrattengono rispetto al principio primo, Evola sostiene che mentre il principio maschile lo *riflette*, quello femminile ne è invece un *prodotto*²⁵⁴. Da ciò discenderebbe per lui che *di diritto*, anche se ciò non avviene sempre *di fatto*, è il “maschile”, a tutti i livelli della manifestazione, che dovrebbe avere la preminenza sul “femminile”.

regno della quantità cit., cap. 1, pp. 19-22). Guénon utilizza però a riguardo, analogamente a quanto fa Evola, anche simboli di natura sessuale (*Ivi.*, p. 29).

²⁵⁰ Evola, *Metafisica del sesso* cit., pp. 151-152.

²⁵¹ *Ivi.*, pp. 149-151.

²⁵² Il riferimento è ad Aristotele, *De gen. Anim.*, I, ii, 716a; xx, 729°; anche II, i, 732°; II, 738b.

²⁵³ Concetti analoghi Evola li ritrova espressi, sempre in termini metafisici, anche in Plotino il quale distingueva l’essere, *to òn*, posto in relazione con il *nous*, dalla *Psiche*, ossia la forza-vitale femminile.

²⁵⁴ È questo fatto, dice Evola, quello che troverebbe espressione anche nel mito biblico della creazione di Eva da una costola di Adamo.

Lo studio dei racconti mitologici di una molteplicità di popoli permette ad Evola di compiere una classificazione più particolareggiata di quelli che sono i possibili rapporti fra i principi costitutivi la “Diade”²⁵⁵. In tali racconti il principio “maschile” e quello “femminile” trovano una rappresentazione simbolica in figurazioni di dei e dee, eroi ed eroine, le cui vicende non sono altro per Evola che una descrizione di questi rapporti. In questo lavoro Evola, come accennato, è stato preceduto da Bachofen, ai cui studi egli fa qui riferimento. Egli giunge così a distinguere cinque tipologie di divinità femminili, cui corrispondono altrettanti tipi di divinità maschili. Le divinità femminili sono: il tipo delle Madri telluriche, quello delle dee demetriche, le divinità afroditiche, le Vergini abissali, ed infine le divinità amazzoniche. A queste corrispondono le divinità maschili di tipo fallico-tellurico, dionisiaco, eroico, ascetico ed infine apollineo-olimpico²⁵⁶.

Dal Principio primo, passando per la dualità originaria, si avvia per Evola un processo discendente che dà origine a tutto il “mondo della manifestazione”, che si sviluppa a partire da stati più formati e spirituali, fino a raggiungere stati “grossolani” e materiali. Il limite di questo processo è rappresentato dalla materia, vista nel suo aspetto *quasi* puramente quantitativo, in cui il principio maschile, sembra quasi scomparire del tutto nell’opposto principio femminile, anche se questo non potrà mai avvenire completamente perché una quantità pura è per Evola del tutto impossibile. Raggiunto questo limite il movimento, dice Evola, cambia di polarità e ritorna ad ascendere verso “stati dell’essere” sempre più qualitativi e formati, fino a che, superando ogni distinzione, tutto viene riassorbito nell’unità principale indifferenziata.

Questo processo, avverte Evola, non deve essere inteso in termini di temporalità, ma deve essere letto in termini logico-ontologici. Questo vuol dire che non c’è *prima* un Principio primo indifferenziato da cui *poi* si origina la “Diade”, dalla cui azione *successivamente* si originerebbe tutto il mondo manifestato. Il principio primo per Evola è *primo* soltanto in virtù del suo rango ontologico e logico, così come la “Diade metafisica” è *antecedente* rispetto al mondo manifestato in virtù del fatto che essa ne è la *causa*. Per conseguenza Evola rifiuta l’idea della creazione come evento unico ed irripetibile, collocabile in un punto preciso del tempo²⁵⁷.

²⁵⁵ *Ivi.*, pp. 154-164.

²⁵⁶ *Ivi.*, p. 164.

²⁵⁷ Nella *Tradizione ermetica* Evola sostiene che «bisogna evidentemente sorpassare l’idea della creazione come un fatto storico esauritosi nel passato, spaziale e temporale; bisogna concepirla in funzione di uno “stato creativo”, per sua natura metafisico, quindi sovraspaziale e sovratemporale». La creazione è perciò «un fatto sempre presente e la coscienza può sempre ripercorrerla con l’attuarsi in stati, i quali (...) costituiscono delle possibilità della sua natura profonda (...) mentre sono dati nel mito cosmogonico sotto forma di simboli, di dei e di figure e azioni primordiali» (*ivi.* , pp. 54-55).

Il processo della “manifestazione universale” non è dunque per Evola altro che il risultato del passaggio dallo stato di possibilità a quello di attualità e quindi di esistenza, delle possibilità di manifestazione contenute nel Principio primo. In questo senso per lui non si può parlare di una creazione del mondo a partire dal nulla, così come fa il cristianesimo. Per Evola “nulla si crea e nulla si distrugge”. Tutto è già da sempre e per sempre contenuto nel Principio primo indifferenziato, mentre il divenire, che si manifesta nel mondo, non è altro che il passaggio dalla potenza all’atto delle possibilità contenute in detto Principio²⁵⁸. Il processo della manifestazione ha perciò un carattere *impersonale*, così come *impersonale* è il principio da cui ha tratto origine. Anche qui Evola dunque segnala una differenza fra la sua concezione e quella cristiana in cui il principio di tutto è appunto un principio *personale*.

Mi sembra interessante notare la somiglianza fra queste idee di Evola e quelle espresse da Eliade, il quale ha sottolineato la presenza, nei miti di molte popolazioni, della concezione della *coincidenza degli opposti* contenuti in un principio primo considerato come l’origine di tutte le cose. In tale principio sarebbe poi distinguibile una dualità originaria la cui essenza è espressa da simboli di natura sessuale. A tale dualità fanno riferimento i miti della “androginia divina”²⁵⁹, che poi, dice Eliade, funzionano da modello per i miti della “androginia umana”.

La concezione del mondo che Evola espone in questa opera, ma che è a fondamento di tutte le sue opere della maturità, differisce in modo sostanziale rispetto a quella che emergeva nelle sue opere giovanili. Il “mondo della manifestazione” di cui qui Evola parla non è qualcosa di *prodotto*, di *fatto*, così come invece avveniva per l’idealismo, e quindi anche per il suo “idealismo magico”, ma è qualcosa che *si svolge*, che *si manifesta*²⁶⁰, seguendo una sua logica *necessaria ed impersonale*. Da questo punto di vista la posizione evoliana è avvicicabile a quella di Heidegger, il quale, in aperta polemica con il modo moderno di intendere la

²⁵⁸ In termini molto simili si esprime anche Guénon (cfr. R. Guénon, *Creazione e manifestazione in Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, Milano 2003, pp. 83-94).

²⁵⁹ Eliade, *Trattato di storia delle religioni* cit., pp. 383-385.

²⁶⁰ Più in generale la prospettiva non individualistica e non antropocentrica abbracciata da Evola, sulla scia di Guénon, e il suo interesse per la problematica dell’essere, fa sì che si possano individuare delle interessanti analogie con il “secondo” Heidegger e con la sua concezione dell’essere come *Ereignis* (Evento). Evidentemente però bisogna tenere conto del diverso giudizio dei due autori sulla metafisica, cui Evola guarda positivamente, mentre Heidegger critica in quanto in essa vede la principale responsabile dell’oblio dell’essere, dalla metafisica scambiato con l’ente (sul “secondo” Heidegger cfr. L. Samonà, *La « svolta » e i Contributi alla filosofia: l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Roma-Bari 1997, pp. 159-198).

“realtà”, ha fatto positivo riferimento alla filosofia greca delle origini ed al modo in cui in essa si intendeva la *physis*. *Physis* per i greci, dice Heidegger, non è altro che l’essere, inteso come lo “schiudersi, imporsi, predominare, venire in posizione e permanervi di per sé”²⁶¹. Heidegger ha mostrato come nella storia del pensiero occidentale si sia verificato un progressivo *oblio dell’essere*, fino a che in epoca moderna, dopo un lungo percorso che risale alla nozione aristotelica di *entelécheia*, si è affermata una concezione della scienza, intesa come “teoria del reale”, là dove la “realtà” viene intesa come qualcosa di “fatto”, di “prodotto”²⁶². La filosofia moderna, in questo quadro, conosce il mondo in quanto ne costruisce una “immagine”. Il mondo risulta, in altri termini, il risultato di una attività rappresentativa del soggetto conoscente²⁶³.

A questo punto è utile chiedersi che tipo di metafisica sia quella evoliana, per vedere se ad essa siano applicabili quelle critiche che Heidegger ha mosso alla nozione di metafisica.

Abbiamo visto come la metafisica guénoniana, cui Evola evidentemente si rifà, non sia riducibile ad una dottrina ontologica. Essa ha infatti per oggetto primario il Non Essere in quanto radice dell’Essere²⁶⁴. Anche la metafisica evoliana non è una ontologia. Difatti il principio “maschile” di cui Evola parla, che corrisponde nella sua prospettiva all’essere, dipende da un principio ulteriore, il Principio primo indifferenziato, che in quanto tale sarà anche al di là dell’essere. Il Principio Primo è dunque qualcosa che trascende anche la determinazione generalissima di “essere”.

Questa apertura alla trascendenza da parte di Evola sembrerebbe metterlo al riparo dal rischio di una “oggettivazione dell’essere”, e quindi anche da tutte le conseguenze che da tale “oggettivazione” derivano.

²⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, tr. it. *Introduzione alla metafisica*, con presentazione di G. Vattimo, Milano 1968, p. 81.

²⁶² Id., *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1991, pp. 28-44.

²⁶³ Cfr. Id., *L’epoca dell’immagine del mondo* (1938), in *Holzwege*, Milano 2002, pp. 91-136. Sul carattere “soggettivistico” del pensiero moderno concorda anche Husserl, il quale sostiene che è «con Cartesio (che) comincia effettivamente una filosofia di genere completamente diverso, che cerca la propria fondazione ultima nella sfera soggettiva» cfr. Husserl, *La crisi delle scienze europee* cit., p. 109.

²⁶⁴ Ma il debito della metafisica evoliana rispetto a quello guénoniana non si limita a questo. Anche Guénon aveva parlato infatti di un principio primo, da cui tutto deriva, in cui tutte le qualità sono contenute e che è al di là di ogni determinazione (cfr. *Gli stati molteplici dell’essere* cit., pp. 19-27; *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* cit., pp. 79). Allo stesso modo egli aveva parlato poi di due principi universali responsabili del nostro mondo manifestato, contenuti nella unità principiale suprema, che egli chiama “essenza” e “sostanza” e che in pratica svolgono le stesse funzioni che Evola attribuisce ai principi “maschile” e “femminile” costituenti la “Diade metafisica” (cfr. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* cit., pp. 19-22).

Tuttavia la questione non è così semplice, perché se andiamo a vedere in che modo Evola parla dell'essere, allora parrebbe di trovarsi di fronte ad un esempio di "oggettivazione". Evola utilizza infatti il termine "essere" in un senso molto "forte", qualificandolo come "stabile" ed "immutabile", e contrapponendolo esplicitamente al divenire. Questa caratterizzazione dell'essere è piuttosto canonica nella tradizione filosofica occidentale. Ma ciò non basta perché quando parla dei principi "tradizionali", che sono fondati sull'essere, egli li chiama "categorie", nel senso di "principi normativi *a priori*"²⁶⁵. I principi tradizionali perciò per Evola non solo sono fondati su ciò che è, ma addirittura vanno ad indicare ciò che *deve essere*, andando a funzionare come *valori* di riferimento.

Il fatto che ricorra spessissimo nelle pagine evoliane il termine "trascendenza", che apparentemente sembrerebbe contrastare con questa concezione chiusa e bloccata dell'essere, rende la questione di difficile soluzione. Forse anche Evola si rende conto di questa difficoltà perché curiosamente usa il termine "trascendenza" in accoppiata con il suo termine contrario "immanenza". "Trascendenza immanente" è una espressione cui Evola ricorre per spiegare quella che secondo lui è l'azione tipica del divino nel momento in cui esso si manifesta nel mondo. Trascendere vuol dire, in questo contesto, rompere una forma per acquisirne un'altra, manifestando così l'eccedenza del principio divino rispetto ad una forma presa nella sua singolarità. Ma la libertà assoluta del Principio primo si mostra per Evola sempre in una legge, e quindi in una forma. Analogamente a quanto aveva sostenuto nella sua filosofia dell'idealismo magico, la vera libertà per Evola è qualcosa che traluce attraverso la chiara luminosità di una forma perfetta. Ciò però non ci aiuta a capire se il divino di cui parla Evola sia qualcosa di immanente o di trascendente rispetto al mondo manifestato.

A questo problema mi pare che si sia richiamato Piero Di Vona, il quale dopo aver rilevato la dipendenza della metafisica di Evola da quello di Guénon, ha segnalato quella che a suo giudizio è una difficoltà insormontabile che rende impossibile la "armonizzazione" fra le idee dei due autori "tradizionalisti"²⁶⁶. Evola, dice Di Vona, ha tratto dal pensiero di

²⁶⁵ Dice Evola, a proposito dei principi tradizionali, che essi «non sono (...) da considerarsi propriamente come "realtà", o in quanto sono o furono "realtà", ma come idee che debbono determinare ed informare la realtà, la vita, e il valore delle quali è indipendente dalla misura in cui, nell'un caso o nell'altro, è constatabile la loro realizzazione, la quale, d'altronde, non potrà mai essere perfetta» (*Rivolta* cit., p. 33). È stato Giovanni Damiano, come già segnalato, a sottolineare come l'elemento caratterizzante la fase "tradizionalistica" evoliana sia quello della "necessità", laddove quello della fase "filosofica" era quello della "libertà assoluta" (cfr. *La filosofia della libertà* cit., p. 81).

²⁶⁶ Di Vona si è occupato del pensiero di Evola in varie opere: *Evola e Guénon. Tradizione e Civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985; *Evola, Guénon, De Giorgio*, SeaR, Borzano 1992; *Metafisica e politica in Julius Evola* cit..

Guénon le idee metafisiche di “Tradizione primordiale”, di “unità del principio supremo” e di “molteplicità degli stati dell’essere”. Ma la dottrina fondamentale alla base del suo pensiero è per Di Vona quella delle “due nature”, che Evola, di certo non a caso, espone in apertura della sua opera più importante²⁶⁷. Tale idea però, dice Di Vona, che richiama da presso il dualismo platonico, con la sua distinzione fra mondo delle idee e mondo sensibile, è manifestamente incompatibile con quella guénoninana di “unità del principio supremo”.

Senza dubbio la “dottrina delle due nature” è fondamentale per Evola e sembrerebbe rinviare ad una prospettiva dualistica, quale è quella platonica²⁶⁸. La vicinanza di questa dottrina con la teoria delle idee di Platone sembra totale. Da un lato c’è un mondo eterno che costituisce il modello esemplare e stabile, e dall’altro c’è il mondo fisico che, per via della sua imperfezione, riconducibile al fatto che in esso le idee sono mescolate alla materia, è dominato dal divenire ed è affetto da una sostanziale caducità. Alla luce di quanto precedentemente detto però forse i due momenti, ossia quello della unicità del principio supremo e quello della dualità fra divenire ed essere, possono essere tenuti assieme, perché la contrapposizione fra *divenire* ed *essere*, fra “*natura*” e “*sovrannatura*”, si pone per Evola solo in un secondo momento, e cioè in relazione ad un secondo livello del processo di manifestazione, che è appunto quello in cui il principio primo, per così dire, e in questi termini lo descrive anche Evola, si scinde in due e si contrappone a sé stesso.

Resta tuttavia la tensione fra passi in cui Evola parla di un ordine divino che è *immanente* al mondo, che è già presente *in potenza*, ed attende soltanto di essere realizzato, portato all’*atto*, e con ciò di *manifestarsi*, che evidentemente richiamano alla mente la posizione di Aristotele, e passi in cui Evola suggerisce l’idea che il mondo tenda indefinitamente verso un ordine che resta sempre *trascendente*, mai compiutamente realizzabile, che invece ci riportano a Platone. Da un lato Evola ci prospetta un mondo come un tutto ordinato²⁶⁹, in cui ciascuna cosa ha il suo posto nell’armonia del tutto, posto determinato dalla sua essenza. Dall’altro egli ci parla, ad esempio, della possibilità per l’uomo di trascendere la sua natura, di rompere la propria forma aprendosi così sull’infinità del tutto.

²⁶⁷ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 43-45.

²⁶⁸ «Vi è un ordine fisico e vi è un ordine metafisico. Vi è la natura mortale e vi è la natura degli immortali. Vi è la ragione superiore dell’“essere” e vi è quella infera del “divenire”. Più in generale: vi è un visibile e un tangibile e, prima di là da esso, vi è un invisibile e un non tangibile quale sovramondo, principio e vita vera» (*Rivolta* cit., p. 43).

²⁶⁹ Il tentativo evoliano va nella direzione di un recupero di una visione “pagana” del mondo, visto come tutto ordinato e sacro. Per una descrizione molto efficace della concezione classico-pagana del cosmo cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 2007, pp. 259-282.

Dalla risoluzione di questa questione dipende l'interpretazione complessiva del pensiero di Evola, sia nella sua componente metafisica, ma anche in quella etica e politica. Se si pone l'accento sull'aspetto di immobilità, stabilità, eternità nel senso di stasi, nella concezione evoliana dell'essere, allora egli si espone alle critiche che Heidegger ha rivolto al pensiero filosofico occidentale, che da Platone a Nietzsche, ha esercitato un atteggiamento di *dominio*, sia conoscitivo che pratico, nei confronti degli enti, dimenticando del tutto la fondamentale "questione dell'essere". Se così fosse allora anche il "tradizionalismo" evoliano rimarrebbe impigliato in quella logica nichilistica che Heidegger ha così bene esplicitato al fondo della storia del pensiero occidentale²⁷⁰, e cadrebbero nel vuoto le sue pretese di aver indicato la strada verso la "liberazione" dell'uomo in terra, mentre avrebbero ragione tutti i suoi detrattori che lo considerano semplicemente un filosofo "totalitario" che nega la libertà dell'uomo. Se invece si pone l'accento sulla trascendenza ed assoluta libertà del Principio primo, che è realtà più "alta" rispetto al piano dell'essere, allora il discorso evoliano si "riapre" ed acquista tutto un altro significato.

5.3 - Dall'Individuo alla "persona"

Nel periodo filosofico giovanile, come abbiamo visto, assolutamente centrale è per Evola l'idea di Individuo, di Io. Tutto il mondo, la realtà intera, era considerata come qualcosa di prodotto dalla potenza individuale. E ciò era vero non soltanto sul piano rappresentativo, ma anche su quello della concretezza: il mondo quindi, non solo come rappresentazione, ma anche nella sua concreta materialità, era visto come un prodotto della potenza assoluta dell'Io. Poi l'incontro con il pensiero di Guénon, l'assimilazione della sua categoria di Tradizione, segnano un momento di rottura e l'abbandono definitivo di quella prospettiva "umanistica" entro la quale Evola si era fino a quel momento mosso. Corrispondentemente si registra una apertura alla dimensione del sacro e del divino, intesi come qualcosa che trascende l'individuo e la sua volontà. È a questo punto che avviene, a mio modo di vedere, qualcosa di decisivo e di cui è necessario

²⁷⁰ Su ciò in particolare M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus* (1967), tr. it. *Il nichilismo europeo*, Milano 2006.

tenere conto se si vuol penetrare appieno il significato della politica evoliana. All'idea di Individuo Evola viene infatti sostituendo progressivamente quella di "persona".

La distinzione fra "individuo" e "persona" era stata chiaramente delineata da Guénon, il quale, facendo riferimento alla dottrina indù del *Vedanta*, aveva parlato della distinzione che in questa dottrina si dà fra *Sé* ed *io*, laddove il *Sé* è la radice metafisica dell'*io*²⁷¹. L'idea di "persona" rinvia al fatto che l'uomo è parte di quel tutto gerarchicamente ordinato che è il cosmo, e che perciò esso ha anche la possibilità, tramite un percorso di *ascesi*, di portare all'atto il divino ed il sacro che esso ha in sé e che trova analogamente anche fuori di sé²⁷².

L'uomo è per Evola un microcosmo in cui si riflette il macrocosmo. Tutto ciò che sussiste a livello macrocosmico è rintracciabile per lui analogicamente anche nell'uomo. Nel momento in cui l'uomo realizza la sua parte divina, allora per Evola esso ha raggiunto la sua perfezione. Egli è con ciò autosufficiente, perché ha realizzato il principio in sé stesso e non dipende quindi più da nulla che gli sia esterno. Se dunque la caratteristica essenziale dell'individuo moderno è quella di essere *separato* rispetto a tutto il resto, di essere *soggetto* in mezzo ad *oggetti*, la persona invece partecipa, è "aperta" rispetto al mondo, apertura che è possibile in quanto il mondo è in una qualche misura, e cioè in modo potenziale, già tutto compreso in essa.

Il ruolo dell'uomo, in questa nuova prospettiva, è comunque centrale ed importantissimo perché, analogamente a quanto sostiene Guénon, esso viene considerato come una sorta di "Mediatore fra il Cielo e la Terra"²⁷³. È nell'uomo e solo nell'uomo che il Cielo, ossia il principio trascendente, e la Terra, ossia il principio "materiale", si incontrano. Compito dell'uomo è dunque quello di essere ponte, *pontifex*, fra le due dimensioni, e di garantire la loro comunicazione. Dall'uomo, si potrebbe dire, dipende l'equilibrio, l'armonia, in una parola l'ordine del cosmo.

Anche per Evola, quindi, come per Nietzsche, l'uomo deve essere superato. Ma questo "oltreuomo" non è per lui qualcosa di nuovo, di mai visto prima, come invece pensava Nietzsche, ma questi non è altri che quell'"uomo della tradizione", quell'"uomo differenziato", che fu al centro di cui una molteplicità di civiltà premoderne. Tale "uomo divino" era chiamato a svolgere, fra le altre funzioni, anche e soprattutto la funzione di guida politica. Più che a Nietzsche dunque mi sembra opportuno avvicinare

²⁷¹ Cfr. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta* cit., cap. 2. Il *Sé*, la *personalità spirituale*, è per Guénon il principio trascendente dell'*io*, ossia la radice dell'essere individuale (cfr. *Gli stati molteplici dell'essere* cit., p. 48).

²⁷² Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 106-112, 156-172; Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* cit..

²⁷³ Guénon, *La Grande Triade* cit., pp. 117-124.

Evola a Platone e ad Aristotele: Platone quando sosteneva che la virtù perfetta dell'uomo si ha quando in esso a comandare è la parte divina, mentre le altre parti dell'anima si dispongono ad obbedire²⁷⁴; Aristotele, invece, quando, dopo aver sostenuto, analogamente a Platone, che virtù e vita perfetta si ha quando nell'uomo comanda la parte divina e migliore, dice che la vita più perfetta per l'uomo è quella contemplativa, che lo rende simile al dio, che di tale vita partecipa eternamente²⁷⁵.

L'antropologia che sta alla base della "seconda fase" del pensiero di Evola presenta del resto delle indubbie somiglianze con l'antropologia della filosofia classica. Evola infatti distingue con chiarezza, come Platone ed Aristotele, tre livelli nella organizzazione dell'uomo, che sono per lui il "corpo", l'"anima" e lo "spirito". Queste tre parti, qualitativamente diverse, sono gerarchicamente ordinate, in modo tale che è alla componente "spirituale", al divino che è nell'uomo, che spetta di diritto la funzione di guida rispetto alle altre.

Ma in che modo secondo Evola è possibile far sì che *di fatto*, anche se gli compete *di diritto*, sia il divino nell'uomo a comandare e non finiscano invece per prevalere le parti irrazionali e passionali dell'anima, che fanno riferimento alla parte animica e corporea dell'uomo? Due sono le strade che egli indica: una è quella della ascesi individuale, un esempio della quale è lo Yoga, in cui l'uomo tramite un percorso individuale "brucia" progressivamente la sua componente umana, fino a che non resta che il divino nella sua nudità. L'altra invece è la via politica in cui, nella comunicazione con gli altri, nel rapportarsi con loro, l'uomo consegue la sua perfezione. La politica ha perciò per Evola un essenziale ruolo *formativo, pedagogico*, oltre che una fondamentale *valenza metafisica*, suo compito primario essendo quello del perfezionamento dei cittadini.

In un'epoca come quella moderna in cui il divino sembra avere abbandonato definitivamente il mondo, in cui l'uomo non vede né concepisce altro che "materia", pure, anche in questa "età oscura", resta per Evola aperta la possibilità di ascendere, e di portare all'atto lo "spirituale" che è nell'uomo. Tale possibilità è fondata sulla unità di fondo del mondo e sul fatto che anche nell'uomo, come in qualsiasi ente del mondo, è presente ed operante il principio primo. Ripercorrendo a ritroso quella strada che ha portato alla esistenza individuale dell'uomo, egli può tornare ad unirsi all'unità principiale. Questo percorso interiore non lo porterà però a staccarsi definitivamente dal mondo, ma lo spingerà ad una partecipazione al mondo che non è però quella della brama estrovertita, ma che è quella

²⁷⁴ Platone, *Repubblica*, 441e-442b.

²⁷⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X (K), 7, 1177 a 11- 1178 a 10.

della “azione per sufficienza” di cui Evola aveva parlato anche nelle opere giovanili.

CAP. III – LA POLITICA COME ASCESI VERSO IL SOVRAMONDO

Una volta chiarito quello che è il retroterra *teorico* all'interno del quale Evola si muove, possiamo ora passare ad affrontare il discorso propriamente *politico* evoliano. Ci siamo dilungati molto in questa operazione preliminare nella convinzione che senza di essa, e quindi affrontando direttamente la dottrina politica evoliana, si sarebbe corso il rischio di fraintenderla e di leggerla superficialmente, cosa che in genere accade, a parte rare eccezioni, nella gran parte della letteratura su questo autore²⁷⁶.

La prima opera di carattere propriamente politico di Evola risale al 1928 e si intitola *Imperialismo pagano*²⁷⁷. L'obiettivo che Evola si propone in questa opera è di tipo contingente. Egli intende mettere in guardia il regime fascista da una alleanza con la Chiesa Cattolica, una alleanza che a suo modo di vedere comporterebbe uno snaturamento della natura più propria e profonda del fascismo. Ma a parte queste motivazioni, legate all'attualità del tempo, quello che ci interessa sottolineare è la presenza in *Imperialismo pagano* degli echi della filosofia dell'Individuo Assoluto. Nelle opere successive alla *svolta*, invece, come *Rivolta contro il mondo moderno*, *Orientamenti*, *Gli uomini e le Rovine* e *Fascismo e Terzo Reich*, vedremo che il cambio di prospettiva avvenuto a livello teorico, dovuto alla assimilazione della categoria di Tradizione, avrà anche una precisa ricaduta sulle idee politiche evoliane.

La trattazione che svilupperemo in questo capitolo non sarà tuttavia articolata in senso cronologico, ma si svolgerà con riferimento a temi qualificanti in modo forte il discorso politico evoliano.

²⁷⁶ Un esempio in questo senso è P. Baillet, *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Padova 1978.

²⁷⁷ Il titolo dell'opera è tratto da un articolo di Arturo Reghini pubblicato nel 1914 sulla rivista «Salamandra» e poi ristampato sulla rivista «Atanòr» (I, n. 3, 1924, p. 69-85). In esso Reghini accusava la Chiesa cattolica di aver introdotto sul suolo europeo un culto "esotico" e "plebeo" quale quello cristiano, ponendo così fine alla spiritualità "olimpica" dell'antico mondo pagano. L'utilizzo da parte di Evola di idee tratte dai lavori di Reghini provocò una dura reazione dello stesso Reghini, cui Evola rispose con altrettanta durezza. A ciò seguì una totale rottura dei loro rapporti. Su ciò cfr. l'*Appendice I* in Evola, *Imperialismo pagano* cit., pp. 297-330 e A. Iacovella, *Il dissidio Evola-Reghini*, in *Ibidem.*, pp. 297-301.

1 - “Civiltà tradizionali” e “civiltà moderna”

Le civiltà tradizionali sono per Evola quelle fondate sull'essere e tendenti verso l'essere eterno. Questo vuol dire che ogni aspetto della vita di queste civiltà rimanda, direttamente o indirettamente, ai principi metafisici che sono oggetto di studio da parte delle discipline iniziatiche di cui ci siamo occupati nel precedente capitolo.

Il tipo della civiltà moderna è invece per Evola quello che, poiché prescinde completamente dalla conoscenza di tali principi, letteralmente si affida al caso, finendo fatalmente preda delle correnti del divenire e della “natura inferiore”²⁷⁸.

Evola condivide quindi l'idea spengleriana sulla sostanziale unità interna delle civiltà²⁷⁹, cioè l'idea che tutti gli aspetti della vita di una data civiltà siano informati da uno stesso spirito, tale per cui si può dire che le civiltà sono paragonabili a degli organismi. Egli tuttavia contesta gli esiti relativistici delle teorie di Spengler, il quale sosteneva che ogni civiltà è imparagonabile rispetto alle altre. Evola attua invece una grande distinzione dicotomica che pone da un lato civiltà di tipo tradizionale e dall'altro civiltà di tipo moderno, per cui per lui se si prende in considerazione una qualsiasi civiltà essa potrà essere fatta rientrare in una di queste due categorie, senza che vi sia una terza possibilità²⁸⁰.

“Tradizionali” sono dunque tutte quelle civiltà, in cui, pur nella varietà delle formulazioni, si trova una fedeltà di fondo a determinati principi metafisici²⁸¹. Il “metodo tradizionale” evoliano è quello che gli

²⁷⁸ Dice Evola: «dovunque si sia manifestata o si manifesterà una civiltà che ha per centro o sostanza l'elemento temporale, là si avrà un risorgere, in forma più o meno diversa, degli stessi atteggiamenti, degli stessi valori e delle stesse forze che hanno determinato l'epoca moderna nel senso proprio di questo termine, e dovunque si è manifestata o si manifesterà invece una civiltà che ha per centro e sostanza l'elemento sovratemporale, là si avrà un risorgere (...), degli stessi significati, degli stessi valori e delle stesse forze che hanno determinato tipi preantichi di civiltà. Così resta chiarito il senso di quel che noi abbiamo chiamato “dualismo di civiltà” in relazione ai termini usati (moderno e tradizionale)» (*Rivolta contro il mondo moderno* cit., p. 29).

²⁷⁹ È l'idea di *Weltanschauung* presente, oltre che in Spengler, anche in Bachofen e negli altri autori della “Rivoluzione Conservatrice”.

²⁸⁰ Ma a parte questa differenza pure restano forti elementi di somiglianza, se si considera che ciò che Evola chiama “civiltà tradizionale”, non è altro, in una certa misura, che la *Kultur* di cui parla Spengler, mentre ciò che Evola chiama “civiltà moderna” corrisponde a quello che Spengler designa con il termine *Civilization*.

²⁸¹ «Nella nozione stessa di “civiltà tradizionale” – dice Evola - è insita quella di una equivalenza o omologia delle sue varie forme realizzatesi nello spazio e nel tempo. Le corrispondenze potranno non essere visibili all'esterno; potrà colpire la diversità delle molte, possibili ma pur equivalenti espressioni; in alcuni casi, le corrispondenze saranno rispettate nello spirito, in altri solo nella forma e nel nome; in alcuni si avranno applicazioni più complete dei principi, in altri più frammentarie; in alcuni espressioni leggendarie, in altri espressioni anche storiche- pur tuttavia sempre esiste qualcosa di costante e di centrale a caratterizzare un unico mondo e un unico uomo»

permette di stabilire se una data civiltà rientri o meno nel “tipo” della civiltà tradizionale. Tale metodo, dice Evola, è caratterizzabile secondo un doppio principio: ontologicamente, per il principio di corrispondenza «il quale assicura una correlazione funzionale essenziale fra elementi analoghi, presentandoli come semplici forme omologhe di apparire di un significato centrale unitario»; epistemologicamente, dall’uso generalizzato del principio di induzione «come approssimazione discorsiva ad una intuizione spirituale, nella quale si realizza l’integrazione e l’unificazione dei vari elementi confrontati in un unico significato e in un unico principio»²⁸².

Poiché ogni ambito della vita di una civiltà è chiamato a riflettere il carattere complessivo della civiltà stessa, nelle civiltà tradizionali, dice Evola, noi troveremo scienze che hanno il carattere della stabilità, perché hanno per oggetto l’essere nella sua immutabilità, mentre nelle civiltà moderne troveremo scienze soggette ad un incessante divenire dipendente dalla loro assenza di principi. Il “progresso” scientifico, di cui i moderni vanno così fieri, non è per Evola altro che la testimonianza del carattere meramente probabilistico delle conoscenze scientifiche moderne. Allo stesso modo la vita politica, nelle civiltà tradizionali riflette, sul piano della comunità umana, l’ordine eterno che vige a livello macrocosmico, mentre nelle civiltà moderne essa, poiché prescinde dalla autentica conoscenza metafisica, si affatica nella costruzione di un ordine “artificiale” e del tutto infondato, quale è quello dello Stato moderno, mentre la decisione politica viene affidata alla mutevole ed effimera volontà del *demos*.

Il nesso fra sapere iniziatico e gerarchia politica è nell’ottica evoliana strettissimo²⁸³. Come abbiamo visto precedentemente le discipline sapienziali tradizionali permettono una conoscenza effettiva dell’essere nella sua articolazione interna. Ora, come vedremo meglio più avanti, è il possesso di questo tipo di sapere che determina per Evola la posizione sociale nelle società di tipo tradizionale. In altre parole per Evola è il sapere e non criteri estrinseci come la ricchezza, oppure qualità fisiche come la forza, a costituire il criterio sulla cui base si dovrebbe attuare la selezione sociale. Questa idea, dice Evola, è andata invece persa nel mondo moderno in cui solitamente il potere politico è nelle mani di chi detiene il potere economico, mentre chi si occupa di scienza, di sapere, corrisponde o alla

(*Rivolta* cit., p. 31). E ancora: «chi, partendo da una particolare civiltà tradizionale, sappia integrarla col liberarla dai suoi aspetti storici e contingenti si da riportarne i principi generatori al piano metafisico ove essi sono, per così dire, allo stato puro - quegli non può non riconoscere questi stessi principi anche dietro alle espressioni diverse di altre civiltà parimenti tradizionali» (*ibidem.*).

²⁸² *Ivi.*, p. 32.

²⁸³ Su ciò cfr. in particolare Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola* cit..

figura dello “scenziato”, oppure alla figura deteriore dell’“intellettuale”, che si muove nel mondo “irrealistico” delle proprie astrazioni mentali.

La distinzione “civiltà tradizionale-civiltà moderna” Evola l’ha ripresa da Guénon, il quale aveva espresso in più occasioni la convinzione che sia più facile trovare esempi di civiltà tradizionali in Oriente piuttosto che in Occidente. Infatti, per Guénon, mentre tutte le più importanti civiltà orientali, quali quella indiana, cinese ed araba, possono a buon diritto essere considerate tradizionali, in quanto rimandano, per quanto riguarda la loro organizzazione sociale, a principi tradizionali, espressi ora in forma metafisica, come nel caso dell’India e della Cina, ora in forma religiosa, come nel caso della civiltà islamica, la civiltà occidentale, ossia quella europea e quella dei paesi che all’Europa risultano storicamente legati, non ha altro elemento tradizionale se non quello della religione cattolica. Tale fatto è spiegato da Guénon con il prevalere nell’“anima” dei popoli occidentali della sentimentalità sull’intelletto²⁸⁴. Evola contesta questo giudizio e rivendica anche per una molteplicità di civiltà occidentali, come quella greca arcaica, quella romana e quella medievale, soprattutto nella sua componente ghibellina, il carattere della “tradizionalità”.

2 - Politica e spiritualità

Per Evola la vita politica di una civiltà è qualcosa che non può essere svincolato da considerazioni di carattere spirituale o si potrebbe anche dire religioso. Non esiste per Evola autorità politica legittima se essa non è accompagnata da un crisma di spiritualità. La crisi della politica in età moderna è dovuta secondo lui alla distinzione, in essa affermatasi, fra potere politico da una parte ed autorità spirituale dall’altra. In questo la sua analisi è perfettamente in linea con quella dei “Controrivoluzionari”, ad eccezione del fatto che, come abbiamo visto, Evola non guarda con simpatia al cattolicesimo mentre guarda positivamente a forme altre di religiosità, come quella classica oppure orientale.

In generale, dice Evola in *Rivolta contro il mondo moderno*, il mondo tradizionale «conobbe che l’esistenza esterna, il “vivere”, è nulla, se non è una approssimazione verso il sovramondo, verso il “più che vivere”,

²⁸⁴ Cfr. Guénon, *Introduzione allo studio delle dottrine indu* cit., p. 76.

se il suo più alto fine non è la partecipazione ad esso e una liberazione attiva del vincolo umano. Conobbe che falsa è ogni autorità, ingiusta e violenta ogni legge, vana e caduca ogni istituzione, quando non siano autorità, leggi, istituzioni ordinate al principio superiore dell'Essere - dall'alto e verso l'alto»²⁸⁵. Nelle civiltà tradizionali, dunque, la vita politica e in particolare le *leggi* che regolano i rapporti fra gli uomini, non hanno affatto un carattere utilitaristico o convenzionale, così come invece avviene in epoca moderna, ma intrattengono uno stretto legame con l'idea di *verità*. «In via generale,- dice Evola - come presupposto della nozione tradizionale di legge va indicato un realismo trascendente. Specie nelle formulazioni arie il concetto di legge ha un intimo rapporto con quello di verità, di realtà e della stabilità inerente a “ciò che è”- nei *Veda* il termine *rta* ha spesso lo stesso significato di *dharma* e sta non solo a significare ciò che è ordine nel mondo, il mondo come ordine - κόσμος – ma passa ad un piano superiore designando la verità, il diritto, la realtà, laddove il suo contrario, *anrta*, designa il falso, il cattivo, l'irreale»²⁸⁶.

Così come le leggi, anche *lo Stato*, e quindi la forma politica per eccellenza, è visto da Evola in stretta relazione con l'idea di verità. Lo Stato è per lui un fattore luminoso, un elemento di stabilità rispetto alla corrente del divenire, un riflesso dell'eternità dell'essere nella temporalità e contingenza del divenire. Sempre in *Rivolta* egli sostiene infatti che lo “Stato tradizionale”²⁸⁷ «aveva (...) un significato e una finalità in un certo modo trascendenti, non inferiori a quelli stessi che la Chiesa cattolica rivendicò per sé in Occidente: esso era una apparizione del “sovramondo” e una via verso il “sovramondo”». «La stessa espressione “Stato”, *status* - continua Evola - (...), se empiricamente può forse derivare dalla forma assunta dal vivere sociale dei popoli nomadi allorché essi presero una residenza fissa - tuttavia può anche rimandare al significato superiore, proprio appunto ad un ordine volto alla partecipazione gerarchica della “stabilità” spirituale in opposto al carattere contingente, labile, mutevole, caotico e particolaristico proprio all'esistenza naturalistica; ad un ordine,

²⁸⁵ Evola, *Rivolta* cit., p. 45.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 65.

²⁸⁷ Si potrebbe discutere sull'opportunità di usare il termine “Stato” in riferimento ad ambiti premoderni. Quando Evola parla di «Stato tradizionale» e per illustrarne le caratteristiche si rifà ad esempi tratti dal mondo romano, medievale, piuttosto che indiano, cinese, iraniano o arabo, egli compie una operazione molto ardua e filologicamente poco corretta. Il termine “Stato”, infatti, usato per indicare l'ordinamento politico, ha un senso proprio e rigoroso solo se viene impiegato in riferimento alla storia europea moderna. Al di fuori di questo contesto si può avere solo un uso improprio ed analogico del termine. Su ciò vedi C. Schmitt, *Staat als Konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin 1958, tr. it. *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in “Rivista di studi internazionali”, VIII (1941) e G. Miglio, *Genesi e trasformazione del termine-concetto “Stato”* (1981), in *Id.*, *Le regolarità della politica*, Milano 1988, II, pp. 799-832.

dunque, che costituisca quasi un riflesso efficace del mondo dell'essere in quello del divenire»²⁸⁸. Ma anche la famiglia, ossia la prima comunità naturale su cui si costruiscono poi le comunità più grandi e complesse, ha per Evola, nel mondo tradizionale, una natura sacrale e spirituale²⁸⁹. In proposito egli prende come modello la famiglia romana in cui il *pater familias* svolge importanti funzioni di culto, ed in cui ogni famiglia è legata ad un suo culto specifico.

Poiché tutto nel mondo tradizionale è orientato verso l'alto e tende verso l'alto, allora anche l'attività politica non sfugge a questo movimento ascendente. Anch'essa risulta essere alla fine una sorta di ascesi, di "educazione trascendente" per l'uomo.

Sembrerebbe così delinearci, anche nel periodo della maturità della produzione evoliana, una alternativa fondamentale, che forse riprende la distinzione giovanile fra le due "Vie", fra un percorso di ascesi individuale, che è adatto ad una esigua minoranza di persone, ed un percorso di ascesi per così dire "collettivo", nel senso che esso viene praticato assieme agli altri, nella dimensione sociale, in cui ciascuno, sulla base delle proprie possibilità, si approssima ad uno stato di absolutezza e di perfezione. Discipline come lo yoga, il taoismo, l'ermetismo, sono, come abbiamo visto, discipline iniziatiche aventi un carattere esoterico, che quindi si indirizzano a pochi, e che, a parte il ruolo importante svolto dal "maestro", si praticano sostanzialmente da soli. La vita politica, invece, coinvolge tutti gli uomini, senza distinzione, ma il suo scopo finale non è differente rispetto a quello delle discipline iniziatiche. La famiglia, lo Stato, le leggi, sono "sostegni esterni" che aiutano chi non è in grado di compiere un percorso di ascesi individuale, a tendere comunque verso l'"alto".

Ancora una volta il referente più prossimo in tutto questo discorso è René Guénon²⁹⁰. Anche Guénon aveva denunciato con forza l'errore moderno consistente nella separazione fra potere temporale ed autorità spirituale. La "secolarizzazione" moderna coincide per Guénon non solo con la fine di ogni autentica scienza, ma anche con la fine di ogni autentica politica. L'uomo moderno in quanto ha interrotto la comunicazione con la Trascendenza, con la dimensione spirituale e divina, ha perso anche il contatto con quei principi che fino a quel momento lo avevano orientato anche nella sua azione di governo. In un organismo politico normale infatti, secondo Guénon, spetta ai sacerdoti, ossia all'*élite* intellettuale, il compito della guida politica, anche se essi esercitano questa funzione in modo indiretto. Sono essi infatti ad indicare, a coloro che si occupano

²⁸⁸ Evola, *Rivolta* cit., p. 66.

²⁸⁹ *Ivi.*, pp. 83-85.

²⁹⁰ In particolare cfr. Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale* cit.

direttamente di politica, ossia ai “guerrieri”, quei riferimenti certi indispensabili a ciò che la loro azione non si perda nella corrente del divenire. Se compito dei sacerdoti è quello di custodire e trasmettere la conoscenza tradizionale, ossia la conoscenza dei principi primi, ai guerrieri spetta invece il ruolo subordinato della applicazione degli stessi. Utilizzando una metafora astronomica Guénon definisce i sacerdoti il sole, la fonte originaria della luce, che tutto illumina e chiarisce, mentre i guerrieri sarebbero paragonabili alla luna, la cui luce dipende da quella del sole.

Guénon, in tutto questo discorso, prende come punto di riferimento privilegiato soprattutto l’India tradizionale perché, come sappiamo, è in India che egli individua la più compiuta e perfetta società tradizionale. Anche in India tuttavia, rileva Guénon, vi fu un’epoca in cui i guerrieri si ribellarono ai sacerdoti e ne usurparono il potere. Ma in tal modo, a suo modo di vedere, essi si scavarono la fossa da soli, perché senza un riferimento ai principi primi ed immutabili, conosciuti dai sacerdoti attraverso l’intuizione intellettuale e la divina ispirazione, anche l’azione perde di significato e finisce per smarrirsi nella corrente del divenire. Qualcosa di perfettamente analogo è avvenuto per Guénon anche nella storia occidentale. La soppressione dell’ordine dei templari, voluta da Filippo il Bello, sarebbe il segno inequivocabile della avvenuta rivolta del potere temporale nei confronti dell’autorità spirituale.

Il rapporto fra autorità spirituale e potere temporale è stato correttamente analizzato in Occidente, secondo Guénon, da Dante Alighieri. Questi nel *De Monarchia* aveva parlato di due guide per l’umanità, che sono rispettivamente l’Imperatore ed il Papa. Il primo, dice Dante, è colui che conduce alla realizzazione del *Paradiso terrestre*, ossia che permette l’attuazione compiuta della virtù umana grazie all’esercizio della filosofia. Il secondo, invece, è colui che conduce alla realizzazione del *Paradiso celeste*, ossia che permette il compimento della virtù sovrumana, conseguibile grazie alle virtù teologali ed alla Rivelazione. La filosofia di cui parla Dante è per Guénon l’umana saggezza ottenibile soltanto grazie alle facoltà umane individuali e quindi soprattutto alla ragione. La Rivelazione è invece per lui la vera saggezza, ossia la conoscenza metafisica ottenibile mediante le facoltà sovrumane dell’intuizione intellettuale e della divina ispirazione.

La necessità di fondare il potere temporale su di una autorità di tipo spirituale è quindi una esigenza comune espressa sia da Evola che da Guénon. Ma se per Guénon legittimi depositari dell’autorità spirituale sono soltanto quelli che lui chiama sacerdoti, i quali nulla hanno a che fare con il dominio dell’azione, che è un ambito dominato dalla contingenza e dal divenire, per Evola invece chi detiene l’autorità spirituale è anche colui che

in forme dirette esplica una azione che è, anche e soprattutto, una azione politica. In questo senso per Evola i rapporti “normali” indicati da Guénon fra sacerdoti e guerrieri, andrebbero rovesciati²⁹¹. Per Evola infatti non sono i sacerdoti ma sono piuttosto i re ed i guerrieri i legittimi detentori dell’ autorità spirituale, il cui possesso è testimoniato da una azione efficace e “potente”.

Sul fondamento “religioso”, “spirituale” della politica i due tradizionalisti concordano dunque, come già accennato, con i “Controrivoluzionari”. Anch’essi avevano sostenuto questa esigenza rilevando come ogni questione politica rimandi ad una questione teologica²⁹², e sostenendo, come fa ad esempio De Maistre, che le leggi e la costituzione di un popolo non possono essere considerate come prodotti umani, ma sono da considerarsi formazioni il cui fondamento è divino²⁹³. È a partire da questa posizione che essi criticarono come assurda l’idea rivoluzionaria della separazione della politica dalla religione. Tutte le istituzioni degli Stati europei, dice De Maistre, sono strettamente legate alla religione, e togliendo questa crollerebbero inevitabilmente anche quelle.

Considerazioni analoghe si ritrovano anche in un importante autore del Novecento, che al pensiero dei “Controrivoluzionari” risulta strettamente legato, quale è Carl Schmitt. Egli ha contestato con forza la visione moderna di una politica chiusa ed autosufficiente, visione sostenuta in modo particolare dal liberalismo e dal positivismo giuridico, ribadendo invece la strutturale connessione della politica con la trascendenza²⁹⁴. Per questo motivo per Schmitt è la Chiesa cattolica, in virtù del suo rapporto con la trascendenza di Dio, che può essere presa come modello di organizzazione politica e come istituzione capace di autentica rappresentazione²⁹⁵. Come risultato della sua “sociologia dei concetti politici”, Schmitt ha poi evidenziato come tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato siano concetti teologici secolarizzati²⁹⁶. È questa la nota teoria schmittiana della “teologia politica”, che quindi, in aggiunta alle

²⁹¹ Sul rapporto fra “regalità e sacerdozio” cfr. Evola, *Rivolta* cit., parte I, cap. 11, pp. 114-118.

²⁹² Cfr. J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rimini 2007, pp. 47-58.

²⁹³ Cfr. J. De Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane* (1811), in Id., *Scritti politici*, Siena 2000, pp. 35-108.

²⁹⁴ Su questo aspetto del pensiero di Schmitt ha particolarmente insistito Michele Nicoletti nel suo *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

²⁹⁵ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), Milano 1986.

²⁹⁶ Cfr. Id., *Teologia politica*, in *Le categorie del “politico”*, Bologna 1972, pp. 22-86. Su questo tema Schmitt è tornato in seguito una seconda volta, per rispondere alle critiche che alla sua tesi erano state mosse da Erik Peterson in un saggio del 1935 intitolato: *Der Monotheismus als politisches Problem*. La risposta di Schmitt è contenuta nel suo saggio *Politische Theologie II*, pubblicato a Berlino nel 1970.

considerazioni sopra riportate, dimostrerebbe, diciamo così, un doppio legame che lega la politica alla religione. Da un lato un legame “storico”, di dipendenza dei concetti politici moderni da quelli teologici, dall’altro un legame “analogico”, in quanto sia la politica che la teologia intrattengono un rapporto necessario con la dimensione trascendente.

Se una differenza fra la posizione di Schmitt e quella di Evola c’è, ed è veramente rilevante, questa consiste nel fatto che mentre Evola parla *positivamente* della trascendenza, ossia in una certa misura ne dà una descrizione, ed è questo il compito della sua dottrina metafisica, in Schmitt il rinvio alla trascendenza ha una valenza per così dire solo *negativa*, nel senso che l’idea di trascendenza gli serve solo per mantenere aperto il discorso politico, che invece nella modernità tende pericolosamente a “chiudersi”, finendo così preda dell’economia e della tecnica²⁹⁷. Per Evola, perciò, la posizione di Schmitt è troppo vaga²⁹⁸. Del resto per lui la distinzione “amico-nemico”, indicata da Schmitt come criterio del politico, non è sufficiente a delimitare l’essenza della politica. Tale distinzione, infatti, dice Evola, essendo di natura esclusivamente formale, può andare bene per giustificare organizzazioni umane fondate su *valori* molto diversi (anche economici ad esempio).

Poiché lo Stato e le sue leggi sono per Evola fondate sull’essere, e quindi la politica ha a che fare in modo strutturale con la verità, e con la metafisica che tale verità è chiamata ad indagare e ad esprimere, *governare* vorrà dire, in una certa misura, *conoscere*, o meglio l’attività di governo presuppone il possesso di un’autentica conoscenza. La politica,

²⁹⁷ Cfr. C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del “politico”* cit., pp. 167-183.

²⁹⁸ Evola si è occupato del pensiero di Schmitt ed in particolare del suo saggio del 1938 dedicato ad Hobbes, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, in un articolo comparso sul periodico «Lo Stato» diretto da Carlo Costamagna (cfr. Evola, *Modernità di Hobbes?*, in «Lo Stato», gennaio 1939, ora in Id., *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di G. F. Lami, Roma 1995, pp. 275-282). L’importanza dell’apertura sulla trascendenza è un aspetto fondamentale della riflessione sulla politica anche per un altro autore influenzato da Schmitt come Eric Voegelin. Egli ha criticato tutti i movimenti politici di massa del Novecento, in quanto in essi si sarebbe attuata, a suo avviso, una negazione radicale della trascendenza (cfr. *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo* e *Scienza, politica e gnosticismo* in Id., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990). Anche qui, come in Schmitt, la critica voegeliniana è motivata dal fatto che i moderni discorsi politici, le moderne ideologie, hanno tutte la pretesa di essere autosufficienti, di essere discorsi chiusi una volta per tutte, definitivi, in grado di dare risposte ultimative ai problemi politici, e di fornire indicazioni certe per l’agire politico. Voegelin sostiene che mentre la religione antica e medievale era razionale, i moderni movimenti “gnostici”, tra cui rientrano per lui le ideologie novecentesche del fascismo, del bolscevismo, e del nazismo, sono fundamentalmente irrazionali. Come in Schmitt, però, anche il discorso di Voegelin si arresta a questo livello, ossia a quello della denuncia del carattere chiuso ed immanentistico delle moderne ideologie, ed alla generica rivendicazione della necessità di aprirsi invece alla trascendenza. Anche in Voegelin dunque la trascendenza svolge un ruolo *negativo*, ma non si struttura in affermazioni *positive*.

letteralmente *impensabile* nelle opere giovanili, tutte chiuse in una prospettiva individuale, solipsistica, attraverso una vera e propria *riscoverta della dimensione dell'essere*, e attraverso la cruciale sostituzione dell'idea di *individuo* con quella di *persona*, diventa per Evola un campo di indagine interessante. È solo dopo la *svolta* infatti che Evola comincia a parlare di “*Stato organico*” e si pone il problema, centrale nella riflessione filosofico politica, della *giustizia*.

3 - Lo “Stato organico”

Chiarita quella che per Evola è la natura della politica, come approssimazione all'essere, come ascesi, il discorso politico evoliano si sviluppa, in una certa misura, come una applicazione dei suoi principi metafisici, sulla base di quel principio di corrispondenza far i vari livelli di realtà che Evola si sforza di far sistematicamente valere. Perciò, così come a livello di “manifestazione universale”, di là dall'unità primigenia, il tutto si scinde in una dualità originaria di “maschile – femminile”, in cui il “maschile” è l'elemento formale, mentre il “femminile” è l'elemento materiale, allo stesso modo, a livello politico, si dà una dualità fondamentale rappresentata da quell'elemento “maschile” che è lo Stato, che è appunto l'elemento formale, e da quello “femminile” che è il popolo, che è la materia che attende di ricevere una forma. Compito primo dello Stato, in quanto *immagine* della stabilità dell'essere, è dunque per Evola quello di agire in senso “formativo” su quella materia altrimenti relativamente informe che è il popolo. Lo Stato è chiamato ad imprimere una forma “spirituale” su tutte quelle comunità umane, come le famiglie o le comunità di stirpe, che hanno un carattere esclusivamente “naturale”. In questo modo esso “trae verso l'alto” i cittadini, li rende partecipi della dimensione spirituale, portando all'atto quella componente divina che essi hanno in sé, ma al tempo stesso tenendo a freno la parte istintiva e passionale delle loro anime.

È evidente che circa l'attività “formatrice” dello Stato bisogna intendersi. Se Evola la concepisce come *imposizione* di una forma, allora ci troviamo molto vicini ad un modo moderno di intendere l'attività politica. Diverso è invece il discorso se l'attività dello Stato serve a “*tirare fuori*” una forma che c'è già in potenza nella “materia” del popolo. Mi pare che in

Evola prevalga questo secondo modo di vedere, ma questo risulterà più chiaro da quanto segue.

Per Evola lo “Stato tradizionale”, oltre ad avere una natura *formale*, ha anche una natura *organica*²⁹⁹. Esso risulta cioè costituito di parti qualitativamente diverse, le quali stanno tra loro in precisi rapporti di ordine. L’organismo cui uno Stato può essere paragonato non è per Evola un organismo qualsiasi, ma soltanto un tipo particolare di organismo, ossia l’uomo pienamente sviluppato. Anche su questo punto, dunque, Evola fa valere il principio di corrispondenza fra i diversi piani della realtà. Seguendo l’esempio platonico egli considera lo Stato come un uomo “in grande”. Questo significa che le parti che Evola distingue nell’uomo devono corrispondere alle parti che è possibile distinguere nello Stato. Ora abbiamo visto come Evola distingue nell’uomo tre livelli di organizzazione (corpo, anima, spirito) i quali corrisponderebbero ai tre tipi di anima distinti da Platone ed Aristotele (anima vegetativa, anima appetitiva, anima intellettuale). Queste parti dell’uomo corrispondono a livello politico a “caste”, ciascuna delle quali svolge una funzione che è analoga a quella svolta dal principio corrispondente a livello della vita dell’individuo³⁰⁰. Tuttavia questa volta Evola distingue non più tre, ma quattro livelli di organizzazione. Essi sono, partendo dal basso verso l’alto: la casta degli schiavi, quella dei mercanti, quella dei guerrieri ed infine quella dei reggenti divini. L’attività degli schiavi corrisponde a livello dell’uomo a quella delle “energie ancora indifferenziate e impersonali della materia e della mera vitalità”, quella dei mercanti all’“azione regolatrice delle funzioni del metabolismo e dell’economia organica”, quella dei guerrieri alla “volontà (...) che muove e dirige il corpo come un tutto nello spazio e nel tempo”, infine i reggenti divini corrispondono nell’individuo all’“anima, come centro, potere sovrano e luce dell’organismo intero”³⁰¹.

Evola in proposito contesta l’opinione, corrente nel pensiero moderno, che vede nell’organizzazione sociale delle società premoderne qualcosa di arbitrario, e di essenzialmente fondato sulla violenza e sulla sopraffazione, mentre sostiene che l’organizzazione in caste aveva un rigoroso fondamento spirituale. L’appartenenza ad una casta, piuttosto che

²⁹⁹ Il parallelo fra Stato e organismo è assolutamente centrale nella dottrina politica evoliana. Lo troviamo chiaramente espresso fin da *Imperialismo pagano*, che è la sua prima opera autenticamente politica (cfr. *Imperialismo pagano* cit., p. 67), per poi essere ulteriormente chiarito in *Rivolta* (cfr. *Rivolta* cit., pp. 68, 100, 119-121, 135-155) e ritornare nelle opere del secondo dopoguerra *Gli uomini e le rovine* (cfr. *Gli uomini e le rovine* cit., cap. 4), *Il fascismo visto da Destra* e le *Note sul Terzo Reich*.

³⁰⁰ Di dottrina delle caste aveva parlato non solo Guénon, con un esplicito riferimento al *Mānavadharmashāsta* (cfr. *Introduzione allo studio delle dottrine indu* cit., pp. 150-160), ma anche Spengler (*Il tramonto dell’Occidente* cit., pp. 1131-1184).

³⁰¹ Tutte le precedenti citazioni sono tratte da Evola, *Rivolta* cit., p. 135.

ad un'altra, dipendeva dal possesso di una peculiare "natura propria", corrispondente a quella di cui la casta rappresenta la manifestazione sociale.

In *Imperialismo pagano* Evola aveva fondato la gerarchia sociale non tanto su diversità di natura, quanto piuttosto su diversi gradi di *potenza* individuale. La gerarchia sociale viene descritta qui come il prodotto naturale e spontaneo dell'incontro-scontro fra le differenti potenze di cui i singoli individui sono portatori, quasi in una sorta di darwinistica "selezione naturale". Su questo punto si faceva sentire, a mio avviso, l'influenza di Stirner, il quale aveva criticato l'idea dei pari diritti individuali, sostenuta dal liberalismo, ed aveva rivendicato, in opposizione a questa concezione, quella per cui ciascun individuo ha diritto soltanto a quelle cose che è in grado di prendere, cioè a quelle cose su cui ha un *potere* effettivo³⁰². In *Imperialismo pagano*, che appartiene ancora per certi versi al periodo giovanile, Evola pensa perciò lo Stato come l'equilibrio, sempre precario, tra forze che si scontrano e si contrappongono. Tuttavia c'è da dire che anche qui egli precisa che la potenza di cui parla non è la forza fisica, non è la violenza, ma è una forza che si impone senza bisogno di combattere, in quanto deriva da una superiorità, da una differenza ontologica.

L'organicismo ha una lunga storia che può essere fatta risalire, secondo alcuni interpreti, addirittura a Platone e ad Aristotele³⁰³. L'idea organicista fu attiva anche in epoca medievale, mentre venne ripresa in modo deciso in epoca moderna dal movimento romantico³⁰⁴. I romantici si proponevano di pensare la politica in un modo che fosse alternativo rispetto a quello liberale e giusnaturalistico. È al "romanticismo politico", rappresentato in modo particolare da Schlegel e da Müller, cui

³⁰² Stirner, *L'Unico e la sua proprietà* cit., pp. .

³⁰³ Ad esempio E. Greblo, voce *Corpo politico/organicismo* in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito e C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005.

³⁰⁴ Ad esempio cfr. A. H. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin 1809, tr. it. parziale, *Gli elementi dell'arte politica*, Guerini, Milano 1989. In questa opera risulta evidente l'influsso del pensiero di Burke (cfr. *Reflexions on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London relative to that Event. In a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London 1790, tr. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune società di Londra. In una lettera indirizzata originariamente a un gentiluomo di Parigi*, Ideazione, Roma 1998). In quest'opera Burke dà un giudizio estremamente negativo sulla Rivoluzione francese, in cui vede il tentativo di realizzazione di un pensiero astratto che non tiene conto della realtà concreta. Contro i principi rivoluzionari Burke sostiene una visione della società e dello Stato come formazioni organiche che appartengono ad una data tradizione, e che quindi possono essere migliorate ed adattate alle nuove esigenze ma mai stravolte o cancellate. Sul fenomeno del "Romanticismo politico" cfr. C. Schmitt, *Politische Romantik*, München 1919, tr. it. a cura di C. Galli, *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981 e C. Bonvecchio, *Il Romanticismo: mito, ideologia e patologia di un fenomeno politico*, in *Frammenti-Quaderni filosofici del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Trieste*, a cura di P. Gregoretti, CEDAM, Padova 1998, pp. 7-26.

probabilmente Evola si riallaccia, anche se non manca un suo significativo riferimento, su questo punto, alla *Repubblica* platonica³⁰⁵.

Referenti ancor più prossimi, a questo riguardo, furono però sicuramente gli autori della “Rivoluzione Conservatrice” tedesca, in molti dei quali ritorna l’idea dello “Stato organico”. Come ha ben rilevato Patricia Chiantera-Stutte il pensiero di Evola deve essere inteso come una originale sintesi fra le posizioni dei tradizionalisti francesi, più inclini alla metafisica piuttosto che alla politica, ed il pensiero dei “Rivoluzionari Conservatori”, questi sì, invece, molto attenti alla dimensione politica³⁰⁶. Se prendiamo ad esempio l’opera più importante di Moeller van den Bruck, uno dei principali esponenti della “Rivoluzione Conservatrice”, in essa troviamo espressa l’idea dello “Stato organico”³⁰⁷. L’obiettivo polemico di van den Bruck è innanzitutto il liberalismo, che viene da lui indicato come il principale responsabile della distruzione delle culture dei popoli europei. Ciò sarebbe dovuto per lui alla visione atomistica della società che il liberalismo promuove, insistendo esclusivamente sull’interesse individuale e sull’egoismo come motivazioni primarie dell’agire umano. L’altro nemico di van den Bruck è il comunismo, che fonda la sua proposta politica sulla “lotta di classe”, e quindi, ancora una volta, su una visione lacerata e scissa della compagine sociale. Il modo giusto di intendere la politica è invece per lui quello che ad una visione corporativa e quindi organica della vita economica, affianca un punto di vista spirituale sulla politica, che la renda finalmente autonoma dai condizionamenti dell’economia, economia che è invece centrale tanto nel pensiero liberale quanto in quello comunista. È la famosa “terza via” di là da marxismo e capitalismo, ritenuta capace di fornire una sintesi efficace fra Oriente³⁰⁸ ed Occidente. Lo Stato che van den Bruck prospetta è dunque organico e federale, una “società di stati” in cui si svolge una vita economica solidale ed armonica³⁰⁹.

³⁰⁵ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 135-136.

³⁰⁶ P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola* cit.

³⁰⁷ Cfr. Moeller Van Den Bruck, *Das dritte Reich* (1923), tr. it. *Il terzo Reich*, Settimo Sigillo, Roma 2000. Su Moeller van den Bruck cfr. A. De Benoist, *Moeller van den Bruck o la Rivoluzione Conservatrice* cit..

³⁰⁸ Van den Bruck era particolarmente interessato all’Oriente e in modo particolare apprezzava il pensiero di Dostoevsky, di cui fra il 1906 e il 1914 tradusse tutte le opere, traduzione che ebbe un grande successo editoriale. Di Dostoevsky apprezzava il profetismo, il pessimismo culturale, il senso del tragico e la distinzione fra “popoli giovani” e “popoli vecchi”. Fu anche grazie a questa sua opera di mediazione culturale se nella Germania dell’epoca si venne affermando il mito dell’Est, particolarmente vivo ad esempio in un altro importante esponente della “Rivoluzione Conservatrice” quale Ernst Niekisch.

³⁰⁹ È interessante notare come nonostante alcune analogie nelle tematiche affrontate ed in certe espressioni usate, prima fra tutte quella di “Terzo Reich”, la figura di Moeller van den Bruck non fu ben vista dal regime nazista. In particolare, come ha sottolineato De Benoist, Rosenberg doveva ben presto notare la distanza che separava i Neoconservatori dai nazionalsocialisti, dovuta la larga misura al mancato riconoscimento da parte dei primi del ruolo dell’elemento razziale. A sostegno

Ma anche in Spengler, altro esponente di spicco di questo movimento, ricorrono idee simili³¹⁰. Per Spengler infatti ogni “Civiltà” è qualcosa di vivo e di organico, mentre le “Civilizzazioni” sono al contrario qualcosa di rigido e di morto³¹¹. Nelle fasi di “Civilizzazione”, che coincidono per Spengler con il momento terminale della vita di una “Civiltà”, e che, con riferimento alla storia della civiltà Occidentale, inizia con il XIX secolo, a predominare è la vita nelle città, nelle grandi metropoli, e quindi protagonista diventa il tipo del cittadino che disprezza i contadini e la nobiltà, che è irreligioso e cosmopolita, mentre la vita politica è dominata dalle masse informi. Nell’illustrare uno stile politico “prussiano”, come risposta alla dissoluzione individualistica propria di una età di “Civilizzazione”, Spengler indicava, analogamente a quanto aveva fatto van den Bruck, un tipo di Stato gerarchico ed organico³¹².

Ritornando ora ad Evola, abbiamo visto come lo “Stato tradizionale” abbia per lui una natura *formale*, nel senso che esso svolge una azione formatrice, ed una natura *organica*, nel senso che esso è composto di parti che stanno tra loro in precisi rapporti di ordine. Questo vuol dire, e così ritorniamo sulla questione che avevamo precedentemente sollevato, che

di questa tesi De Benoist richiama un articolo di Wilhelm Seddin del dicembre 1935 pubblicato sulla rivista della gioventù hitleriana “*Wille und Macht*” e due saggi rispettivamente del 1936 e del 1939 di Woldemar Fink e Helmut Rödel, in cui il pensiero di van den Bruck viene violentemente attaccato. Ciò dimostrerebbe, secondo De Benoist, l’inconsistenza della tesi di chi sostiene una filiazione diretta del Nazismo dalla “Rivoluzione Conservatrice”.

³¹⁰ Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien 1918 (vol. I), München 1922 (vol. II), *Il tramonto dell’Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, tr. it. a cura di J. Evola, Longanesi, Milano 1957, edizione consultata Guanda, Parma 1991. Per una interpretazione del pensiero di Spengler cfr. D. Conte, *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari 1997 e E. Greblo, *Le due anime di Faust. Il Tramonto dell’Occidente secondo Spengler*, in «Filosofia Politica», n. 1, aprile 2004, pp. 23-42. In questo articolo Greblo sottolinea l’influsso decisivo su Spengler della concezione di “natura vivente” di Goethe e di quella di “eterno ritorno” di Nietzsche. Greblo sostiene inoltre la tesi che, sebbene nel pensiero di Spengler sembri prefigurarsi quello che di lì a poco sarebbe accaduto in Germania, tuttavia la sua posizione deve essere tenuta distinta da quella nazista, in particolare per via del diverso modo in cui viene concepito lo Stato. Per Spengler lo Stato doveva andare nella direzione di un superamento autoritario dell’ideologia politica, per i nazisti invece esso doveva essere riassorbito in questa e nel partito in cui essa si era incarnata (cfr. Greblo, *Le due anime di Faust* cit., p. 38). Sul rapporto fra Spengler e il nazismo cfr. anche D. Felken, *Spengler e il nazionalsocialismo*, in S. Zecchi (a cura di), *Estetica 1991- Sul destino*, Il Mulino, Bologna 1991.

³¹¹ Anche Spengler parla di “caste”, in particolare distinguendone due: quella della nobiltà e quella della sacerdotalità (cfr. *Il tramonto dell’Occidente* cit., pp. 1131 e ss.). La “casta” per Spengler è «l’unico punto nel quale l’uomo s’innalza al di sopra delle potenze della natura (...) qui egli dà a sé stesso la propria forma, nella casta egli *diviene* ciò che è in base ad una “cultura”» (*ivi.*, p. 1138).

³¹² Cfr. O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München 1919 (tr. it. parziale, *Il socialismo prussiano*, Parma 1980).

l'attività formatrice dello Stato non consiste nella *imposizione* di una forma, ma piuttosto nello *svelamento* di una forma. I cittadini sono infatti per Evola, come appena detto, diversi gli uni dagli altri sulla base di diversità che sono "naturali". Queste diversità sono per lui suscettibili di una organizzazione sul piano sociale, che è quella che si realizza nella organizzazione in caste. L'ordine perciò per Evola c'è già, ancora prima che lo Stato si metta in moto esercitando la sua attività "formatrice", ma che forse sarebbe meglio definire "ordinatrice". Soltanto che questo ordine è, diciamo così, interno all'anima degli individui, ma non ha ancora ottenuto un riconoscimento sul piano sociale. Il passo successivo, e qui appunto decisivo è l'intervento dello Stato, sarà quello di dare un riconoscimento sociale all'ordine delle anime degli individui.

Giustizia vorrà dire allora, in questo contesto, che la selezione sociale è in grado di assegnare a ciascun individuo il posto che gli spetta per natura, per cui specifica dell'uomo politico dovrà essere la capacità di saper riconoscere la natura dei cittadini e di valorizzarla assegnandole il posto che le spetta.

È bene ricordare, a questo proposito, che il fine dell'azione politica è per Evola sempre l'individuo e la sua realizzazione. È per tale motivo che Evola criticherà quelle concezioni, che egli definirà "statolatriche", in cui le pretese individuali vengono sacrificate in favore dello Stato, quasi che esso avesse una esistenza autonoma rispetto a quella dei cittadini che lo compongono. Tali sono per lui le dottrine politiche di Hegel e di Gentile, le quali rimarrebbero vittima di quella "sostanzializzazione degli universalisti" che è per Evola, come visto, uno degli errori tipici della filosofia moderna³¹³.

Ma ogni organismo, dice Evola, è dotato di una sua unità, che è assicurata da un principio direttivo, il quale coordina le attività delle parti subordinate. Questo principio, che nell'uomo è lo spirito, nello Stato è rappresentato per Evola dalla casta dei reggenti divini. Ora Evola sottolinea con forza come questo principio di unità abbia una natura spirituale, perché soltanto lo spirito è in grado di unificare, mentre la materia è un principio di divisione³¹⁴. È per questo motivo che Evola criticherà sempre con forza l'idea, tipica dell'ideologia nazista, secondo la quale l'unità di un popolo è data dalla sua omogeneità razziale. La razza è un elemento fisico, naturale, che in quanto tale per Evola non ha nulla a che vedere con la politica che si colloca invece, come visto, su di un piano spirituale. Stesso limite Evola lo ritrova in autori, come De Gobineau, che pure per altri aspetti si muovono su di un piano più "elevato" rispetto a quello del razzismo nazista, il quale

³¹³ Evola, *Imperialismo pagano* cit., pp. 222-223.

³¹⁴ Cfr. Id., *Rivolta* cit., pp. 100-105.

aveva dato una interpretazione complessiva della storia dell'umanità, spiegando l'entrata in crisi delle grandi civiltà del passato con la contaminazione razziale. Una civiltà per Evola invece può benissimo essere composta da etnie diverse, da razze diverse. Le grandi civiltà del passato per lui sono entrate in crisi non tanto quando è stata contaminata la loro purezza razziale, ma quando si è infranta l'unità spirituale su cui si fondavano. Siccome l'unità dello Stato è di natura spirituale, allora tale unità sarà compatibile con la pluralità e la diversità dei suoi elementi costitutivi. L'unità spirituale dello Stato permette perciò una integrazione delle parti senza che queste debbano rinunciare alla loro autonomia e specificità³¹⁵.

Se lo Stato è un organismo, il cui centro è un elemento di natura spirituale, e se il popolo è la materia cui si rivolge l'attività formativa dello Stato, allora è evidente come per Evola la migliore forma politica non possa essere quella democratica, in cui si indica nel popolo il legittimo depositario della autorità politica, ma sarà piuttosto quella monarchica, in cui un uomo solo, sulla base della sua superiorità spirituale rispetto agli altri, viene investito dell'autorità politica. Nella forma politica monarchica l'elemento di unità e quindi di forma è più forte, nella democrazia invece il baricentro è maggiormente spostato verso l'elemento "materiale" privo di forma, che in quanto tale non può essere per Evola in grado di esplicitare quella che è la funzione principale dello Stato, ossia quella del conferimento di forma.

4 – La regalità

Lo Stato per Evola, come detto, è paragonabile ad un individuo "in grande", e così come in un individuo c'è una parte che comanda, una testa pensante, allo stesso modo nello Stato dovrà esserci un centro spirituale in grado di coordinare le funzioni svolte dalle varie parti subordinate. La forma politica migliore si ha per Evola quando questo centro spirituale si incarna in un'unica persona, nella persona del re.

La predilezione per la forma politica monarchica è una costante del pensiero evoliano³¹⁶. Nelle opere degli anni Venti essa trovava una sua

³¹⁵ Cfr. *ivi*. pp. 119-121 e Id, *Gli uomini e le rovine* cit., pp. 95-96. A sostegno di questa tesi Evola fa qui riferimento agli studi di Vico e di Fustel de Coulanges sulla importanza, anche da questi autori rilevata, dell'ideale organico nelle civiltà antiche.

³¹⁶ Evola è convinto della superiorità della forma monarchica almeno a partire dal 1928, data della pubblicazione della sua prima opera "politica" (cfr. *Imperialismo pagano* cit., p. 74).

motivazione forte nella filosofia dell'Individuo Assoluto. Poiché l'Individuo è il fondamento di tutto, allora anche lo Stato dovrà trovare il suo fondamento in un Individuo, assoluto e creatore, il quale, collocandosi al di là del bene e del male, sarà colui che esprime la sua potenza creatrice dettando la legge agli altri uomini, che non sono, dal suo punto di vista, altro che "materiale" per le sue creazioni. A tale fine, dice Evola, il "Capo", il "Dominatore", si avvarrà di miti, intesi in senso soreliano, come strumenti in grado di galvanizzare le masse e di indirizzarle secondo i propri voleri³¹⁷.

Poi, nelle opere degli anni Trenta, ossia in quelle posteriori alla *svolta*, il quadro di riferimento come visto cambia, e l'attività del Re non viene più letta in termini volontaristici, ma si viene definendo come una sorta di azione "naturale", "impersonale", paragonabile a quella di una forza della natura³¹⁸. Il Re viene visto come colui che ha pienamente realizzato la natura divina, ed è soltanto in ragione di questo fatto che egli può fungere da asse, da riferimento per la comunità politica³¹⁹. «Ogni forma tradizionale di civiltà», dice Evola in *Rivolta contro il mondo moderno*, «è caratterizzata dalla presenza di esseri, i quali per via di una loro superiorità innata o acquisita rispetto alla semplice condizione umana, incarnino la presenza viva ed efficace di una forza dall'alto in seno all'ordine temporale. Tale è, secondo il senso interno della sua etimologia e il valore originario della sua funzione, il *pontifex*, il "facitore di ponti" o "vie"- *pons* aveva arcaicamente anche il senso di via- fra naturale e sovranaturale»³²⁰. Il re dunque è colui che rende possibile la comunicazione fra "mondo" e "sovramondo", fra umano e divino, essendo egli una sorta di *ponte* fra queste due dimensioni.

L'azione del re è per Evola una sorta di "azione senza azione"³²¹. Questa idea Evola la riprende dalla tradizione cinese, ma essa sarebbe presente anche nella tradizione filosofica occidentale, per esempio in Aristotele. L'"azione senza azione" estremo orientale corrisponde infatti perfettamente alla azione del "motore immobile" aristotelico, che pur essendo, appunto, immobile è in grado di suscitare movimenti armonici e regolari attorno a lui, tali per cui esso è il responsabile del passaggio dalla

³¹⁷ Cfr. *ivi.*, pp. 85-89.

³¹⁸ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 47-56. Nella definizione di questa diversa concezione della regalità un ruolo importante è svolto dall'opera di Guénon, *Il Re del mondo* (cfr. *Il Re del mondo* (1927), Milano 2003).

³¹⁹ Su tale punto risultano molto utili ad Evola gli studi sulla regalità condotti da Kantorowicz e in particolare: *Federico II imperatore* (1927), Milano 1988 e *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Torino 1989; nonché lo studio di Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924 (tr. it. *I re taumaturghi*, Torino 1989).

³²⁰ Evola, *Rivolta* cit., p. 47.

³²¹ *Ivi.* p. 51.

stato di potenzialità a quello di attualità negli enti a lui subordinati. L'azione del re per Evola perciò, ancora una volta, non è un'azione *impositiva*, un'azione *violenta*, un "*potere*" in senso moderno insomma, ma è una azione che non fa altro che trarre da ciascuno ciò che esso ha già in sé. Il re perciò non "crea" nulla, come invece avveniva per il "Capo" di cui Evola parlava in *Imperialismo pagano*. Esso non è il creatore di un ordine a partire da uno "zero" di ordine, ma egli non fa altro che portare all'evidenza, portare all'atto, un ordine che c'è già in potenza³²².

Proprio per via di questa sua azione "luminosa" il re veniva spesso associato, rileva Evola, al simbolo del sole, che è fonte di luce e punto di riferimento "centrale" per il movimento di tutti gli astri dell'universo. Così come il sole illumina, dona la vita, e rappresenta un punto di riferimento, allo stesso modo il re nella sua immobilità, e grazie alla sua azione per semplice presenza, è portatore di pace, ordine e prosperità.

Il re è dunque per Evola, innanzi tutto, il "Signore di pace e giustizia"³²³. A riguardo la nozione più chiara è per lui quella indù di *cakravartī*, termine che vuol dire "signore o volgitore della ruota". La ruota è il simbolo per la corrente del divenire, ed il re è l'asse immobile della ruota, il centro che, pur facendo parte della ruota, ciononostante non partecipa al suo movimento. Il re, dice Evola, può esplicitare la sua funzione di giudice, che in sanscrito si dice *dharmarāja*, in virtù del fatto che egli è sapiente, nel senso che conosce la natura (*dharma*) delle cose. Poiché conosce, egli sa anche quale è il posto che è giusto che ogni cosa occupi, perciò dà "a ciascuno il suo", destinando ciascun uomo alla funzione verso la quale egli è meglio disposto per natura³²⁴.

Questa idea della giustizia come rispetto della natura delle cose e l'idea della necessità che i re siano sapienti Evola la rintraccia in Platone. Evola rileva che «sono i sapienti- οἱ σοφοί –che, secondo Platone, debbono dominare al vertice della gerarchia del vero Stato» e specifica che per

³²² In relazione a questo ordine di idee mi sembra che si possa propriamente parlare di "governo", nell'accezione in cui questo termine è stato utilizzato da Giuseppe Duso (cfr. ad es. *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma 2004, *Introduzione*, pp. 9-29). L'azione di governo presuppone un contesto plurale di riferimento, e rinvia ad un agire politico direttamente riconducibile a chi agisce. Il re di cui parla Evola è un individuo dotato di quelle virtù che lo rendono idoneo ad assumersi la responsabilità dell'attività di governo. Esso ha a che fare con una realtà plurale, perché il popolo, come abbiamo visto, è una realtà articolata in classi funzionali distinte, ed è composto da etnie e famiglie diverse. Questa pluralità tuttavia trova il suo punto di unione non soltanto nella figura del monarca, che funge da centro dell'organismo politico, ma anche nella tradizione spirituale in cui il popolo si riconosce.

³²³ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 57-61.

³²⁴ Ha sottolineato l'importanza del nesso "sovranità-giustizia-ordine cosmico" in contesti premoderni, in un modo molto simile a quello di Evola, Claudio Bonvecchio in uno studio dedicato all'idea imperiale (cfr. *Imago Imperii Imago Mundi. Sovranità simbolica e figura Imperiale*, CEDAM, Padova 1997, pp. 1-7).

sapienza Platone intende «la scienza di “ciò che è”, e non delle illusorie forme sensibili»; per cui il sapiente, il re, anche in Platone, «avendo la conoscenza diretta di ciò che ha un carattere supremo di realtà e, nel contempo, un carattere normativo, può effettivamente formulare leggi conformi a giustizia»³²⁵.

Nella più importante opera politica del dopoguerra, gli *Uomini e le Rovine*, Evola, dopo aver ribadito la sua preferenza per la forma monarchica, sostiene che il potere di cui il re deve disporre deve essere un potere assoluto³²⁶. Riflettendo sul concetto di sovranità, e richiamandosi agli studi di Schmitt sull'argomento, Evola sostiene che la sovranità in quanto tale non può ammettere limitazioni di sorta. Su questo punto Evola condivide la critica schmittiana al positivismo giuridico, che aveva cercato di eliminare l'idea di sovrano, come colui che decide sullo “stato di eccezione”, immaginando il funzionamento del diritto come quello di una sorta di meccanismo che va avanti autonomamente e senza bisogno di nessuno che lo guidi. Questo richiamo all'idea di sovranità fa sorgere però dei problemi, perché, come è stato notato, tale idea, la quale implica strutturalmente quella di assolutezza, è una idea tipicamente moderna³²⁷.

Ci ritroviamo qui in mezzo a quegli stessi problemi in cui ci eravamo imbattuti quando avevamo trattato della visione metafisica evoliana del mondo. Così come lì il principio del “mondo della manifestazione” era considerato *trascendente* rispetto a qualsiasi forma manifestata, allo stesso modo qui, sul piano politico, il principio della organizzazione politica, il re, in quanto “immagine” del principio primo, si trova in una analoga situazione di *assolutezza* e di *trascendenza*. Il re è colui che dà forma, fondando istituzioni, promulgando leggi, agendo concretamente su quel materiale che è il popolo, ma esso è, in sé stesso, al di là di ogni forma, libero dalle leggi di cui egli stesso è il fondamento.

Ritorna quindi la difficoltà di capire quale sia il rapporto fra la libertà ed assolutezza del principio ed il mondo delle forme che da questi derivano. In altri termini si tratta di capire se il monarca sia un creatore assoluto, nel senso che la sua attività creativa non presuppone nulla, e le forme che produce provengono letteralmente dal nulla, oppure se la sua attività sia analoga a quella del demiurgo platonico, il quale organizza una materia che gli preesiste, e tiene conto nel suo operare, come punto di riferimento imprescindibile, del modello ideale. Se nel primo caso abbiamo una situazione di assoluta solitudine ed autosufficienza, quale è quella

³²⁵ Evola, *Rivolta* cit., p. 61.

³²⁶ Cfr. Id., *Gli uomini e le rovine* cit., pp. 71 e ss..

³²⁷ Cfr. A. Biral, *Per una storia della sovranità*, «Filosofia politica», V, n. 1, giugno 1991, pp. 5-50.

presupposta dal concetto moderno di sovranità, nel secondo invece l'attività "creativa" fa riferimento ad elementi che la trascendono, così come avveniva nei contesti politici premoderni, in cui, ad esempio, l'uomo politico è tenuto a tener conto dei *nomoi*, oppure, con riferimento all'epoca medievale, alla legge divina³²⁸.

5 – L'Impero

Esiste una linea continua, secondo Evola, che collega l'idea di legge, intesa come verità, a quella di Stato, inteso come riflesso del sovramondo nel mondo, per finire in quella di Impero³²⁹. Se la legge tradizionale è tale per il suo carattere spirituale, per il suo essere verità di fronte al mondo dell'opinione, e se lo Stato è forma spirituale che agisce su quella materia che è il popolo, allora il livello più alto della idea politica sarà rappresentato dall'Impero, in cui una molteplicità di popoli vengono unificati sotto un'unica autorità politica di carattere spirituale. Se la materia divide lo spirito è ciò che unisce, fino al raggiungimento della unità assoluta. In linea di principio penso che si possa dire che Evola reputi possibile il formarsi di uno "Stato mondiale", o meglio di un "Impero universale", in cui un centro spirituale e divino sarebbe in grado di coordinare e di unificare tutti i tipi di comunità umane³³⁰.

Questa universalità imperiale deve però, avverte Evola, essere tenuta accuratamente distinta da quella propria della chiesa cattolica. La differenza

³²⁸ Qualora Evola concepisse l'idea di regalità in termini di assolutezza, allora questa sua categoria risulterebbe inapplicabile ai contesti storici premoderni. Nell'antica Grecia infatti l'attività di governo si esplicava sempre nel solco tracciato dai *nomoi*, dalle leggi. Allo stesso modo in epoca medievale l'attività politica non poteva mai spingersi contro la legge divina contenuta nei testi sacri. Se lo faceva allora scattava legittimamente il "diritto di resistenza" (cfr. G. Fiaschi, *L'idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, Padova 1984, pp. 57-73).

³²⁹ Cfr. Evola, *Rivolta* cit. pp. 65-71.

³³⁰ Per il concetto di Impero cfr. anche A. Dempf, *Sacrum imperium: la filosofia della storia e dello Stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Firenze 1988; A. De Benoist, *L'impero interiore. Mito autorità potere nell'Europa moderna e contemporanea*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996; «Filosofia politica», 1, 2001, parte monografica; C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi* cit.; C. Schmitt, *Il concetto di Impero*, Settimo Sigillo, Roma 1996. Vittorio Emanuele Parsi ha interpretato la forma politica imperiale come espressione di una situazione di debolezza e di difficoltà. Egli vede nella scelta per l'impero una risposta che si cerca quando le entità politiche sono troppo grandi e troppo disomogenee al proprio interno (cfr. voce «Impero», in *Enciclopedia del pensiero politico* cit., pp. 407-408).

fra universalità imperiale e universalità cattolica non dipende da aspetti, per così dire, formali, quanto piuttosto da elementi sostanziali, e cioè è dovuta alla diversità dei *valori* cui queste due organizzazioni di carattere spirituale e universale si ispirano. I valori cattolici dell'eguaglianza, della pace, nulla hanno a che vedere, per Evola, con i valori guerrieri e gerarchici che invece sono centrali in ogni autentico Impero.

Caratteristica di ogni autentica organizzazione imperiale è per Evola la forma feudale. Essa è in assoluto la migliore, perché coniuga la responsabilità personale e il rispetto delle specificità locali, con l'unità dell'organismo politico, unità che è garantita da vincoli di natura spirituale, dalla *fides*, ossia dalla fedeltà. Nella forma feudale convive pertanto il massimo di libertà con il massimo di gerarchia, laddove questa accoppiata di caratteristiche consente il predominio dell'elemento qualitativo ed una grande plasticità e flessibilità, che invece alle moderne strutture burocratiche, dato il loro carattere rigido e spersonalizzante, non sarà mai possibile ottenere. Per questi motivi il modo dell'organizzazione politica più tipico delle società tradizionali è secondo Evola, appunto, quello feudale, feudalità che egli ritrova nelle più disparate civiltà³³¹.

È a questa altezza che si colloca la critica evoliana al *nazionalismo* moderno, fenomeno questo strettamente legato secondo lui all'*imperialismo*, anche questo tipicamente moderno³³². Nel nazionalismo, dice Evola, si pone a ideale, a valore supremo qualcosa che ha una natura particolare. La consapevolezza delle specificità nazionali c'è sempre stata, ma è folle, a suo modo di vedere, pensare di porre questa idea come il più alto riferimento politico. Le nazioni moderne, che si sono lanciate nelle imprese coloniali, hanno coltivato il sogno assurdo di poter imporre la loro natura particolare ad altri popoli. Ma questa, dice Evola, è una pretesa che può reggersi solo sulla base dell'uso continuato della forza e della violenza. Nessun popolo può infatti accettare di veder negata la propria identità a vantaggio di un altro popolo.

Diverso è invece il discorso, secondo lui, per quanto riguarda gli imperi tradizionali in cui l'elemento unificante, collocandosi su di un piano spirituale, permette ampie forme di autonomia. Il simbolo più eloquente di questo modo di intendere l'idea imperiale Evola lo rintraccia nel Pantheon romano, in cui le divinità dei vari popoli sussistono autonomamente, anche se sotto i simboli dell'autorità dell'imperatore di Roma. La prassi di Roma era infatti quella di conquistare sì altri popoli, ma di rispettare non solo i

³³¹ Questa opinione contrasta con quella espressa da Otto Brunner il quale ha sostenuto che il regime feudale è qualcosa di caratteristico della storia dell'Occidente, e che quindi l'uso del termine deve essere rigorosamente ristretto ad un preciso ambito temporale e geografico (cfr. *Feudalesimo* in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale* cit., pp. 75-116).

³³² Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 379-385.

loro culti e le loro divinità, ma anche le loro autorità locali, cui veniva chiesto di collaborare nella amministrazione della cosa pubblica.

Dato lo stretto nesso fra politica e metafisica, il pensiero politico evoliano mostra dunque una forte tendenza in direzione della universalità. Se la vita politica di uno Stato è il prodotto di un compromesso con le contingenze storiche e geografiche, pure se lo Stato è uno Stato in senso legittimo, esso deve intrattenere per Evola, come abbiamo visto, un rapporto forte con la dimensione dello spirito. Poiché la dimensione spirituale è ciò che sta al di là delle contingenze, ed è ciò che per definizione è massimamente universale e superpersonale, allora quanto più forte, continuata e duratura sarà l'azione formatrice dello Stato, tanto più esso sarà universale e tanto meno sarà legato agli elementi particolari e contingenti da cui è originariamente sorto.

6 - Lo Stato e la politica moderna

Tanto lo "Stato tradizionale" è organico, fondato e tenuto assieme da elementi spirituali, tanto quello moderno è per Evola meccanico e fondato su elementi esclusivamente "materiali"³³³. I moderni Stati nazionali, nati dalla disgregazione dagli imperi medievali, sono per Evola delle entità geografiche, oppure etniche, ma in ogni caso sono delle unità che si collocano su di un piano materiale e naturalistico.

Evola ritiene che la nascita dei moderni Stati rappresenti una tappa in un percorso più generale di "caduta dell'idea di Stato"³³⁴. Tale "caduta" si articolerebbe per lui in quattro fasi, che corrispondono alle età descritte dalla sopra riportata dottrina delle "quattro età". Nel passaggio da una età all'altra il vertice dello Stato viene via via occupato da ciascuna delle quattro caste che è possibile distinguere in un organismo politico

³³³ Cfr. *ivi.*, pp. 346-354.

³³⁴ J. Evola, *Sulla caduta dell'idea di Stato*, in «Lo Stato», febbraio 1934, ora in Id., *Lo Stato* cit., pp. 45-61. L'idea della "regressione delle caste" era già stata accennata da Evola in *Imperialismo pagano*, poi, rileva lo stesso Evola, era stata precisata da Mezzani e da Guénon nel suo *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, che è un testo del 1929 (cfr. Evola, *Rivolta* cit., p. 369). Essa, è sempre lo stesso Evola a rilevarlo, è stata trattata poi anche in H. Berls, *Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe 1931.

“normale”. Nello “Stato tradizionale”, che per Evola è lo Stato “normale”, nel senso che esso è la norma, il punto di riferimento a cui bisogna guardare se si vuol comprendere la natura del vero Stato, il vertice è occupato dai reggenti divini, ossia da quegli “uomini – iddii”, da quei “rinati”, di cui abbiamo parlato quando abbiamo illustrato che cosa Evola intenda per regalità. Lo “Stato tradizionale” corrisponde alla prima età, l’“età dell’oro”. Ad essa segue l’“età dell’argento” in cui, a seguito di un atto di ribellione della seconda casta contro la prima, e quindi di una ribellione dei guerrieri contro i reggenti divini, il vertice dello Stato viene occupato da capi politici che hanno una natura esclusivamente guerriera. Questa fase corrisponde, nella storia europea, alla nascita degli Stati moderni, i quali, appunto, sorgono a partire da un atto di ribellione nei confronti di quelle entità spirituali che erano state le protagoniste assolute dell’epoca medievale, ossia la Chiesa Cattolica ed il Sacro Romano Impero. Ma la caduta non si arresta per Evola a questo livello, perché con il tempo sono i borghesi a ribellarsi e ad esautorare la nobiltà. Il primo paese europeo in cui si compie questo passaggio è, dice Evola, la Francia, che con la Rivoluzione ha permesso l’instaurazione di un regime democratico parlamentare, che altro non è per lui che la maschera del potere borghese. I valori più alti coltivati sono ora quelli economici, tutto viene valutato in termini di utilità e convenienza, mentre l’economia si sviluppa in modo abnorme, assorbendo quasi completamente la politica. Ma il processo non ha per Evola ancora toccato il fondo. Ciò avviene soltanto quando è l’ultima casta, quella degli schiavi, a ribellarsi. Questa fase corrisponde storicamente con la nascita della Unione Sovietica. A questo punto sono i valori caratteristici della casta degli schiavi ad essere celebrati come i più alti ed importanti, ossia i valori del lavoro e del servizio civile.

Questo è il percorso complessivo che si è svolto per Evola nella storia occidentale, per cui partendo dagli “Stati tradizionali”, passando per i moderni Stati nazionali e democratici, si arriva fino a quelle forme di “collettivismo”, quali sono quelle che si sono realizzate nell’Unione Sovietica, ma anche negli Stati Uniti d’America.

L’articolazione interna degli Stati moderni, dunque, in quanto in essi i valori spirituali non vengono più compresi, diventa di natura materiale ed è soprattutto determinata da fattori economici. Alle “caste” degli Stati tradizionali il cui fondamento era, come abbiamo visto, di natura spirituale, subentrano, dice Evola, le “classi sociali” moderne, in cui il reddito ed il tipo di impiego sono i fattori determinanti.

Gli Stati moderni devono essere intesi per Evola come il risultato di un processo astratto di “costruzione” a partire da individui tutti supposti

come eguali³³⁵. Il venire a predominare di una mentalità individualistica in epoca moderna non è per Evola qualcosa che deve sorprendere, in quanto la mentalità egoistica, ed utilitaristica, è una delle caratteristiche peculiari della casta mercantile e borghese che si è progressivamente affermata, come abbiamo visto, proprio con il nascere degli Stati moderni. È soltanto a partire da questa concezione, per Evola niente affatto scontata, che acquista significato la dottrina moderna del “contratto sociale”, ossia l’idea che lo Stato tragga la sua origine da un accordo fra individui, che alienano il proprio potere naturale in cambio della sicurezza garantita dallo Stato³³⁶. Se lo Stato tradizionale è qualcosa di vivo, in cui una energia plastica pervade tutti gli ambiti, permettendo ad una tensione verso l’alto di circolare ovunque, se esso è fondato metafisicamente, tanto che le sue leggi e le sue strutture istituzionali riflettono il carattere dell’essere, tanto da doversi considerare più opera divina piuttosto che umana, lo Stato moderno è al contrario un prodotto dell’uomo, ed è perciò affetto per Evola dal limite “umano” di quella ragione, che è facoltà appunto umana ed individuale, che lo ha pensato e progettato. Ma è proprio il carattere di *ordine infondato* e soltanto *costruito* ciò che rende per lui violento e soffocante l’ordine politico che la modernità ha prodotto.

La critica all’individualismo e alla mentalità borghese, come radici del modo moderno di intendere la politica, sono un aspetto fondamentale della riflessione politica di Evola³³⁷. In generale per Evola, come abbiamo visto nel precedente capitolo, il limite della mentalità moderna è dato dal suo carattere “umanistico”³³⁸. A questa idea di “uomo” risulta strettamente legata quella di “individuo”. Ma una volta risolto tutto in termini individuali, dice Evola, ecco che qualsiasi forma di organizzazione sociale perde la sua plasticità ed organicità, e letteralmente “muore”, irrigidendosi in forma di meccanismo. In *Imperialismo pagano* Evola aveva indicato nel cristianesimo il principale responsabile di questo decadere dall’organicità all’inorganicità sul piano sociale³³⁹. La distinzione cristiana fra potere temporale e autorità spirituale, poteri che invece erano inscindibili nell’antichità classica, aveva privato della sua “anima” l’organismo

³³⁵ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., p. 355.

³³⁶ Sul “contratto sociale” come idea centrale per intendere la filosofia politica moderna cfr. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano 1998.

³³⁷ La critica all’individualismo di Evola mi sembra strettamente consonante con quella svolta, più o meno negli stessi anni, da Ernst Jünger. Jünger criticò nella sua celebre opera *L’Operaio* l’idea borghese di individuo, inteso come qualcosa di unico ed irripetibile, e criticò anche la mentalità puramente utilitaristica borghese, nella sua tendenza a ricondurre tutto a economia e profitto (cfr. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932, tr. it. *L’Operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Guanda, Parma 1991).

³³⁸ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 355-368.

³³⁹ Cfr. Id., *Imperialismo pagano* cit., p. 67.

politico, che fatalmente poi doveva degenerare in meccanismo. La reazione moderna al cattolicesimo non avrebbe portato secondo Evola ad una nuova unione dei due poteri, ma ad una definitiva “sconsacrazione” della politica.

Il cristianesimo, dice Evola, non conoscendo alcun tipo di iniziazione, fu un potente incentivo per la formazione di un atteggiamento soggettivistico nei confronti del sacro. Un passo ulteriore in questa direzione fu compiuto dal protestantesimo, che negando il principio di autorità in campo religioso, ha lasciato che l’interpretazione dei testi sacri fosse affidata al giudizio individuale. Tutta la dottrina protestante è influenzata per Evola dalla personalità del suo fondatore, Lutero, che sostanzialmente era un monaco fallito. Ma l’azione di Lutero, rileva Evola, non si limitò al solo piano religioso, ma influì in senso sovvertitore anche su quello politico, propiziando quell’autonomizzazione dei singoli re dall’autorità imperiale, che sta all’origine della formazione degli Stati moderni. Con il calvinismo e il puritanismo anglosassone la religione perde qualsiasi interesse per la trascendenza e santifica attività meramente profane e materiali³⁴⁰. L’individualismo, la cui radice è cristiana e che è stato potentemente promosso dalla dottrina del libero esame protestante, è strettamente legato per Evola al razionalismo, perché è la ragione ciò che sta alla base dei giudizi individuali. Non è un caso quindi per lui se, contemporaneamente alla Riforma, si sia affermato da un lato il razionalismo, e dall’altro la scienza naturale moderna, entrambi fondati su presupposti materialistici e razionalisti.

Per Evola si può perciò parlare di “modernità”, come di un tutto unitario, proprio perché in tale epoca tutto, dalla religione, alla scienza, alla filosofia, alla politica e all’arte, converge in un’unica situazione esistenziale, che è quella dell’uomo moderno, che non ha più nessun sentore dell’esistenza di qualcosa di superiore rispetto ai corpi nello spazio e nel tempo, e che è, per così dire, imprigionato in sé stesso e separato dall’ambiente circostante. L’uomo moderno concepisce la libertà come indipendenza e si pensa come essenzialmente separato dagli altri uomini, oltre che naturalmente dal mondo degli enti naturali, che sono per lui meri oggetti. Ma, avverte Evola, in questa nuova situazione, prodotta dall’atomismo moderno, di fronte agli individui, nella loro presunta libertà ed absolutezza, sta la massa informe degli altri individui, per cui le pretese di libertà individuale restano gravemente compromesse dal peso della collettività³⁴¹. Nelle grandi democrazie moderne Evola vede il risorgere di forme arcaiche di civiltà matriarcali, in cui domina l’egualitarismo ed un regime di promiscuità. Questo clima spirituale finisce per lui per

³⁴⁰ Sul nesso fra protestantesimo e “spirito” del capitalismo moderno ha richiamato l’attenzione come è noto Max Weber (cfr. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 2006).

³⁴¹ Id. *Rivolta* cit., p. 363.

compromette in modo irreparabile i valori della personalità, ossia della indipendenza e dell'autonomia.

Anche Ernst Jünger aveva mostrato in modo molto chiaro, sempre in quegli anni, quanto il concetto di individuo sia strettamente legato a quello di massa, il quale apparentemente, ed anche praticamente, ne è la negazione³⁴². Nelle grandi metropoli moderne, lungo i fronti della Prima Guerra Mondiale, nelle fabbriche, negli uffici, dice Jünger, grandi masse di persone si muovono in perfetto anonimato. In questi contesti l'individualità, di cui la mentalità borghese andava così fiera, l'unicità e l'"originalità" dell'individuo, diventano assolutamente ininfluenti, irrilevanti. La distruzione delle unità organiche in cui si articolavano le società arcaiche, ha comportato per Jünger un livellamento, una polverizzazione atomistica, per cui gli individui, nella loro solitudine, sperimentano sulla propria pelle il prezzo di questa nuova libertà. Né secondo lui serve, per sfuggire a tutto questo, assumere atteggiamenti romantici, che vanno sì contro il razionalismo e l'utilitarismo borghese, alla ricerca di un contatto con ciò che egli chiama l'"elementare", ma che finiscono per risolversi in atteggiamenti evasionistici di fuga. Per intrattenere positivamente un rapporto con la dimensione dell'"elementare", idea questa che presenta forti analogie con l'idea evoliana di sacro, che ormai per Jünger, almeno a partire dalla prima guerra mondiale, ha fatto irruzione nell'orizzonte borghese, è necessario perciò un nuovo tipo d'uomo che egli chiama "Operaio". Questi non è un individuo, ma è un "tipo" ed il suo stile è quello di un realismo eroico e guerriero, che si esplica in una azione decisa ed impersonale.

Evola quindi, come Jünger, critica l'individualismo moderno, perché ritiene che esso sia una delle cause della crisi da cui la politica è afflitta in epoca moderna. Strettamente legato all'idea moderna di individuo, c'è poi l'idea, altrettanto moderna, di libertà individuale, come autodeterminazione, come dipendenza esclusiva dalla propria volontà. Essa per Evola, in quanto libertà meramente negativa, "libertà da", non coincide con l'autentica libertà, ma soltanto con l'arbitrio, con la disponibilità ad accondiscendere a qualsiasi capriccio. La vera libertà per Evola è invece sempre legata ad un compito, ad una funzione da svolgere, in altre parole ad un dovere, è una "libertà per", che presuppone un preliminare percorso di ascesi, di purificazione della volontà, e di conoscenza di sé stessi³⁴³. Essere liberi significa per Evola conoscere sé stessi, la propria natura, e quindi disporsi alla realizzazione della stessa. La libertà, in altri termini, deve essere

³⁴² Cfr. Jünger, *L'Operaio* cit.. Evola ha commentato in modo molto ampio quest'opera di Jünger nel suo *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma 1960.

³⁴³ Cfr. Evola, *Gli uomini e le rovine* cit., pp. 84-85.

sempre situata, calata nella concreta situazione esistenziale, e non pensata in astratto.

È evidente la distanza che separa questa posizione con quella che Evola aveva sostenuto nelle sue prime opere, in cui libertà era intesa come “potere contingente ed assoluto di determinazione”, “arbitrio”, “volontà sovrana”. Resta tuttavia aperta, anche per l’Evola maturo, una possibilità ulteriore, che è quella del trascendimento di sé stessi, dell’auto trascendimento, che sembra riportarci alla giovanile concezione della libertà. Tale possibilità non è per Evola aperta per tutti gli uomini. Anzi la maggior parte degli uomini, le cosiddette persone “normali”, devono secondo lui vivere cercando di realizzare quelle caratteristiche che sono proprie della loro natura. Soltanto una *élite* ristretta, quella di coloro che hanno in sé la dimensione della trascendenza, possono accedere a questa libertà veramente assoluta. Il percorso di vita per queste persone consiste in una preliminare “distruzione” di tutte le sovrastrutture, di tutto ciò che è “esterno” e a cui di solito gli uomini si appoggiano per riceverne una conferma di sé e per dare un senso alla loro esistenza. Quando questo è avvenuto e l’uomo è rimasto solo con sé stesso ed ha riconosciuto quella che è la sua “natura”, la sua tendenza centrale ed essenziale, allora «il senso ultimo nell’esistere nel vivere, può scaturire unicamente da una relazione diretta e assoluta fra questo essere (fra ciò che si è determinatamente) e la trascendenza (della trascendenza in sé)». A tale fine «s’impone una rottura di livello, che talvolta può avere il carattere di una violenza fatta a sé stessi, e l’accertare se si sa rimanere in piedi anche nel vuoto, nel senza-forma». Se questo riesce allora, dice Evola, «trascendenza e esistenza, libertà e necessità, possibilità e realtà si congiungono»³⁴⁴.

In generale Evola contesta ogni concezione dell’uomo che sia utilitaristica, edonistica, eudemonistica, e “materialista”, non tanto perché non la ritiene funzionale al suo discorso politico, quanto piuttosto perché egli pensa che sia una concezione *degradata*, ma soprattutto *falsa* dell’uomo, che viene da tali dottrine ridotto a materia e ad istinto, e chiuso in una prospettiva egoistica. L’uomo per Evola si realizza nella dimensione politica perché questo è lo spazio in cui gli è possibile ascendere, superando la sua individualità e quindi realizzando quella parte superpersonale che pure è in lui. Soltanto uscendo da sé stesso ed incontrando gli altri l’uomo ritrova sé stesso. Ma questo incontro è possibile per Evola perché gli altri sono già in noi, giacché, come abbiamo visto, nell’uomo è riassunto l’intero universo. Accanto a questa strada c’è tuttavia anche l’altra, ugualmente valida, dell’ascesi individuale, per la quale però, Evola mette in guardia, è necessaria una speciale predisposizione che pochi hanno. Da un lato quindi

³⁴⁴ Evola, *Cavalcare la tigre* cit., pp. 64-65.

la libertà relativa del cittadino, legata ad una funzione sociale, dall'altra la libertà assoluta dell'iniziato, che però anch'esso è legato alla vita politica, perché soltanto chi si è completamente distaccato da tutto e da tutti può effettivamente governare secondo giustizia.

Evola sembra dunque riproporre quella alternativa che era stata fondamentale anche in Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* aveva descritto, da un lato la felicità derivante dalla vita politica e quindi dall'esercizio della virtù della *saggezza*, virtù propria dell'uomo in quanto cittadino, e dall'altro la felicità della vita teoretica, come forma di vita più perfetta e divina, coincidente con l'esercizio della virtù della *sapienza*³⁴⁵.

7 - La critica alla “ideologie” moderne: democratismo, liberalismo, comunismo, nazionalismo.

Tutte le moderne “ideologie” sono affette per Evola dal limite essenziale che deriva loro dall'appartenere spiritualmente al mondo moderno. Esse perciò avranno fra i loro presupposti quegli elementi di individualismo, di materialismo, di astrazione intellettualistica, che definiscono la mentalità moderna, ma tali elementi sono anche quelli che secondo Evola fanno sì che esse siano *false, unilaterali, astratte*.

Dalle considerazioni precedentemente svolte è facile intuire quale fosse l'opinione di Evola circa la moderna ideologia democratica. In essa si avanza la pretesa che sia il popolo a dare forma, direzione e contenuti allo Stato. È l'idea formulata da Rousseau della “volontà generale”, come unica fonte di legittimazione politica, per cui se nel pensiero democratico moderno resta aperto il problema se il popolo debba esercitare questo suo potere direttamente o indirettamente, ossia tramite suoi rappresentanti, tuttavia il fatto che esso sia l'unico soggetto depositario del potere politico non viene mai messo in discussione. Per Evola questa idea è assurda perché inverte i normali rapporti fra l'elemento “materiale”, il popolo, e quello “formale” e “spirituale”, lo Stato. Non si può pensare, dice Evola, che qualcosa di informe come il popolo possa dare forma ad alcunché.

Già a partire da *Imperialismo pagano* Evola aveva criticato l'idea, fondamentale per l'ideologia democratica, della uguaglianza degli

³⁴⁵ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177a 10-1178a 8.

uomini³⁴⁶. Ora questa eguaglianza, dice Evola, non si dà mai nella esperienza concreta, ma i sostenitori dell'ideale democratico, continua, non si arrendono di fronte a questa evidenza, e sostengono che ciò è una ragione in più per agire in modo tale che l'eguaglianza si produca. Evola però contesta anche questa pretesa, questa volta non più con argomentazioni fattuali, ma con argomentazioni di principio. Infatti l'idea dell'eguaglianza non è per lui logicamente sostenibile perché va contro al "principio degli indiscernibili" e a quello di "ragion sufficiente". Perché qualcosa sia, dice Evola, esso deve essere distinguibile dagli altri enti, altrimenti essi non sarebbero molti ma sarebbero uno solo. Quanto al principio di "ragion sufficiente" cui Evola si richiama, esso postula che se qualcosa è deve avere una ragion per essere questo qualcosa e non qualcosa d'altro. Il darsi di una cosa eguale ad un'altra la renderebbe perciò priva di ragion sufficiente.

Evola poi, richiamandosi agli studi sulla psicologia delle masse, sottolinea la sostanziale irrazionalità che affetta il comportamento delle masse, per cui, a suo modo di vedere, sarebbe assurdo mettersi nelle mani di qualcosa di così volubile come la volontà popolare³⁴⁷. Ciò che sta primariamente a cuore alla gran massa delle persone poi, dice Evola, è sostanzialmente il benessere materiale, mentre essa nulla sa dei valori dello spirito. Le ideologie socialiste, anarchiche e storiciste si fonderebbero perciò, secondo lui, su presupposti ottimistici assolutamente infondati. Esse cioè partirebbero da un presupposto del tutto "irrealistico" quale è quello dell'uomo "buono" per natura, che poi verrebbe corrotto dall'influenza della società. Per Evola, invece, l'uomo è un essere a metà strada fra l'animale e il dio, per cui esso può benissimo regredire verso la barbarie e l'animalità, così come ascendere verso il divino. Fondamentale diventa perciò, a questo proposito, l'azione formatrice ed educatrice dello Stato³⁴⁸.

Altrettanto assurda è per Evola, e ciò risulta chiaro sulla base delle considerazioni precedenti, l'idea, presente nell'ideologia democratica, secondo la quale coloro che governano devono ottenere una legittimazione dal basso. L'autorità per Evola è al contrario qualcosa che proviene sempre dall'"alto", per cui «la superiorità non deve essere chiesta ad alcuna sanzione o riconoscimento, ma deve fondarsi unicamente sulla diretta autocoscienza di superiorità di coloro che sono superiori e si pongono come

³⁴⁶ Evola, *Imperialismo pagano* cit., pp. 99-100. Per una analoga critica all'ideologia democratica da parte di Guénon cfr. *La crisi del mondo moderno* cit., pp. 101-115.

³⁴⁷ Evola, *Imperialismo* cit., pp. 90-91.

³⁴⁸ Così come Evola è contrario a qualsiasi concezione "societaria" dello Stato, ossia all'idea che la "sostanza" dello Stato sia da rintracciarsi nella società, allo stesso modo egli si dichiara contrario ad ogni "statolatria", ossia a tutte quelle concezioni in cui il singolo individuo viene sacrificato in favore dello Stato. Tali sarebbero, per Evola, le dottrine politiche di Hegel e di Gentile (*ivi.*, pp. 91-93, 222-225).

superiori ad ogni prova»³⁴⁹. Per questo Evola non ha niente da eccepire contro la monarchia per diritto divino. Come per De Maistre, anche per lui la sovranità è qualcosa di divino su cui ciò che è semplicemente “umano” non può pronunciarsi.

Sempre in *Imperialismo pagano* Evola formula la tesi, già prima ricordata, secondo la quale il cristianesimo sarebbe la principale causa del nascere e del diffondersi delle ideologie democratiche. Lo Stato democratico moderno non sarebbe infatti altro per lui che la realizzazione secolarizzata dell’ecclisia primitiva³⁵⁰, mentre il cristianesimo è il “corrispondente mistico” della Rivoluzione francese, del moderno socialismo e del comunismo³⁵¹.

L’ideologia comunista oltre ad essere criticabile, dal punto di vista di Evola, per via della sua predilezione per l’opzione democratica, ed egualitaria, deve essere rigettata perché parte da una concezione materialista dell’uomo, che quindi disconosce completamente la natura divina che è nell’uomo. Lo stesso errore, del resto, è commesso per Evola anche da un’altra ideologia tipicamente moderna quale è il liberalismo, che dimostra con ciò di essere, a dispetto della sua apparente contrapposizione rispetto all’ideologia comunista, una faccia diversa della stessa medaglia³⁵². L’errore delle scuole positivistiche e in genere materialistiche, tra cui rientra anche il marxismo, è quello di vedere nell’uomo qualcosa di determinato da fattori materiali, economici, o in alternativa da forze psicologiche, senza tener conto dell’elemento spirituale, in cui consiste l’autentica libertà dell’uomo. Soltanto una concezione adeguata dell’uomo può permettere invece di capire la natura dello Stato, soltanto chi ha un concetto chiaro di che cosa sia *personalità*, può capire il fondamentale ruolo formativo che lo Stato deve svolgere³⁵³. Se *personalità* vuol dire distanza dalla parte istintiva ed emozionale, vuol dire che all’interno dell’individuo si svolge una tensione dialettica fra una parte che comanda ed una che obbedisce, allora è necessario per Evola il riferimento a *valori trascendenti*, e ad una *elite* che li incarni concretamente, in modo tale da suscitare una tensione che spinga i cittadini verso l’alto.

Quanto al nazionalismo esso deve essere distinto per Evola dall’idea di nazione³⁵⁴. La nazione, dice Evola, è un dato naturale, indica una unità di

³⁴⁹ *Ivi.*, pp. 233-234.

³⁵⁰ *Ivi.*, pp. 206-207.

³⁵¹ *Ivi.*, pp. 202-203.

³⁵² Per Evola capitalismo e comunismo sono due “coperture del nichilismo moderno” (cfr. *Cavalcare la tigre* cit., pp. 37-38).

³⁵³ Cfr. J. Evola, *Per una nuova scienza dello Stato*, in «Lo Stato», luglio 1937, ora in Id., *Lo Stato* cit., pp. 203-213.

³⁵⁴ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 379-385.

tipo naturalistico di cui l'uomo politico deve tenere conto. Ma la nazione intesa in questo senso non coincide con l'ideale propugnato dal nazionalismo, che intende invece imporre una unità artificiale dall'alto. Il nazionalismo attraverso il ricorso a miti che servono a galvanizzare le masse, ha svolto un ruolo fondamentalmente *sovversivo* nel corso della storia europea dell'Ottocento. Doppio è per Evola l'errore insito nell'ideale nazionalista: da un lato eleva all'universalità un principio che è invece particolare e naturale, avanzando la pretesa di imporre a tutti i popoli quelle che sono le caratteristiche peculiari di un'unica nazione; dall'altro, sul fronte interno, tende a centralizzare tutto, distruggendo così le unità intermedie, che pure sono distinguibili in ogni singola nazione, ottenendo così un effetto collettivizzante. Per Evola il nazionalismo non è altro perciò che uno stadio preparatorio per l'avvento del socialismo e del comunismo. Di questo si era reso perfettamente conto, dice Evola, il principe Metternich il quale aveva visto con chiarezza la concatenazione necessaria che lega assieme liberalismo, costituzionalismo, nazionalismo, ideale democratico e socialismo.

Tutte le ideologie sopra menzionate commettono in fondo per Evola lo stesso errore, e non può per lui essere altrimenti perché tutte appartengono allo stesso clima spirituale che pervade la modernità: esse partono da una dottrina antropologica falsa, che non riconosce la natura divina nell'uomo.

8 – “Stato totale”: il rapporto di Evola con i “fascismi”

Nell'ambito di questo ragionamento lo “Stato totale” non sarebbe per Evola l'opposto dello Stato liberale e moderno, quanto piuttosto un suo logico sviluppo³⁵⁵. Se gli organismi politici tradizionali stanno sotto il segno della universalità, che si realizza negli Imperi, quelli moderni stanno invece sotto il segno del collettivo e l'universalità sta al collettivo come la forma sta alla materia. Nello “Stato totale” si porta a compimento quel percorso di centralizzazione e di distruzione delle unità organiche

³⁵⁵ Cfr. Evola, *Gli uomini e le rovine* cit., pp. 91, 97-98. Per una ricostruzione storica del concetto di totalitarismo nel dibattito politologico cfr. M. Tarchi, *Il totalitarismo nel dibattito politologico*, in «Filosofia politica», n. 1, Aprile 1997, pp. 63-79. Per una ricostruzione del dibattito svoltosi in area tedesca negli anni Trenta su “Stato totale” e “Stato autoritario” cfr. C. Galli, *Strategie della totalità: Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta*, in «Filosofia politica», n. 1, Aprile 1997, pp. 27-62.

intermedie, in cui si articolava l'ordine degli "Stati tradizionali". Corrispondentemente si sviluppa in modo abnorme, come strumento principale di controllo, l'apparato burocratico, mentre si ricerca un rapporto quanto più diretto possibile fra il centro, rappresentato dal capo, dal *Führer*, e la massa dei cittadini. Mentre nello "Stato tradizionale" l'adozione di un tipo di organizzazione feudale consente ampi margini di autonomia alle singole parti costitutive il corpo politico, nello "Stato totale" tutto deve essere sottoposto ad un rigido controllo.

Un esempio assolutamente negativo di "Stato totale" collettivistico è per Evola l'Unione Sovietica³⁵⁶. Egli rileva la grande freddezza dimostrata dai bolscevichi nel portare a termine la Rivoluzione, rivoluzione che generalmente sfugge dalle mani di chi la suscita e che invece in questo caso è stata padroneggiata perfettamente. Evola sottolinea il carattere tecnico di questa rivoluzione, in cui uomini senza scrupoli hanno perseguito i loro obiettivi senza curarsi dei costi umani che eventualmente il conseguimento di questi obiettivi poteva comportare. La sostanza del comunismo sovietico non è per Evola rappresentata tanto dal mito economico marxista, quanto piuttosto, molto più radicalmente, dalla *lotta senza quartiere contro ogni forma di spiritualità*. Per questo motivo secondo Evola i comunisti sovietici combatteranno come "pregiudizi borghesi" le idee di "Io" e di "anima", criticheranno ogni forma d'arte che non sia di massa, contesteranno, in un desiderio di controllo totalizzante, l'idea che la scienza possa essere indipendente dalla politica, sposeranno tutte le teorie in cui il materialismo si manifesta nelle sue forme più spinte, combatteranno la religione, elimineranno tutte le forme di sentimentalismo, livelleranno le classi, cercheranno di eliminare qualsiasi differenza fra i sessi e di distruggere la famiglia, vista come residuo antiquato del passato. Con lo stalinismo si avrà poi per Evola un salto di qualità, per cui lo Stato sovietico si trasforma di fatto in uno "Stato macchina", in uno "Stato officina", in cui gli uomini non sono altro che ingranaggi, che in quanto tali possono essere in ogni momento sostituiti.

Ciò nonostante è innegabile che Evola guardò con interesse, invece, ai "totalitarismi" di "destra" ed in genere ai "fascismi", e quindi non soltanto al fascismo italiano, ma anche al nazismo e a fenomeni analoghi come la "Guardia di Ferro" romana. L'interesse evoliano per questi fenomeni si comprende a partire dalla consapevolezza, ormai acquisita dagli storici, della loro natura "religiosa"³⁵⁷. Se fascismo e nazismo furono

³⁵⁶ Cfr. Evola, *Rivolta* cit., pp. 387-391.

³⁵⁷ Il primo autore che ha richiamato l'attenzione sulla natura "religiosa" del nazismo è stato Eric Voegelin (cfr. *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di Sandro Chignola, Giuffrè 1993). Sulla natura "religiosa" del fascismo si è invece pronunciato lo storico Emilio Gentile (cfr. *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza,

“sacralizzazioni della politica”, “religioni politiche”, allora si capisce come mai Evola, che era convinto che l’essenza della politica rimandasse ad una dimensione trascendente e divina, guardasse ad essi con favore, come a tentativi di *reazione* in un’epoca di decadenza e di materialismo.

Evola apprezzerà in particolare lo spirito antiborghese del fascismo, il suo tentativo di imporre al popolo italiano uno stile di vita guerriero ed austero, le sue posizioni corporative in politica economica, e l’importanza attribuita al ruolo dello Stato³⁵⁸. Ma l’aspetto che più faceva sperare Evola era quel richiamarsi, da parte del fascismo, a simboli di un passato tradizionale, e in particolare ai simboli dell’antica Roma, primo fra tutti il simbolo del fascio littorio. Nella storia di Roma Evola vedeva un esempio di “restaurazione eroica” dell’epoca primordiale. A Roma, nella celebrazione della divinità imperiale, si era realizzata per lui in modo mirabile quella sintesi fra autorità spirituale e potere temporale che è al base di ogni autentica politica. L’*Auctoritas* e l’*Imperium* degli imperatori e dei re romani potevano essere per Evola dei riferimenti che avrebbero potuto “rettificare in senso tradizionale” il fascismo.

Ciò nonostante Evola fu, fin da subito, consapevole anche dei limiti del fascismo italiano, limiti che denunciò in una serie di coraggiosi articoli, che, tra l’altro gli procurarono le antipatie di importanti esponenti del regime, che non mancheranno di ostacolarlo nella sua attività culturale. Evola criticò, da un lato, gli aspetti “totalitari” del regime, e quindi la sua invadenza nella vita dei cittadini e la sua volontà di controllo capillare, dall’altro, quelli più retorici e tronfi³⁵⁹. Inoltre denunciò l’inconsistenza “culturale” del regime, che a suo modo di vedere aveva preteso una mera adesione “formale” da parte degli intellettuali italiani, senza entrare nel merito delle idee da loro sostenute.

Quanto al nazismo di esso Evola apprezzava l’importanza attribuita all’idea di *Weltanschauung*, come punto di partenza fondamentale per ogni discorso politico, mentre ne criticava, oltre al totalitarismo, il “titanismo” e l’irrazionalismo³⁶⁰. Critiche aspre e chiare furono rivolte poi da Evola al

Roma-Bari 2001; *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1994). Di qui si spiegherebbe il perché delle tensioni e degli scontri fra fascismo e chiesa cattolica. Tali scontri sarebbero dovuti per Gentile alle analogie che queste due istituzioni presentano: entrambe hanno una natura religiosa, per cui richiedono una fede assoluta in determinati principi, la partecipazione ad un culto pubblico, il riconoscimento di una gerarchia autorizzata. Entrambe sono veicolo di una visione totalizzante dell’esistenza, e in tal modo danno un *sensu* all’esistenza.

³⁵⁸ Su ciò cfr. Evola, *Il fascismo visto da destra* cit..

³⁵⁹ Cfr. *Ivi.*, pp. 50-55.

³⁶⁰ Su ciò cfr. Evola, *Note sul Terzo Reich*, ora in *Id.*, *Fascismo e Terzo Reich* cit.

razzismo biologico nazista, che egli non poteva accettare perché presupponeva una visione materialistica dell'uomo³⁶¹.

La politica evoliana, in conclusione, ha ricercato un legame con l'idea di "natura", intesa nel senso della *physis* greca, con i suoi cicli e le sue regolarità. Per Evola non è possibile, anche sul piano politico, prescindere da questo riferimento, per cui è destinato a sicuro fallimento il tentativo prometeico dell'uomo moderno di edificare l'ordine politico sul nulla, "costruendo" una creatura tecnica, lo Stato moderno, che non tiene in nessun conto dell'ordine naturale. Per l'uomo non c'è per Evola nessun nuovo compito, solo, nel solco della Tradizione, egli è chiamato a seguire quella strada che gli è stata indicata dagli antenati divini, nella più grande fedeltà possibile all'insieme dei principi metafisici. L'uomo politico perciò non deve *creare* l'ordine, ma soltanto *ricoscerlo*, per poi *assumerlo attivamente* e così *realizzarlo*.

Come la realtà non è per Evola qualcosa di *creato*, di *prodotto*, ma è qualcosa che *ci viene incontro*, allo stesso modo la realtà politica non è per lui qualcosa da *costruire*, da creare da zero attraverso un uso astratto della ragione, ma è qualcosa che si dà autonomamente e che si tratta soltanto di *governare*, di portare a compimento. Per governare bisogna tenere conto di tutta una serie di elementi che troviamo, che sono indipendenti da noi, e rispetto ai quali non possiamo che porci in una dimensione di ascolto.

Il tentativo evoliano è quindi quello di pensare la politica in un modo alternativo a quello moderno, modernità in cui rientra per lui, a pieno titolo, anche il fenomeno totalitario. Resta aperto il problema di stabilire se egli effettivamente riesca in questo, dati i numerosi elementi di ambiguità che affettano il suo discorso, primo fra tutti il ruolo centrale svolto in esso dalle idee di sovranità e di Stato, idee queste tipicamente moderne. L'altro problema, invece, dipende dal fatto che Evola lega la politica alla metafisica e all'essere che è oggetto di studio della metafisica. Poiché però, come visto, la metafisica evoliana presenta delle ambiguità su alcuni punti essenziali, queste ambiguità poi si ripercuotono necessariamente sul suo discorso politico. Infatti, in quanto la metafisica è per Evola quella disciplina che studia l'essere, ed in quanto l'essere è per lui sinonimo di stabilità, forma, perennità, anche la politica, in quanto ha un fondamento

³⁶¹ Cfr. ad esempio Id., *Osservazioni critiche sul "razzismo" nazional-socialista*, in «La Vita italiana», novembre 1933. In due importanti studi sul pensiero di Evola si è invece tentato di ricondurre il pensiero dell'autore tradizionalista, e in particolare la sua dottrina del "razzismo spirituale", al razzismo biologico nazista (cfr. F. Germinario, *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943)*, Torino 2001; F. Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Torino 2003).

metafisico, sembra chiudersi in un eterno presente da cui non è possibile uscire, se non per cadere preda delle correnti “infere” del divenire, così come avviene alla politica moderna. Il fatto che Evola dica che l’ordine è trascendente sembrerebbe riaprire il discorso, ma, come detto, non mi pare che sia possibile dare una risposta definitiva in proposito.

CONCLUSIONE

1. Abbiamo ripercorso l'itinerario spirituale di Julius Evola a partire dalle sue opere dagli anni Venti in poi. Abbiamo evidenziato quegli elementi che stanno alla base di tutto il suo pensiero, ed il modo in cui questi elementi hanno subito una modificazione nel passaggio dalla fase "filosofica" a quella "tradizionale", ma soprattutto abbiamo visto *perché* questa modificazione è avvenuta.

Nel primo capitolo ci siamo occupati dell'"idealismo magico" evoliano, non tanto per fare un confronto fra l'idealismo evoliano e, ad esempio, quello gentiliano, oppure quello fichtiano, quanto piuttosto per vedere quali fossero le idee chiave che stanno al suo fondamento. Per Evola infatti, come visto, ogni posizione filosofica parte da determinati presupposti, che essa non può dimostrare, ma che semplicemente assume come dati di partenza. Anche per la filosofia di Evola questo è valido, ed abbiamo visto come egli caratterizzi i suoi elementi di partenza che sono: l'idea di Io, quella di libertà e quella di potenza. Sempre nel primo capitolo abbiamo visto come Evola inizi ad interessarsi, oltre che alla filosofia, anche ad altre discipline che hanno un carattere "sapienziale" ed una forte componente "pratica". Tra esse in particolare ad una, al tantrismo, Evola dedicherà un importante saggio nel 1925, su cui ci siamo soffermati in modo particolare.

Nel secondo capitolo ci siamo occupati, invece, delle opere successive alla *svolta* tradizionalista, *svolta* dovuta all'incontro decisivo con il pensiero di Guénon. In esse Evola, abbandonato quasi del tutto ogni interesse per la filosofia, si concentra sullo studio di una varietà di discipline iniziatiche e sapienziali. A fondamento della prospettiva evoliana si pone ora una dottrina metafisica che, tramite l'uso della intuizione intellettuale e lo studio dei miti e dei simboli elaborati dalle civiltà "tradizionali" del passato, struttura una visione del mondo come "processo di manifestazione" che si dispiega a partire da un principio primo indifferenziato e trascendente.

Nel terzo capitolo, infine, abbiamo cercato di toccare tutti i più importanti temi della dottrina politica evoliana: dallo "Stato organico", alla regalità, dall'idea di Impero, alla critica che Evola muove allo Stato moderno ed alle moderne ideologie politiche. Poiché per Evola la politica ha un fondamento metafisico, abbiamo visto come i problemi che avevamo

affrontato nel secondo capitolo, legati alla specifica posizione metafisica evoliana, si siano riproposti anche a livello di dottrina politica.

Se lungo tutto l'itinerario spirituale di Evola è stato possibile individuare degli elementi di continuità che caratterizzano la sua posizione, al tempo stesso abbiamo dovuto rilevare la presenza di alcuni problemi di fondo che, nonostante i cambi di prospettiva, continuano a ritornare. Uno di questi, che ci è parso il più importante, è quello del rapporto fra principio primo e mondo delle forme che da questo derivano. Che il principio primo si chiami *Io Assoluto*, come nella fase "filosofica", *Uno, Atman, Principio primo indifferenziato*, come in quella "tradizionale", o *Re*, come nella dottrina politica, resta il problema di stabilire, in modo univoco, che tipo di relazione esso intrattenga con il *mondo delle forme* che da esso, in vari modi, deriva. La difficoltà di pensare questo rapporto è dovuta al fatto che Evola da un lato intende conferire a queste forme un carattere di "essere", di "stabilità", tanto che esse molto spesso vengono presentate come modelli storici, mentre dall'altro insiste sulla trascendenza del principio primo e sulla sua assoluta libertà. Ma delle due l'una: o il principio è trascendente ed assolutamente libero, ed allora anche le forme che esso produce saranno contingenti e sempre modificabili, oppure il principio si rapporta a delle forme che hanno una loro esistenza indipendente rispetto alla sua attività, e quindi esso da tale indipendenza resterà fatalmente limitato, per cui non potrà essere considerato come assoluto. Quindi, o il principio è libero e trascendente e le forme sono contingenti, o le forme sono stabili e necessarie ed il principio *non* è assolutamente libero.

La violenta polemica anticristiana di Evola lascia perciò perplessi, proprio perché nel cristianesimo si pensa al divino in termini di trascendenza e di onnipotenza, cioè di libertà incondizionata, in una maniera che sembrerebbe piuttosto presentare alcune significative analogie con il suo discorso. L'idea di "trascendenza immanente", cui Evola spesso si richiama, non sembra dare una soluzione convincente a queste difficoltà. Non basta infatti mettere assieme due termini contraddittori per ottenere qualcosa che effettivamente riesca a mantenere unite le opposte idee che i due termini, presi singolarmente, esprimono.

2. Possiamo ora, conclusivamente, riprendere in considerazione quella che abbiamo indicato come la questione centrale nel pensiero di Evola: la questione del "superamento" della modernità. Cercare di rispondere all'interrogativo se Evola sia riuscito o meno nel suo intento non è facile, e la risposta che si dà dipende dai presupposti che si accettano come validi.

Evola, come abbiamo visto, è consapevole del fatto che ormai nel mondo moderno, e ancor di più in quello contemporaneo, non sussistono più, da nessuna parte, tradizioni che siano vive ed efficaci. Il mondo per lui sta sempre più sprofondando in una condizione di “buio” spirituale, e l’uomo sta sempre più avvicinandosi ad una condizione di bestialità. La Tradizione è ormai completamente oscurata. Ma la posizione di Evola non è, come visto, una posizione “pessimista”, quanto piuttosto una posizione di “realismo eroico”. Questo vuol dire che per lui l’oscuramento della Tradizione non può significare una sua definitiva scomparsa. L’oscuramento infatti, e poi ancor di più la notte, ci annunciano già una nuova alba, il risorgere necessario del sole. Ma cosa fare in attesa di questa nuova alba?

Ora, tutti gli sforzi, l’attività frenetica di Evola stanno a testimoniare di come egli fosse convinto che, anche nelle fasi di transizione, un contatto positivo con la trascendenza è pur sempre possibile. Ciò può avvenire per lui perché nulla, nessuna “febbre” irrazionalistica, nessuna “aberrazione” della tecnica umana, può modificare effettivamente la struttura ontologica del mondo. Poiché questa struttura persiste sempre, dietro al velo cangiante delle apparenze, in ogni istante della storia resta aperta all’uomo la possibilità di rientrare in contatto con essa. Certo è, però, che Evola è consapevole che per instaurare questo contatto all’uomo moderno sarà necessario un cammino sicuramente più lungo e difficile rispetto a quello che hanno dovuto percorrere altri uomini in altre epoche storiche, ben diversamente ordinate ed orientate.

L’uomo moderno, infatti, è per lui talmente “sprofondato” nella materia da non sospettare quasi nemmeno più dell’esistenza di una dimensione altra rispetto a quella con cui entra in contatto tramite i sensi. È tenendo conto di questa condizione esistenziale che Evola ha indirizzato la sua attenzione verso quelle discipline iniziatiche che pongono, come punto di partenza della loro pratica, il mondo nel suo aspetto materiale. Un esempio in questo senso abbiamo visto essere il tantrismo in cui, tra l’altro, si fa un uso iniziatico del sesso. Ciò potrebbe sembrare paradossale, perché il sesso sembrerebbe una forza in grado di vincolare viepiù l’uomo all’aspetto materiale del mondo. L’uso del sesso e di altre tecniche “fisiche”, non ha però nel tantrismo questo scopo, come visto, ma ha al contrario quello di *liberare* l’uomo dall’influenza del mondo fisico e di permettergli così di ascendere verso la regione superiore dell’essere. Il “sovramondo” non si raggiunge nel tantrismo fuggendo e negando il mondo, ma assumendolo e penetrando nelle sue profondità. Tal disciplina, proprio per queste sue caratteristiche, può perciò per Evola dire ancora qualcosa all’uomo moderno, laddove altre discipline parimenti iniziatiche e

“tradizionali”, in cui però manca questo riferimento, risulterebbero inefficaci, rimanendo lettera morta.

Evola perciò è convinto, così come gli alchimisti, che sia possibile trarre l’“oro” a partire dalla “terra”, ossia che sia possibile ottenere un dio a partire da un uomo. Ma questo è possibile per lui soltanto perché l’“oro” è già nella “terra”, così come il dio è già nell’uomo. Si tratta perciò soltanto di agire nel modo giusto, di eseguire le tecniche giuste, ed allora necessariamente si produrrà, a partire da uno stato condizionato, uno stato assoluto ed incondizionato.

Lo stesso percorso appena descritto, che è al tempo stesso percorso di *conoscenza* e di *trasformazione interiore*, sta per Evola a fondamento, come abbiamo visto nel terzo capitolo, della vita politica. Anche qui si ha, come punto di partenza, una materia grezza, informe, che è il popolo, ed anche qui da essa si deve trarre fuori una forma divina, che è Legge, Stato, Impero. Perciò così come a livello macrocosmico è possibile per Evola distinguere una gerarchia di stati dell’essere, sempre più formati, individuati e spirituali, allo stesso modo abbiamo visto come egli descriva sul piano politico una gerarchia che culmina in quella figura centrale, perfetta, assoluta, che è il re.

Proprio perché Evola non è un utopista, né un reazionario, ma un “realista eroico”, egli sa perfettamente che la politica nel ventesimo secolo è dominata dalle masse ed è perciò con esse che bisogna fare i conti. Di qui la ragione del suo rapportarsi con il fascismo, nella speranza che la sua dimostrata capacità di “mobilitare” le masse, potesse essere impiegata per trarre da questa materia informe l’“oro” di una *élite* spirituale, in grado poi, con la sua sola presenza esemplare, di trarre verso l’alto anche il resto della popolazione. La delusione evoliana per il fascismo dipenderà dal fatto che questo movimento non riuscirà, secondo lui, a porre, alla base della sua azione di selezione sociale, dei criteri autenticamente spirituali.

Ritornando quindi alla questione della effettiva capacità da parte di Evola di superare la modernità si può dire questo: l’operazione tentata da Evola può sembrare per un verso *bizzarra* e per l’altro *reazionaria*. *Bizzarra* perché Evola ripropone all’attenzione dei lettori dottrine lontane dalla nostra cultura, quali appunto il tantrismo, o il buddismo, oppure lo stesso ermetismo, che pur appartenendo alla nostra tradizione culturale, non ci è, a noi moderni, meno estraneo di quanto lo sia una qualsiasi disciplina orientale; *reazionaria* perché in massima parte lo sguardo di Evola è rivolto all’indietro, al passato. Se però si comprende la portata della nozione di “Tradizione primordiale unica”, da Evola posta al centro della sua prospettiva, allora queste operazioni acquisiscono di senso, il che non vuol di certo dire che bisogna anche dividerle. Se la storia dell’umanità non è un processo lineare nell’ambito del quale il mondo si modifica, in meglio o

in peggio ciò non fa qui differenza, allora appare legittima la pretesa di Evola di rapportarsi efficacemente anche con dottrine del passato, in quanto ritenute più idonee, rispetto a quelle moderne, a cogliere l'essenza storica del mondo. Lo sguardo di Evola è perciò rivolto al passato, non tanto perché egli vagheggi un ritorno a condizioni precedenti la modernità, quanto piuttosto perché è solo nel passato premoderno che egli trova quell'attenzione per la dimensione metafisica che i saperi moderni semplicemente ignorano o negano del tutto.

La presenza di termini moderni come "Stato" e "sovranità" nella sua dottrina politica, così come l'importanza attribuita da Evola al concetto di "valore", o di "potenza", oppure il suo parlare dei principi "tradizionali" in termini di "modelli esemplari", fa tuttavia nascere qualche perplessità circa l'effettiva capacità da parte sua di "saltare" la modernità e di riallacciarsi efficacemente ad un *altrove storico* come l'antichità classica, oppure *geografico* come l'Oriente.

BIBLIOGRAFIA

A. OPERE DI JULIUS EVOLA:

1-Libri:

- *Il libro della Via e della Virtù*, Carabba, Lanciano (CH) 1923.
- *Saggi sull'idealismo magico*, Edizioni di «Atanòr», Todi-Roma 1925.
- *L'Uomo come Potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Edizioni di «Atanòr», Todi-Roma 1925.
- *L'uomo e il divenire del mondo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926.
- *Teoria dell'individuo assoluto*, F.lli Bocca, Torino 1927.
- *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, Edizioni di «Atanòr», Todi-Roma 1928.
- *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, F.lli Bocca, Torino 1930.
- *La tradizione ermetica, nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «arte regia»*, Laterza, Bari 1931.
- *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il «soprannaturale»*, F.lli Bocca, Torino 1932.
- *Rivolta contro il mondo moderno*, U. Hoepli, Milano 1934; tr. ted. di Friedrich Bauer, *Erhebung wider die moderne Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1935.
- *Tre aspetti del problema ebraico*, Edizioni Mediterranee 1936.
- *Il mito del sangue*, U. Hoepli, Milano 1937.
- *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Laterza, Bari 1937.
- *Indirizzi per una educazione razziale*, Conte, Napoli 1941.
- *Sintesi di dottrina della razza*, U. Hoepli, Milano 1941.
- *La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista*, Laterza, Bari 1943.
- *Lo Yoga della Potenza. Saggio sui Tantra*, F.lli Bocca, Milano 1949.
- *Orientamenti*, Edizioni di «Imperium», Roma 1950.

- *Gli uomini e le rovine*, a cura di J. V. Borghese, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953.
- *Metafisica del sesso*, Edizioni di «Atanòr», Roma 1958.
- *Il libro del Principio e della sua Azione*, Ceschina, Milano 1959.
- *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*, Armando, Roma 1960.
- *Cavalcare la tigre*, V. Scheiwiller, Milano 1961.
- *Il cammino del cinabro*, V. Scheiwiller, Milano 1963.
- *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra*, Volpe, Roma 1964; ed. accr. *Il fascismo visto dalla destra. Note sul Terzo Reich*, Volpe, Roma 1970.
- *L'Arco e la Clava*, V. Scheiwiller, Milano 1968.
- *L'idea di Stato*, Edizioni di Ar, Padova 1970.
- *Ricognizioni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

2-Raccolte postume

- «*Diorama*». *Problemi dello spirito nell'etica fascista. Antologia della pagina speciale di «Regime Fascista» diretta da Julius Evola*, a cura di M. Tarchi, Europa Libreria Editore, Roma 1974.
- *Simboli della Tradizione Occidentale*, Edizioni Arthos, Carmagnola 1977.
- *La tradizione di Roma*, Edizioni di Ar, Padova 1977.
- *La dottrina Aria di lotta e vittoria*, Edizioni di Ar, Padova 1977.
- *La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, a cura di M. Tarchi, Il Falco, Milano 1977.
- *Il nichilismo attivo di Federico Nietzsche*, a cura di G. Perez, Fondazione Julius Evola, Roma 1978; 2000.
- *Saggi di dottrina politica*, I Dioscuri, Genova 1989.

- *Esplorazioni e disamine, gli scritti di «Bibliografia fascista», I, 1934-39; II, 1940-43*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1994.
- *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di G. F. Lami, Fondazione Julius Evola, Roma 1995.
- *La tragedia della Guardia di Ferro*, a cura di C. Mutti, Fondazione Julius Evola, Roma 1996.
- *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Fondazione Julius Evola, Roma 1997.
- *I testi de «La Difesa della Razza»*, a cura di P. Di Vona, Edizioni di Ar, Padova 2001.
- *I testi di «Ordine Nuovo»*, a cura di R. Del Ponte, Edizioni di Ar, Padova 2001.
- *I testi de «La Rassegna Italiana»*, Edizioni di Ar, Padova 2001.
- *Metafisica della guerra*, Edizioni di Ar, Padova 2001.
- *I testi de «Il Conciliatore»*, a cura di A. K. Valerio, Edizioni di Ar, Padova 2002.
- *I testi del «Corriere Padano»*, a cura di G. Damiano, Edizioni di Ar, Padova 2002.
- *I testi di «Totalità», «Il Borghese», «La Destra»*, a cura di R. Melchionda, Edizioni di Ar, Padova 2002.
- *I testi del «Meridiano d'Italia»*, a cura di F. Ingravalle, Edizioni di Ar, Padova 2003.

B-ALTRE OPERE UTILIZZATE:

Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001.

Aristotele, *Politica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1997.

Aristotele, *De anima*, tr. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

Bachofen J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861 [tr. it. *Il matriarcato. Una ricerca sulla ginocrazia del mondo antico secondo la sua natura religiosa e giuridica*, Einaudi, Torino 1988].

Bachofen J. J., *Storia del matriarcato*, a cura di J. Evola, Milano 1949; La Spezia 1990.

Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen (1923-1929)* [tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1994 e *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano 1961].

De Gobineau A., *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane (1853-55)*, Rizzoli, Milano 1997.

De Maistre J., *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane (1811)*, in Id., *Scritti politici*, Siena 2000.

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968.

Eliade M., *Tecniche dello Yoga*, con prefazione di E. de Martino, Einaudi, Torino 1952.

Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana (1913)*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 1991.

Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro (1916)*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 1991.

Gentile G., *Sistemi di logica come teoria del conoscere (1917)*, Le Lettere, Firenze 2003.

- Guénon R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), Milano 1989.
- Guénon R., *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927 [tr. it. di J. Evola: *La crisi del mondo moderno*, Hoepli, Milano 1937 ; Edizioni Mediterranee, Roma 2000].
- Guénon R., *Le Roi du Monde*, Paris 1927 [tr. it.: *Il Re del mondo*, Adelphi, Milano 2003].
- Guénon R., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, J. Vrin , Paris 1929 [tr. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano 1972].
- Guénon R., *Les états multiples de l'être*, Paris 1931 [tr. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano 2003].
- Guénon R., *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1994.
- Guénon R., *La Grande Triade*, Paris 1946 [tr. it. *La Grande Triade*, Milano 1980].
- Guénon R., *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris 1945 [tr. it. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 2001].
- Guénon R., *Aperçus sur l'Initiation*, Paris 1946 [tr. it. *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano 2005].
- Guénon R., *Autorità spirituelle et pouvoir temporel*, Paris 1929 [tr. it., *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano 1972].
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* [tr. it. *Introduzione alla metafisica*, con presentazione di G. Vattimo, Milano 1968].
- Heidegger M., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1991.
- Heidegger M., *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in *Holzwege*, Milano 2002.
- Heidegger M., *Nietzsche* (1961), Adelphi, Milano 1994.
- Heidegger M., *Der europäische Nihilismus* (1967), tr. it. *Il nichilismo europeo*, Milano 2006.

- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 2002.
- Husserl E., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari-Roma 1994.
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Armando, Roma 1997.
- Jünger E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932 [tr. it. di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 1988].
- Michelstaedter C., *La persuasione e la retorica* (1913), Adelphi, Milano 2005.
- Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie* [tr. it. *La nascita della tragedia*, Milano 2007].
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra* [tr. it. *Così parlò Zarathustra*, introd. e commento di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano 1997].
- Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift* [tr. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984].
- Nietzsche F., *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Leipzig 1895 [tr. it. *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970].
- Nietzsche F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, Leipzig 1901 [tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una svalutazione di tutti i valori*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1992].
- Platone, *Repubblica*, in *Tutte le opere*, vol. 4, Roma 1997.
- Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), Milano 1986.
- Schmitt C., *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del "politico"*, Bologna 1972.
- Schmitt C., *Teologia politica*, in *Le categorie del "politico"*, Bologna 1972.
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien 1918 (vol. I), München 1922 (vol. II) [tr. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, tr. it. a cura di J. Evola, Longanesi, Milano 1957, edizione consultata Guanda, Parma 1991].

Spengler O., *Preussentum und Sozialismus*, München 1919 [tr. it. parziale, *Il socialismo prussiano*, Parma 1980].

Stirner M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1844 [tr. it. *L'Unico e la sua proprietà*, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 2006].

C-LETTERATURA CRITICA:

1. Letteratura critica su Evola:

AA. VV., *Tradizione e/o Nichilismo, letture e ri-letture di "Cavalcare la tigre"*, Società Editrice Barbarossa, Milano 1988.

AA. VV., *Julius Evola, mito, azione, civiltà*, Il Cerchio, Rimini 1994.

AA. VV., *Delle rovine e oltre: saggi su Julius Evola*, Pellicani, Roma 1995.

AA. VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001.

AA. VV., *Studi evoliani 1998*, Roma 1999.

AA. VV., *Studi evoliani 1999*, Roma 2001.

Aurea P. L., *Evola e il nichilismo*, Libri Thule, Palermo 1976.

Baillet P., *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Edizioni di Ar, Padova 1978.

Cassata F., *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Chiantera Stutte P., *Julius Evola. Dal dadaismo alla Rivoluzione Conservatrice (1919-1940)*, Aracne, Roma 2001.

Consolato S., *Julius Evola e il buddhismo*, Sear, Borzano 1995.

- Damiano G., *La filosofia della libertà di Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 1998.
- De Benoist A., *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma 2001.
- Del Ponte R., *Evola e il magico «Gruppo di Ur»*, Sear, Borzano 1994.
- De Turrís G. (a cura di), *Testimonianze su Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma 1973.
- De Turrís G. (a cura di), *Omaggio a Julius Evola*, Volpe, Roma 1973.
- De Turrís G., *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.
- Di Vona P., *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985; ed. accr. dal titolo *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear, Borzano 1993.
- Di Vona P., *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 2001.
- Donà M., *Un pensiero della libertà*, in J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Roma 2007.
- Ferracuti G., *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984.
- Fraquelli M., *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, a cura di G. Galli, Terziaria, Milano 1994.
- Germinario F., *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930- 43)*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Jellamo A., *Julius Evola il filosofo della Tradizione*, in AA. VV., *La destra radicale*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Lami G. F. Borhi G., *Introduzione a Julius Evola*, Volpe, Roma 1980.
- Lippi J.-P., *Julius Evola Métaphysicien et penseur politique. Essay d'analyse structurale*, L'Age d'Homme, Lausanne 1998.
- Malgieri G., *Modernità e Tradizione*, Settimo Sigillo, Roma 1994.
- Melchionda R., *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma 1984.

- Mutti C., *Julius Evola sul fronte dell'Est*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1998.
- Negri Antimo, *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988.
- Rossi M., *Esoterismo e razzismo spirituale. Julius Evola e l'ambiente esoterico nel conflitto ideologico del Novecento*, Name, Genova 2007.
- Romualdi A., *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Volpe, Roma 1968.
- Spirito U., *Rassegna di studi sull'Idealismo attuale*, IV, in « Giornale critico della filosofia italiana » n. 4, aprile 1927 (poi in *L'Idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930).
- Tilgher A., *J. Evola* in *Antologia dei Filosofi Italiani del dopoguerra*, Guanda, Modena 1937.
- Valento E., *Homo Faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Fondazione Julius Evola, Roma 1994.
- Valento E., *Julius Evola e l'arte delle avanguardie. Tra Futurismo, Dada e Alchimia*, Fondazione Julius Evola, Roma 1999.
- Vassallo P., *Modernità e tradizione nell'opera evoliana*, Thule, Palermo 1978.
- Veneziani M., *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984.
- Veneziani M., *La Rivoluzione Conservatrice in Italia*, SugarCo, Carnago (VA) 1994.
- Volpi F., *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Roma 2006.
- Volpi F., voci *Metafisica del sesso* e *Rivolta contro il mondo moderno* in *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano 2000.

2- Altra letteratura critica:

- AA. VV., *La destra radicale*, a cura di F. Ferraresi, Feltrinelli, Milano 1984.
- AA. VV., *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito e C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.
- AA. VV., *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, Mondadori, Milano 2000.
- AA. VV., *Uomini e scelte della RSI*, Bastoni, Foggia 2000.
- Berti E., *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993.
- Bonvecchio C., *Imago Imperii Imago Mundi. Sovranità simbolica e figura Imperiale*, CEDAM, Padova 1997.
- Burckhardt T., *Simboli*, Ed. all'insegna del Veltro, Parma 1979.
- Breuer S., *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993 [tr. it. *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Roma 1995].
- Brunner O., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Brunner O., *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Bloch M., *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* [*I re taumaturgi*, Einaudi, Torino 1989].
- Coomaraswamy A. K., *Tempo ed eternità*, Luni, Milano 1996.
- De Benoist A., *L'impero interiore. Mito autorità potere nell'Europa moderna e contemporanea*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.
- De Felice R., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961.
- De Felice R., *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1965.
- De Felice R., *Mussolini il fascista. La conquista del potere*, Einaudi, Torino 1966.
- De Felice R., *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello Stato fascista*, Einaudi, Torino 1968.

- De Felice R., *Il duce*, Einaudi, Torino 1974.
- De Giorgio G., *La tradizione romana*, a cura di G. De Turrís, Edizione Mediterranee, Roma 1973; 1989.
- Dempf A., *Sacrum imperium: la filosofia della storia e dello Stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Firenze 1988.
- Di Vona P., *René Guénon e la metafisica*, SEAR, Borzano 1997.
- Dumézil G., *Idee romane*, Il Melangolo, Genova 1987.
- Dumézil G., *Le sorti del guerriero*, Adelphi, Milano 1990.
- Dumont L., *Saggi sull'individualismo – Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano 1993.
- Dumont. L., *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991.
- Duso G. (a cura di), *Il potere - Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma 1999.
- Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1980.
- Eliade M., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981.
- Eliade M., *Miti, sogni, misteri*, Rusconi, Milano 1990.
- Eliade M., *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993.
- Fiaschi G., *L'idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, Padova 1984.
- Fustel De Coulanges N. D., *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972.
- Frazer J. G., *The Golden Bough*, tr. it., *Il ramo d'oro*, Roma 1925; Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Freda F., *La disintegrazione del sistema*, Edizioni di Ar, Padova 1970.
- Galli G., *La tigre di carta e il drago scarlatto – il pensiero di Mao Tse-tung e l'Occidente*, il Mulino, Bologna 1970.
- Galli G., *La crisi italiana e la Destra internazionale*, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1974.

- Gentile E., *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Laterza, Bari 1975; il Mulino, Bologna 1996.
- Gentile E., *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Gentile E., *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Graf A., *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo*, Paravia, Torino 1883; Arnoldo Mondadori, Milano 1989.
- Herf J., *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge-New York 1984 [tr. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna 1988].
- Jesi F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.
- Jonas H., *The Gnostic Religion* (1958) [tr. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991].
- Jünger E., *Tempeste d'acciaio*, tr. it., Pordenone 1990.
- Kantorowicz E., *Kaiser Friedrich II*, Berlin 1927 [tr. it.: *Federico II Imperatore*, Garzanti, Milano 1994].
- Id., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 [tr. it. *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989].
- Kerényi K. e Jung C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig 1942 [tr. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972].
- Lami G. F., *Socrate Platone Aristotele Una filosofia della Polis da Politeia a Politika*, Rubbettino 2005.
- Loewenstein K., *La monarchia nello Stato moderno*, Volpe, Roma 1969.
- Lotito L., *Il mito e la filosofia*, Mondadori, Milano 2003.
- Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Milano 2004.
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941 [tr. it. *Da Hegel a Nietzsche La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000].
- Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935 [tr. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, 1982].

Lao-Tze, *Tao-teh-ching*

Miglio G. , *Le regolarità della politica*, Milano 1988.

Mohler A., *Die Conservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, [tr. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932: una guida*, Napoli 1990].

Moretti G., *Heidelberg romantica. Nichilismo e romanticismo*, Cosmopoli, Roma-Bologna 1995.

Mosse G. L., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 1968.

Mosse G. L., *La nazionalizzazione delle masse – Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1975.

Mosse G. L., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma-Bari 1992.

Nolte E., *I tre volti del fascismo*, A. Mondadori, Milano 1974.

Otto W.F., *Il volto degli dei*, Fazi, Roma 1996.

Otto W.F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion (1956)* [tr. it. *Theophania, Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, il Melangolo, Genova 1993].

Quinzio S., *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990.

R. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, Volpe, Roma 1971.

Scattola M., *Teologia politica*, Mulino, Bologna 2007.

Schoun F., *Unità trascendente delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Schoun F., *Caste e razze*, SE, Milano 1994.

Sombart W., *Der moderne Kapitalismus*, 2 voll., Monaco-Lipsia 1902 [tr. it. *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1978].

Sombart W., *Der Bourgeois*, Monaco-Lipsia 1913 [tr. it. *Il borghese*, Milano 1978].

Strauss L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, New York 1968 [tr. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, tr. it., Argalia, Urbino 1977].

Voegelin E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990.

Voegelin E., *Le religioni politiche (1938)*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di Sandro Chignola, Giuffrè 1993.

- Voegelin E., *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966 [tr. it. *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Mulino, Bologna 1986].
- Volpi F. (a cura di), *Heidegger*, Roma-Bari 1997.
- Volpi. F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 2006.
- Weininger O., *Sesso e carattere* (1903), Pordenone 1992.