

Avanguardia e nihilismo in Julius Evola

di Mario Cecere

Tesi di laurea – Università di Perugia

Aprile 2009

Introduzione

Parte I. La formazione filosofica

La ricerca evoliana: filosofia e *Sophia*

Filosofie dell'intensità: l'incontro con la dottrina di Michelstaedter e Rivolta contro il mondo moderno

Il tormentato cammino verso la Tradizione

Ancora sull'Individuo Assoluto. Volontà, conoscenza, libertà.

Parte II. La formazione estetica

La prima formazione: dal Futurismo al Dadaismo

Il superamento dell'arte nel Dadaismo

Un'*inquietudine classicizzata*. Immagini del nihilismo nella cultura del Novecento

Verso una *Nuova Oggettività*

Parte III. Persona e nihilismo

Tra lo yoga e il *Kâli-Juga*

Il significato di *Cavalcare la tigre*

Nel mondo "dove Dio è morto"

Nietzsche e la Via di Dioniso

L'unità degli opposti: Apollo e Dioniso

L'esistenzialismo: "una prigione senza muri"

Individuo e persona

Conclusioni: Il Nihilismo creativo

Introduzione

Appare nel 1961 presso l'editore Scheiwiller una delle opere più discusse ed interessanti di un autore tra i più controversi vissuti in Italia, senz'altro un testimone d'eccezione del secolo appena trascorso, di cui ha condiviso come pochi i travagli e le contraddizioni.

L'opera in questione si intitola: *Cavalcare la tigre – orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*¹. L'autore è Julius Evola, singolare figura di filosofo, studioso delle dottrine sapienziali e religiose occidentali ed orientali, cultore di scienze esoteriche e alchemiche, poeta, pittore.

Ostracizzato dai più forse a causa di interpretazioni parziali sorte intorno alla sua dottrina, limitato nell'accesso ai maggiori veicoli di trasmissione culturale (anche in virtù di una indole superba, insofferente al compromesso), l'infaticabile attività intellettuale del barone Julius Evola (Roma, 1898–1974) si distende nel corso di circa mezzo secolo, e si raccoglie in un'opera vasta e multiforme, densa di *pathos* e di spessore conoscitivo tali da non cessare di esercitare il più vivo interesse di sempre nuove generazioni di lettori², giungendo a travalicare il mondo culturale italiano³.

Dalla produzione artistica giovanile alla riflessione estetica pura – Evola è stato il principale esponente teorico della corrente pittorica dadaista in Italia e alcuni suoi quadri sono oggi esposti nel Museo d'arte Moderna a Roma – dagli interventi politici all'incessante, meticolosa opera di revisione critica dei propri scritti condotta fino in

¹ Qui ci avvaliamo del testo della sesta edizione, a cura di Gianfranco de Turrís, Mediterranee, Roma, 2006.

² “Egli sarà pure un isolato, invisibile e sgradito a molti. Ma questo non impedisce che alcuni aspetti della nostra storia contemporanea restino in parte incomprensibili senza la sua opera”. (P. Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, Bolzano, Sear edizioni, 1993, p. 44).

³ Al giorno d'oggi la fama di Evola, oltre che in Germania, si è estesa anche in Francia: dopo la grande monografia di C. Boutin, *Politique et Tradition – Julius Evola dans le siècle (1898–1974)*, Paris, Kimè, 1992, sono venuti il dossier *Julius Evola*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1997, e, presso lo stesso editore, J.-P. Lippi, *Julius Evola métaphysicien et penseur politique*, 1998; presso Pardés l'*Evola* dello stesso Lippi, 1999, e presso Dualpha *Evola envers et contre tous!* 2001.

età avanzata, si compone, agli occhi di chi intenda seguirne il percorso accidentato, la figura non comune di uno *Junker* mediterraneo e la sua grazia feroce: sostenuto da una cultura eccezionale, corroborato e sospinto da un inesausto spirito di ricerca, Julius Evola, adolescente o poco più, aveva già assorbito i grandi temi della coeva letteratura europea e della filosofia che la suscitava: da Wilde e D'Annunzio a Dostoevskij, Rimbaud, Nietzsche, Stirner, Guyau, Weininger, Michelstaedter⁴.

Nel clima di una irripetibile stagione di crisi, guerra e avanguardie, Evola aveva assaporato il venefico balsamo di un tempo che s'accollava il più prometeico dei delitti, annunciato nell'apologo sull' 'uomo folle' della *Gaia scienza* di Nietzsche, il cui "radicalismo aristocratico", secondo la pregevole definizione di Georg Brandes, animò, nel nobile romano, un inestinguibile senso di disgusto per il vivere nella mondanità borghese.

Sprovvisto della tempra necessaria a sopravvivere alle temperature delle fornaci di Efesto, il *tipo* borghese, secondo Evola, nel suo aggregare i sedimenti più gravi dissolti dal *corpus* politico tradizionale, concepisce, di necessità, l'*individuo* – laddove l'aristocratico romano indica nella 'persona', integrata nell'ordine castale, *non* il 'luogo comune', ma, semmai, il luogo *geometrico* dell'umano.

L' 'individuo', a parere di Evola, nonostante presenti senz'altro un inturgidimento dei tratti più esteriori e superficiali della 'personalità', è, comunque, il sintomo per eccellenza di una avvenuta *décadence*. A parere di Evola, infatti, i processi dissolutivi e separativi che hanno portato alla civiltà del Terzo Stato, hanno 'liberato' un tipo d'uomo il cui unico valore sarebbe consistito nell'obbedire e nel servire.

Al contrario, aristocratico per vocazione, prima ancora che per nascita, Julius Evola s'imbattè nel "più inquietante degli ospiti", il *nihilismo*, dopo aver rigettato le voghe filosofiche e morali e le ideologie politiche dell'Occidente "profano". Bersaglio privilegiato dei suoi strali: i valori mercantilistici affermatasi nella modernità e improntati, necessariamente, alla morale utilitaria ispirata alla convenienza – o a quel

⁴ "In particolare, per me ebbe importanza l'incontro con pensatori come Nietzsche, Michelstaedter e Weininger. Esso valse ad alimentare una tendenza di base, anche se, a tutta prima, in forme confuse e in parte distorte, quindi con una mescolanza del positivo col negativo." (J. Evola, *Il Cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972, p. 14).

benessere generale che calcola piaceri e dolori commisurandoli all'unità astratta, ma indubbiamente terrena, dell' 'individuo' – presupponendo, ingenuamente, che essi possano ridursi in unità semplici e manipolabili, così da ottenere un "equo" bilanciamento tra felicità pubblica e soddisfazione privata⁵.

La metafisica – e politica – "rivolta" evoliana si orienta, dapprima, verso le prospettive dell'insurrezione estetica: *futurista* prima, *dadaista* poi. Successivamente, in seguito al superamento di sfaldamenti abissali, la ricostituzione di una nuova forma di ordine interna segna il riaffiorare di una sorgente rinnovata di vita: un germoglio di luce, una radice strappata all'inaridire di ogni modalità di esperienza: pittorica, militare, poetica, filosofica ed esistenziale.

L'albeggiare di nuovi fronti di combattimento condusse Evola a dismettere le posizioni originarie di negazione – *cadùche*: in quanto fin troppo segnate dalle contingenze dei tempi – così peculiari alle avanguardie artistiche del tempo; e, fedele ad una *Weltanschauung* aristocratica, alle negazioni assolute affiancò le "affermazioni sovrane", per dirla con Donoso Cortés. Senza mai cedere alla senile fascinazione del compromesso, forse ampliandosi e approfondendosi, radicalizzandosi nel corso degli anni, il pensiero di Evola avrebbe interessato anche il dominio politico, segnatamente quei temi attinenti la dottrina dello stato e la formazione interiore dell'uomo.

Nel 1920 pubblicava un fascicolo sull'arte astratta nella collezione *Dada* di Zurigo. Una prima serie di saggi avrebbe tradotto il suo interesse per la filosofia (*Teoria dell'individuo assoluto*, 1920), l'esoterismo (*La tradizione ermetica*, 1931), il movimento delle idee (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932).

⁵ Cfr. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p.15 e ss. Paradossale l'esito dell'impostazione à la Bentham così come viene registrato dalla letteratura occidentale contemporanea più lucida: "Quest'analisi razionale delle gioie e dei dolori – che ciascuno, presto o tardi, si ritrova a fare – a partire da una certa età sfocia ineluttabilmente nel suicidio. A questo proposito è divertente notare come Deleuze e Debord, due riveriti intellettuali della fine del secolo, si siano entrambi suicidati senza una ragione precisa, unicamente perché non sopportavano la prospettiva del proprio declino fisico. Questi suicidi non hanno provocato alcuno stupore, alcun commento; più in generale, i sempre più frequenti suicidi di persone anziane finiscono per sembrarci assolutamente logici." (M. Houellebecq, *Le particelle elementari*, Bologna, Bompiani, 2002, p. 47. Cfr. inoltre L. Dumont, *Homo equalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi, 1984).

Dal 1927 al 1929 dirige la rivista *Ur*⁶. Un anno più tardi anima *La Torre*. Il 1934 è segnato dalla pubblicazione di un'opera capitale: *Rivolta contro il mondo moderno*. È una sorta di manifesto. Evola vi descrive, per opporli, “due tipi universali, due categorie apriori della civiltà”: il *mondo moderno* e il *mondo della tradizione*, una tradizione che associa l'esoterismo occidentale, (avventura templare e mistero del Graal) ad un ritorno alle fonti dell'antichità precristiana e di un passato ‘iperboreo’. L'idea di progresso è respinta di primo acchito: “Niente appare più assurdo di questa idea di progresso che, col suo corollario della superiorità della civiltà moderna, si è creata alibi ‘positivi’ falsificando la storia, insinuando negli spiriti miti deleteri, proclamando la propria superiorità in questi trivii dell'ideologia plebea da cui essa è in effetti uscita”⁷.

Fedele ad una ‘consegna’ ardata, nota solo ai pochi incursori ammessi al ‘deserto dei tartari’, Evola volle trarre, per gli eletti, una norma per l'azione che potesse rappresentare, indipendentemente dal successo o dall'insuccesso nel cammino volgare, un viatico utile a penetrare laddove si combatte non già per una patria, o un ‘luogo comune’ – ma per l'*idea*⁸.

Erroneamente considerato un “impolitico”, Evola offrì la propria collaborazione ad un notevole numero di prestigiose riviste e quotidiani di intervento ideologico fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Tale attività sarà ripresa nel dopoguerra, quando Evola avrebbe accettato l'invito, rivoltogli da alcuni giovani reduci della RSI, di tradurre nel linguaggio dell'azione i precetti della dottrina tradizionale dello stato⁹. Ma solo di recente, la sua impressionante attività pubblicitica, che ancora adesso palesa un incontestabile valore, è stata restituita all'attenzione del Lettore.

⁶ “La parola *Ur*, spiegherà, è una vecchia denominazione del “fuoco”. Ma si rifà anche a ciò che è ‘primordiale’, ‘originario’ (senso che ha conservato nel tedesco)”. (Cit. in Alain De Benoist, *Visto da destra – antologia critica delle idee contemporanee*, Akropolis, Napoli, 1981, p. 592).

⁷ *Ibidem*.

⁸ “Il pensiero evoliano ebbe per segno distintivo, in tutte le sue fasi – da quella più speculativa dei primi testi, a quella sapienziale di *Rivolta* contro il mondo moderno, a quella, infine, etico–pragmatica e folgoratrice de *Gli uomini e le rovine*, *Orientamenti*, *Cavalcare la tigre* –, la negazione dell'umanesimo e di tutto ciò che da esso derivi” (Anna K.Valerio, in AA.VV., *Evola no global?* Ar, Salerno, 2005).

⁹ “Il giudizio di Evola sul fascismo *non* è mai stato storico ma, bensì metafisico–politico e intenzionato a porre le basi spirituali per un *nuovo movimento politico*. Il fascismo, in tutta la sua complessità concreta, viene commisurato con

Alla fine della seconda guerra mondiale, dopo alcuni anni trascorsi in ospedali austriaci ed italiani (per le terribili conseguenze occorse in seguito agli audaci esperimenti esistenziali volti ad “*interrogare il destino*”), e negli anni a venire, Julius Evola fu eletto come proprio, e forse unico, punto di riferimento, da alcune fondamentali correnti giovanili della Destra italiana di avanguardia, cui trasmise l’intensa sua opera pubblicistica e dottrinarica, e la sua meditazione per l’azione, nella prospettiva di un risveglio identitario europeo¹⁰.

La sua notorietà più recente, peraltro, poggia quasi in definitiva su quest’ultimo aspetto, mentre, finora, è stata poco vagliata criticamente la sua opera filosofica e artistica, e la geniale *maschera* di ‘interprete’ delle tradizioni sapienziali d’Oriente e Occidente, che immette il barone romano nel novero dei più significativi animatori della corrente di pensiero “tradizionalista” nonché della cosiddetta *Konservative Revolution*.

Con le parole di Di Vona: “Occorre precisare a questo proposito che Evola si considerava ed era un rappresentante in Italia della Rivoluzione Conservatrice tedesca. Di questa egli condivideva almeno le idee sulla *Weltanschauung*, ed inoltre sul fondamentale valore del pensiero di Nietzsche per la nostra epoca”¹¹.

l’idea di Stato organico; questa funziona come una sorta di ‘rasoio di Ockam’: tutto ciò che non rientra nel modello ideale viene teoricamente eliminato. Analogo modo di procedere è usato dall’Autore a proposito delle correnti ideologiche dell’ambiente neofascista: la storicità concreta viene giudicata da un punto di vista atemporale, assoluto, perché lo scopo dell’indagine non è puramente conoscitivo, bensì è il fornire indicazioni per l’azione presente” (F. Ingravalle, *Una meditazione per l’azione*, in J. Evola, *I testi del ‘Meridiano d’Italia’*, Edizioni di AR, Salerno 2003, pp.16–17).

¹⁰ “L’ambiente della ‘destra radicale’ italiana fu effettivamente formato, sotto il profilo teorico, da Evola. Che, poi, la sua parola, trasposta sul terreno della prassi, paia ‘semplificata’ è cosa normale per ogni idea che sia trasposta sul terreno della prassi” (ivi, p.19).

¹¹ Cfr. Julius Evola, *Il miglior Nietzsche*, in *I testi del Meridiano d’Italia*, cit., p.152: “Quel che in Nietzsche è invece importante, importante ed attuale, è il *problema del senso della vita nel mondo postnihilistico*. Nietzsche aveva previsto esattamente il corso delle cose: aveva preannunciato – in un periodo in cui si era ancora in piena euforia progressista ed evolucionistica – l’avvento inevitabile di ciò che egli chiamò il ‘nihilismo europeo’”. L’ossimoro *Rivoluzione conservatrice* fu coniato da H. Hoffmanstahl: “Tutti i dualismi in cui lo spirito aveva polarizzato la vita devono essere superati nello spirito e ricondotti all’unità spirituale; tutto ciò che vi è di scisso all’esterno deve essere riassunto nell’intimo e lì venir plasmato in unità (...). Il processo di cui parlo non è altro che una *rivoluzione conservatrice* di portata inaudita nella storia europea.” Cfr. H. Von Hoffmanstahl, *La rivoluzione conservatrice europea*, Venezia, Marsilio, 2003. Cfr. anche J. Le Rider, *Hugo Hoffmanstahl*, Weimer, Wien–Koeln, 1997, p. 277: “Questa rivoluzione conservatrice non è antirivoluzionaria, ma piuttosto, nel senso latino della parola, *conservatrix*, benefica, una conversione di tutte le tendenze dell’epoca, la più alta conciliazione dello spirito con la vita, dell’individuo con la comunità culturale”. “Un’altra dottrina che Evola ha in comune con la Rivoluzione Conservatrice è il ritorno a una visione ciclica del tempo”. Cfr. P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ar, 2000, p. 10. Sulla *Konservative Revolution*, rimandiamo anche a A. Moehler, *La rivoluzione conservatrice*, Napoli-Firenze, Akropolis, 1990. M. Veneziani presenta Evola come il più importante teorico di questa corrente in Italia (*La rivoluzione conservatrice in Italia, genesi e sviluppo della “ideologia italiana”*, Milano, Sugarco, 2000, pp. 198–216).

Mondo della Tradizione – con la ‘T’ maiuscola, come esige Evola – e rivoluzione conservatrice segnano i poli ultimi di riferimento – su piani peraltro differenziati: ‘metafisico’ il primo, ‘metapolitico’ il secondo – della visione del mondo fondata sull’idea (metafisica) di gerarchia spirituale; sulla tensione (etica ed estetica) che istituisce corrispondenza tra forme ideali e fenomeniche; sul principio d’autorità (politico–sacrale) traente unicamente dall’‘Alto’, nelle modalità proprie ad ogni civiltà tradizionale, la propria legittimazione. E agente ‘anagogicamente’ sull’uomo della *Polis*: attraverso la forma dello Stato organico suddiviso in caste e ordinato, secondo giustizia, alla processione gerarchica delle Idee.

La ‘modernità’, all’opposto, ricettacolo di influenze psichiche contratte nel sottosuolo prerazionale del subconscio e dell’inconscio, sprofondata nel promiscuo abisso del *Mondo delle Madri*, costituisce la radice della civiltà di massa: entità indifferenziata, grembo ingravidato dal “Quinto Stato”, essenza demònica del senza–forma, regno di forze infere e sub–personali, luogo di ‘eccitazione’ di residui ctonii e primitivistici.

Il mondo moderno, evoluzionalmente inteso, non è tanto il mero risultato di un processo storico comunque orientato. Esso è, soprattutto, il riflesso e la proiezione, nella storia, di un ordine ideale e di un orizzonte metastorico, di una gerarchia spirituale che conosce tanto l’‘alto’ quanto il ‘basso’ – e quest’ultimo, manifestandosi nel dominio politico e nella dinamica storica dell’“età oscura”, propizia l’‘avvento’, nel mondo fenomenico finito, dell’*anti*–Stato, la cui premessa necessaria è, appunto, uno ‘sfaldamento’ del piano metafisico, uno ‘smottamento’, una sua ‘perversione’, che, misteriosamente, ripercuote effetti specifici sul piano fisico, comportanti la decadenza dell’ordine gerarchico tradizionale che custodisce il *logos* e garantisce l’*auctoritas* dello Stato organico.

Nel lacerarsi nihilistico della trama della realtà, che trova luogo d’apice proprio nel moderno, una scuola sapienziale ed una avanguardia politica si congiungono ed operano una sintesi, restituendo al politico la forma della metafisica e del mito: platonizzante e avanguardista – e costituendosi entrambe come inaggirabili forme di decantazione della critica radicale alla ideologia illuministica occidentale.

Nel presente studio, relativo alla polare centralità della coppia individuo–persona nell’opera del 1961, intendiamo mostrare come alcuni temi già presenti in alcune opere filosofiche della giovinezza e attinenti, in modo particolare, il rapporto tra l’*IO* e la libertà, nello scenario nihilistico di *Cavalcare la tigre* tornino a riconfigurare l’orizzonte di pensiero evoliano – e possano determinare, nella destrutturazione del concetto di *individuo*, e nella restaurazione del significato di ‘persona’, la possibilità concreta e attuale di un autentico attraversamento del meridiano zero del nihilismo.

A questo scopo, abbiamo organizzato il materiale in questo modo: prima dell’analisi dettagliata delle posizioni di *Cavalcare la tigre*, vi sono due ampie sezioni dedicate, in maniera necessariamente più cursoria, alla formazione filosofica e all’altrettanto significativa produzione e teorizzazione artistica di Evola.

Parte I

La formazione filosofica

Capitolo I

La ricerca evoliana: filosofia e *Sophia*

La scoperta della *Philosophia perennis*, l'idea di un sapere originario accomunante, sin dai primordi dell'umanità, popoli lontani nello spazio e nel tempo – distanti, ma 'collegati' tra loro dai sottili fili analogici intessuti da simboli e mitologemi¹; la lettura in chiave esoterica del sacro per cui, dietro l'apparente confliggere delle differenziate religioni 'positive' esisterebbe un superiore punto, proprio al sapere custodito dalle antiche iniziazioni misteriche², in cui queste in realtà troverebbero la propria culminazione e un'ineffabile unità; la scoperta o, se si vuole, la *fondazione* del mondo della "Tradizione", costellazione che si pretende metastorica e giammai culturalmente condizionata: ebbene, furono questi i fattori di un *incontro pericoloso*, decisivo per il giovane Evola, i cui orizzonti fino a quel momento erano stati segnati dall'esperienza nata nel solco dell'avanguardia artistica romana e della speculazione filosofica.

Evola conobbe le idee proprie al sapere tradizionale, e sviluppò la propria pervicacia anti-moderna, grazie a René Guénon, le cui opere gli furono segnalate da un altro

¹ "Le società 'premoderne' o 'tradizionali' comprendono sia il mondo che viene chiamato abitualmente 'primitivo', sia le antiche culture dell'Asia, dell'Europa e dell'America. Evidentemente le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono state sempre formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito esprimono, su piani diversi e con i mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica." Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla, 2007, p.13.

² Su questi temi cfr. il denso saggio evoliano: *Über das Initiatische*, in "Antaios", 1995, ora in J. Evola, *L'Arco e la clava*, Roma, Mediterranee, 2000, pp. 97–114. In questo saggio Evola cita di sfuggita, denunciandone il carattere "dilettantistico", la nota opera di Edouard Schuré, *I grandi iniziati*, Bari, Laterza, 1998, 3 voll. Di notevole interesse anche il saggio di Giovanni Colazza, discepolo di Rudolf Steiner e collaboratore stimato di Julius Evola durante il periodo del Gruppo di Ur: *Dell'iniziazione*, Roma, Tilopa, 2004. Cfr. inoltre di F. Schuon, *Unità trascendentale delle religioni*, Roma, Mediterranee, 1997.

fondamentale esponente della cultura sapienziale italiana del tempo, il “pitagorico” Arturo Reghini, intorno alla fine degli anni Venti³.

Malgrado significative differenze tra Evola e Guénon relative al ‘primato’ da riconoscere alla dimensione contemplativa della “intellettualità pura”⁴, il criterio conoscitivo ai quali entrambi fanno riferimento è il medesimo ed è così sintetizzato da Evola:

Chi, partendo da una particolare civiltà tradizionale, sappia integrarla col liberarla dai suoi aspetti storici e contingenti sì 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. Ed è per questa via che si determina interiormente un senso di certezza e di oggettività trascendente e universale, che nulla saprebbe più distruggere, né per altra via potrebbe essere raggiunto. Così nella presente esposizione ci si riferirà ora a certe tradizioni, ora a certe altre, d’Oriente e d’Occidente, scegliendo quelle che volta per volta presentano una più netta e completa espressione di uno stesso principio o fenomeno spirituale. Ciò ha così poco a che fare con l’eclittismo o col metodo comparativo di certi ricercatori moderni, quanto può avervi a che fare il metodo di parallasse che serve per determinare la giusta posizione di un astro attraverso i punti di riferimento di stazioni diversamente dislocate; ovvero – per usare l’immagine del Guénon – quanto può avervi a che fare la scelta di quella, fra le varie lingue che si conoscono, la quale offra la migliore espressione di un determinato pensiero⁵.

³ Cfr. René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998; *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Milano, Adelphi, 2001, p. 205: “La mentalità moderna stessa, in tutti gli aspetti che la caratterizzano in quanto tale, non è altro, tutto sommato, che il prodotto di una vasta suggestione collettiva, la quale, esercitandosi senza soste nel corso di diversi secoli, ha determinato la formazione e lo sviluppo progressivo dello spirito antitradizionale in cui si riassume in definitiva l’intero insieme dei tratti distintivi di quella mentalità”.

⁴ “Bisogna ricordare che i due simboli della contemplazione e dell’azione sono sempre stati in relazione, rispettivamente, con l’elemento sacerdotale e con quello guerriero o regale. Ora è dottrina tradizionale, ammessa dallo stesso Guénon, che in origine i due poteri, la sacerdotalità e la regalità guerriera, facevano una sola cosa. (...) Ora la *forma mentis* che era propria a Guénon quale individuo gli impedì di riconoscere in questi termini le conseguenze di una dottrina che egli pure ammetteva.” (René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Introduzione di Julius Evola, Roma, Mediterranee, 2003, pp.11–12).

⁵ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998, pp. 13–14. E’ questo il medesimo principio euristico adottato da Bachofen. “Vi sono due vie per ogni conoscenza: quella più lunga, più lenta, più faticosa alla comprensione, e quella che viene percorsa con la forza e la velocità dell’elettricità, la via della fantasia, che, mossa dalla vista e dal contatto diretto dei resti antichi, senza mezzi termini comprende il vero, come attraverso una scossa. Ciò che viene acquistato per mezzo di questa seconda via è enormemente superiore per vita e colore a ciò che viene conquistato per mezzo dell’‘intelletto’.” Cit. in R. Del Ponte, *Premessa a J.J. Bachofen, La lupa capitolina su monumenti sepolcrali dell’Impero*, Prato, SeaR, 1991, p. 16.

Per tal via, orizzonti nuovi –seppur già *in nuce* presenti nelle opere filosofiche degli anni Venti– dovettero schiuderglisi, consentendogli di misurarsi col “più inquietante degli ospiti”, il nihilismo, ma sul suo stesso terreno.

Decisivo, infatti, è comprendere che il passaggio al “mondo della Tradizione”, da Evola compiuto successivamente alla stagione del dadaismo e della dottrina dell’Individuo assoluto, non costituisce per lui un arretramento del pensiero di fronte alla sfida della modernità ma una posizione avanzata di vedetta e di combattimento.

Se il nihilismo è stato, da Nietzsche in poi, visualizzato in una celebre metafora come “deserto che cresce”, come l’espressione di una “svalutazione dei valori supremi”, esso, occorre notarlo, non tanto si qualifica come ‘male’: “Se fosse possibile considerare il nihilismo come qualcosa di specificamente malvagio, la diagnosi sarebbe più favorevole. Contro il male ci sono rimedi sperimentati. Ciò che più è più allarmante è la mescolanza, per non dire la totale confusione, del bene e del male, che spesso sfugge all’occhio più acuto.”⁶ Occorre, proprio per questo, da parte nostra uno sforzo di chiarificazione del nihilismo come sfondo rispetto al quale prende senso la ricerca di Evola, come d’altra parte suggerisce il titolo stesso del presente lavoro.

Il mondo nihilistico si manifesta nel radicale oblio e come finale oscuramento della domanda intorno all’Essere, come radicale svuotamento di senso dell’esistenza, come sistema di potere negatore di ogni “ideologia” epperò esso stesso ideologico e al riparo da ogni critica: il relativismo culturale, l’‘indifferentismo’ etico che da esso procede, non può assorbirlo né ‘relativizzarlo’: esso è il *totem* della società occidentale moderna, la fonte intangibile, immune ai veleni della ironia che infetta e dissolve fondamenti e certezze del passato.

Il mondo nihilistico afferma di avere liberato l’uomo dalle ideologie e dai vincoli morali legati ai sistemi di valore antichi e proclama la propria ‘neutralità’ rispetto ad ogni pensiero, dicendosi anzi fautore della libera espressione, ma esso in realtà nega surrettiziamente ogni vero pluralismo delle idee fondato sulle differenti radici dell’animo umano, sulle visioni del mondo necessariamente agòniche, antitetiche o

⁶ Cfr. E. Jünger, *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989, p. 73.

elettivamente affini che colorano il paesaggio entro cui è dato all'uomo abitare – “poeticamente”, ma tragicamente anche – risolvendosi in una nozione quantitativa e in una valutazione strettamente strumentale (ossia: “oggettiva”) dell'uomo e del cosmo.

Nella “lotta” all'obsolescenza di merci, saperi e valori da esso inaugurata, è divoratore del tempo e violentatore dello spazio: “La creazione dà origine al tempo. Gli déi istituiscono il tempo, i Titani lo accorciano e lo estendono, come Procuste nella sua dimora”⁷. Tra i sintomi che esso presenta, il più vistoso consiste nel “tratto della riduzione”: “Il mondo nihilistico è per sua essenza un mondo ridotto e che sempre più si va riducendo, ciò che corrisponde necessariamente a un movimento verso il punto zero (...). La riduzione può essere spaziale, spirituale, psichica; può riguardare il bello, il buono, il vero, l'economia, la salute, la politica – ma in definitiva sarà sempre avvertita come uno svanimento.”

In due eventi paradigmatici Benn mostrava l'insorgere del mondo nihilistico. Il primo data 23 luglio 1847: in una seduta della Società di Fisica di Berlino, “Helmholtz diede un fondamento meccanico al problema, sollevato da Robert Mayer, della conservazione dell'energia e lo formulò come legge generale della natura. Quel giorno ebbe inizio la concezione della piena comprensibilità del mondo, della sua comprensibilità come meccanismo.”⁸ Il secondo risale al 1859, con la comparsa della teoria darwiniana, “questa teoria del progresso della razza animale”⁹ su cui si inoculò il dolce siero della dottrina della naturale “bontà” dell'uomo, inopinatamente versato,

⁷ Cfr. E. Jünger, *La forbice*, Parma, Guanda, 1996, p. 107. Cfr. inoltre R. Guénon, *op. cit.*, p. 47: “l'aumento di velocità degli avvenimenti, man mano che ci si approssima alla fine del ciclo, può essere paragonato all'accelerazione cui sono soggetti i corpi pesanti nel loro movimento di caduta; il cammino dell'umanità attuale assomiglia in realtà al percorso di un corpo in movimento lanciato in una discesa, e che accelera sempre più quanto più si avvicina al basso; anche se certe reazioni in senso contrario, nella misura in cui sono possibili, rendono le cose un po' più complesse, nondimeno questa è una immagine quanto mai esatta del movimento ciclico preso nel suo insieme.” Sandro Gorgone, riferendosi al *Das Sanduhrbuch* jüngeriano, osserva che “attraverso l'introduzione degli orologi meccanici muta radicalmente la concezione del tempo. Tale evento, presupposto necessario della tecnica moderna, costituisce per Jünger l'origine remota dell'era titanica che attraverso l'invenzione di orologi elementari, arriverà addirittura a scovare le sorgenti telluriche del tempo”. Non a caso, “per Jünger la scaturigine profonda di tutti i fenomeni che caratterizzano l'epoca della tecnica è la Terra”. Cfr. S. Gorgone, *Cristallografie dell'invisibile*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 42–43 alle note 49 e 52. Circa la distinzione tra “civiltà del tempo e “civiltà dello spazio”, cfr. Julius Evola, *L'arco e la clava*, Roma, Mediterranee, 2000, p. 25: “Per contro, le civiltà tradizionali furono vertiginose appunto nella loro stabilità, nella loro identità, nel loro sussistere incrollabilmente e immutabilmente in mezzo alla corrente del tempo e della storia.”

⁸ Cfr. G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992, p.129.

⁹ Ivi, p.130.

come avrebbe detto Nietzsche, sul gregge degli infermi e dei “ciàndala”: “*Costoro non si definiscono ‘i deboli’, ma ‘i buoni.’*”¹⁰

La nuova morale “d’armento”, col suo canto intonato all’uomo buono “soppiantava il severo corale del passato.”¹¹ “L’uomo è buono, ma non eroico, ci si deve guardare dall’affidargli qualche responsabilità, funzionale deve essere, utilizzabile, idillico – : svalutazione di tutto ciò che è tragico, svalutazione di tutto ciò che è fatale, svalutazione di tutto ciò che è irrazionale, solo ciò che è plausibile deve aver valore, solo ciò che è banale (...). La dissoluzione di tutti i vecchi legami, la distruzione della sostanza, il livellamento di tutti i valori, da esse la situazione interna che ha creato l’atmosfera in cui siamo tutti vissuti, da cui tutti abbiamo bevuto fino all’amarezza e fino alla feccia: *il nihilismo.*”¹² Nello smarrimento del senso vivente dell’assoluto, sgretolatisi i valori che avevano orientato l’agire dei popoli nella storia e che agli uomini avevano provveduto i necessari sostentamenti nell’arcana esperienza del divenire di tutte le cose; nella reificazione subdola dell’uomo che avviene e nella svalutazione del mondo e della natura che ne deriva, si colora di tinte più fosche il *pactum sceleris* ordito tra una scienza, le cui pretese evidenze assiomatiche vengono peraltro meno¹³, e le forze caotiche di una tecnica disanimata la cui unica ragion d’essere sembra costituirsi in una performatività del tutto autoreferenziale, cieca e meccanica.¹⁴ Si assiste ad un processo di semplificazione, unificazione e uniformazione globale che conduce ad una “pietrificazione della vita” (Jünger), alla formazione di un “Tipo” che, “superata la valenza metafisica di soggetto tende a diventare invisibile”¹⁵ e al tempo stesso a risultare moltiplicato dalla maschera d’acciaio che sostituisce il volto labile del soggetto dell’era liberale: essa è la maschera titanica dell’Operaio, ossia di quella forma [*Gestalt*] che, secondo Jünger,

¹⁰ Nietzsche, *L’anticristiano*, Padova, Ar, 2004, p. 37. Corsivo nostro.

¹¹ Benn, *op. cit.*, p.131.

¹² Benn, *op. cit.*, p.131.

¹³ Cfr. K. Goedel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, Wien, 1931.

¹⁴ “Gli strumenti di cui l’uomo dispone hanno la tendenza a trasformare la propria natura. Da mezzi tendono a diventare scopi”; per cui: “l’organizzazione ideologica dell’esistenza lascia sempre più il passo alla sua organizzazione scientifico-tecnologica. E quindi l’organizzazione ideologica della tecnica lascia sempre di più il passo all’organizzazione tecnologica della (tecnica). *Questa è la fondamentale tendenza in atto oggi sulla terra.*” E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988, p. 39 e 46.

¹⁵ S. Gorgone, *op. cit.*, p. 46.

fornisce una nuova unità di senso cui ogni singolo rappresentante del “Tipo” può aspirare. “Nella forma l’uomo scopre la propria definizione e il proprio destino, e questa scoperta gli consente di affrontare le prove più difficili fino al sacrificio estremo: la vita vale solo in quanto rinvio alla forma.”¹⁶

La maschera che indossa il singolo, *uni*-formato alla disciplina del “Lavoro” jüngerianamente inteso, provvede a ripararlo dall’irrompere del dolore e ad esorcizzare i sentimenti e la morte che abitano la dimensione del tempo. “Dall’avvento della borghesia, e ancora di più nell’epoca dell’Operaio, l’uomo non incontra più il lamento, lo strazio, i gemiti: la maschera del Titano non fa trasparire la sofferenza; in ogni circostanza ci sentiamo costretti a restare composti, ad avere sangue ‘freddo’, nel rispetto di un pudore asettico, che ci allontana solo apparentemente dal dolore”¹⁷. Il dolore “pietrifica, rende incapaci di parola, spezza, divide, ma allo stesso tempo attira tutto in sé, raccoglie e congiunge ciò che nello strappo, nella lacerazione è stato separato. L’altra parola greca che indica il dolore, *algos*, è presumibilmente imparentata con *alego*, che come intensivo di *lego*, significherebbe l’intimo raccogliere: ‘Il dolore sarebbe allora ciò che raccoglie nel più intimo’ (Heidegger)”¹⁸. Esso oggi è di fatto reso osservabile solo attraverso l’artificio di una postazione ‘oggettiva’ che pretende di riprodurre gli eventi in modo “telescopico”, sottratta all’urgenza degli avvenimenti: “la sua spettacolarizzazione e mediazione” è operata, originariamente, dall’occhio fotografico, simbolo di “quella fredda capacità sovraindividuale di percepire se stessi, attraverso organi di senso artificiali, come degli oggetti estranei alla sfera della sensibilità e, dunque, immuni al dolore.”¹⁹ Ma più forse del dolore è oggi una paura strisciante, ubiqua e invisibile la nota caratterizzante i tempi. Come scrive Zygmunt Bauman: “La modernità doveva essere un grande balzo in avanti: via dalla paura, verso un mondo liberato dal fato cieco e imperscrutabile, che è la serra di tutte le paure. Nelle meditazioni, dai toni

¹⁶ S. Gorgone, *op. cit.*, p. 42. Rileva Heidegger: “Poiché la realtà consiste nell’uniformità del calcolo pianificabile, anche l’uomo deve necessariamente rientrare nell’uniformità, per mantenersi al livello del reale.” Cfr. M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 63.

¹⁷ S. Gorgone, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸ S. Gorgone, *op. cit.*, pp. 48–49, nota 68.

¹⁹ S. Gorgone, *op. cit.*, p. 46.

talvolta nostalgici e lirici, di Victor Hugo, la scienza (“la tribuna politica si trasformerà in scientifica”) avrebbe inaugurato un’epoca in cui sarebbero scomparse sorprese, calamità e catastrofi – ma anche dispute, illusioni, parassitismi... un’epoca, dunque, priva di tutto ciò di cui sono fatte le paure. Quella che doveva essere una via di fuga si è rivelata invece una lunga deviazione. A noi che cinque secoli dopo ci troviamo all’altra estremità dell’immenso cimitero di speranze deluse, la conclusione di Febvre suona ancora molto appropriata e attuale. La nostra è, ancora una volta, un’epoca di paure.”²⁰

Da parte sua, osserva Jünger che un segno indicativo “è la scomparsa del meraviglioso: con esso svaniscono non solo le forme della venerazione, ma anche lo stupore come fonte della scienza (...) L’incommensurabile si farà notare in ogni direzione quale corrispettivo della scienza esatta, ridotta finalmente a pura tecnica della misurazione. La vertigine dinanzi all’abisso cosmico è un aspetto del nihilismo.”²¹

Nel torrido clima intellettuale del primo Novecento non sono certo mancate correnti di pensiero ostili allo spirito dei tempi, latrici di quell’insofferenza diffusa e già propagatasi, contro la civiltà industriale, nel clima romantico ottocentesco, e ora scaltritesi – e radicalizzatesi – in seguito alla tragedia inaudita della I Guerra Mondiale: “La modernità nasce come radicale divisione del sapere, come specializzazione, come negazione di ogni assoluto (vi convergono la rivoluzione industriale, l’irruzione del sapere scientifico negli statuti della coscienza) in antitesi a quella idea organica del romanticismo, poiché il suo obiettivo è la potenza. (...) L’attività umana diventa *techne*, è in altre parole volta al dominio della natura e l’*economico* è il principio ispiratore della ragione che settorializza il cosmo per poterlo meglio dominare. Il concetto stesso di verità da ineffabile diventa manipolabile e misurabile. Ma anche questa nuova verità conosce la crisi. Si

²⁰ Z. Bauman, *Paura Liquida*, Laterza, Bari, 2006, pp. 4–5. L’autore ha coniato il termine “*modernità liquida*” per indicare la virtualità, la fragilità, la fluidità di un mondo in cui finanche la *paura*, questo primordiale fenomeno dell’istinto animale rivolto alla preservazione della vita di fronte ad un pericolo immediato o prevedibile, si presenta anch’essa fluttuante e disancorata da una causa – e in modalità tali da acuire ed esasperare un generale senso di “insicurezza ambientale”: non dobbiamo meravigliarci se in tali condizioni di incertezza permanente siamo, per così dire, “psicologicamente pronti al disastro”.

²¹ E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 75.

manifesta come una tragica illusione l'idea che la sistematizzazione logica potesse condurre l'uomo alla soluzione dei problemi esistenziali (...). La ragione illuminata non sa invece rispondere alla storia, segnata dall'ingiustizia e dal dolore. Ecco, dunque, la crisi della modernità – siamo alla fine del XIX secolo – che sfocia nella Grande Guerra. L'idea di “crisi” è il presupposto del nihilismo, espressione dell'impossibilità di reagire alla caduta.”²²

La modernità è intesa come sinonimo di “crisi”, essa viene percepita come la pandemica nutrice del mondo inauguratosi con la tecnica distruttiva delle differenze qualitative, intrinsecamente astratta e omologante. Lo stesso Evola, in precisa sintonia intellettuale con alcune correnti intellettuali mitteleuropee, ne fu uno degli esegeti più lucidi e spietati: consapevole della funzione ‘palliativa’ svolta dall'Apparato tecno–scientifico egli ne stigmatizzerà il ruolo ideologico e *rettorico*, per usare la nota categoria introdotta da Carlo Michelstaedter nella sua opera principale.²³

Seguendo una lettura degli eventi ultimi tipicamente riconducibile alla *Konservative Revolution*, i primi cupi barbagli di siffatta intesa, si annunciano nelle “astratte geometrie” delle “battaglie di materiali” della Prima guerra mondiale descritte da Ernst Jünger in opere celebri²⁴ nelle quali egli riunì e sincronizzò le esperienze di soldato e le osservazioni di filosofo in pagine di formidabile valore profetico.²⁵ Tra le macerie fumanti di un'Europa sconvolta e lacera, già prossima ad una successiva

²² Cfr. S. Zecchi, *La questione della crisi: Evola e Spengler*, in Aa. Vv., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Milano, Fondazione Julius Evola, S. E. B., 2001. “Non solo la creazione di nuove tecnologie distrugge le tecnologie obsolete, ma la civiltà della tecnica, nel suo insieme, distrugge le forme tradizionali nelle quali si è via via presentata la “tecnica” occidentale: la religione, la morale, la politica, l'arte, la filosofia (...). La crisi dei “valori tradizionali” è la loro impotenza rispetto alla potenza tecnologica.” Emanuele Severino, *op. cit.* pp.33–34.

²³ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 2005; per la nozione di “Apparato” e il connubio tra scienza e tecnica, cfr. Emanuele Severino, *op. cit.* p. 40: “La scienza e la tecnologia scientifica si integrano dunque a quell'insieme di sistemi che rendono possibile il funzionamento degli strumenti portati alla luce dal sistema scientifico–tecnologico. Questa integrazione forma un unico grande Apparato.”

²⁴ In primo luogo *In Stahlgewittern*, poi *Feuer und Blut*, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, *Das Wäldchen* 125.

²⁵ Evola, primo traduttore italiano e acuto interprete dell'*Arbeiter* jüngeriano osserva come nel pensiero di Jünger la guerra moderna sia lo scatenamento dell'*elementare*, del *materiale*, della morte meccanica. “E' come una forza non umana messa in moto dall'uomo e alla quale il singolo come soldato non può sfuggire; egli deve misurarsi con essa, farsi strumento della meccanicità e, in pari tempo, usarla, tenervi testa: spiritualmente, oltre che materialmente.” Cfr. J. Evola, *L'operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, a cura di G. De Turrís, Roma, Mediterranee, 1998, p. 36.

catastrofe, inizia a farsi strada un'unica raggelante certezza: non v'è più forza umana in grado di controllare il *golem* della Tecnica nella sua spietata logica distruttiva.²⁶

Tra le rovine spirituali, prima ancora che materiali, di un intero mondo, Evola, e con lui una generazione ineguagliata per ardimento e tempra, assunse dunque una precisa responsabilità: la rigenerazione di un senso assoluto del vivere.

Sotto questo profilo, possiamo provare ad enucleare tre “fasi” dalla ricerca evoliana, esiti speculari di travagli interiormente vissuti, e tra loro inanellate nelle giunzioni del *kairòs*: la prima, qualificabile come *pars destruens*, si potrebbe configurare come fervida negazione della ‘oggettività’ del reale e delle sue pretese di limitare la libertà assoluta dell’individuo.

La “realtà”, da cui si prende le distanze quasi nei termini husserliani e stoici dell’*epochè*, è quella immediata, sensistica, ‘pratica’ secondo il senso comune ingenuo, dominio delle filosofie realistiche, delle scienze sociali, delle religioni “positive”, della morale utilitaria tipica delle ideologie borghesi liberali e marxiste. Evola ne affida la *soluzione* – intesa in senso propriamente chimico – al dadaismo, cui, come si è detto, darà un considerevole contributo anche sul piano della riflessione teorica con il saggio sull’arte “modernissima”²⁷.

La seconda “fase”, seguente all’abbandono della pittura, potrebbe dirsi magico–speculativa, risultando dal problematico tentativo di superamento dell’idealismo, le cui premesse gnoseologiche (l’assoluta libertà dello spirito rispetto al mondo oggettivo) avrebbero costituito la giustificazione per un inveramento pratico–realizzativo di ordine magico di tali premesse. Sul piano concreto dell’individuo, questo il corollario, non vi sarebbe altro modo di dimostrare l’esistenza di Dio che *farsi Dio*: è la via dell’Individuo assoluto.

²⁶ “Il concetto di ‘crisi’ è tipico della cultura occidentale. Con la conclusione della prima guerra mondiale, una generazione si interroga – compagni di viaggio di Julius Evola possono considerarsi in questo senso Spengler, Jünger, Schmitt e gli intellettuali della *Konservative Revolution* – sul significato epocale di quell’evento, simbolo tragico della fine di una civiltà e, per conseguenza, riflette sulle radici di quell’Europa che, con quel passaggio drammatico, tramontava. L’Europa, storicamente, muore nel 1917 con l’ingresso degli Stati Uniti nel conflitto, ma la grande Europa, quella pensata da Schiller, Novalis, Goethe, era già tramontata, finita da tempo.” Cfr. S. Zecchi, *op. cit.*, p. 133.

²⁷ In *Saggi sull’Idealismo magico*, quarta edizione corretta e con appendici, Roma, Mediterranee, 2006, p.139.

La terza “fase” è quella della adesione alla dottrina tradizionale ricevuta nella mediazione di René Guenon e significativamente mutata rispetto alla formulazione “sacerdotale” del Francese – se non addirittura, come qualcuno ha notato, accettata nella sola misura in cui questa potesse adattarsi alla dottrina “guerriera” dell’Individuo assoluto; e non è un caso che l’ardimentosa riflessione filosofica, in Evola, costituisca la giunzione tra l’orizzonte nihilistico dell’insurrezione dadaista e l’affermazione solipsistica dell’Autarca.

Essa in qualche misura, compendosi come forma liminale della speculazione evoliana, traccia in qualche modo, condizionandone trama e ordito, i lineamenti della dottrina tradizionale accolta da Evola: dal punto dell’Individuo assoluto si origina l’apertura verso il trascendimento di quest’ultimo nel superiore universo normativo della Tradizione.

Prima di quest’ultimo, decisivo passaggio, risulta pertanto calibrato il giudizio espresso da Massimo Scaligero: “Guénon è nella Tradizione, Evola ne esce di continuo, pur appellandosi ad essa: ma è un contrapposto, un tema dialettico, un *habitus cogitandi*. Dall’ “idealismo magico” novalisiano al Tantrismo, dalla formulazione nietzscheana del Grande Veicolo alla interpretazione “pagana” dell’Alchimia e del Graal, alle simpatie che comprendono Michelstaedter e Meyrink, Nietzsche e Kremmerz e Crowley, è evidente l’imperiosa autorità di un pensiero che fa obbedire tutto ad una intima personale visione, ad un’individuale, determinata ‘volontà di potenza’: in definitiva, ad un impulso di libertà che subordina tutto all’affermazione di sé.”²⁸

Avvalendoci delle metafore linguistiche ermetiche designanti in pari tempo il lavoro sulla materia da parte dell’alchimista e le operazioni compiute dallo spirito nel medesimo atto, l’“Opera al nero”, afferente la negazione assoluta, il *dis*-solvere, designa la parte iniziale, incerta e più drammatica di tutto il percorso evoliano, quella che lo sospinge all’orlo del baratro.

²⁸ M. Scaligero, *Dioniso*, in Aa.Vv., *Testimonianze su Evola*, Roma, Mediterranee, 1985, p. 188.

Da questa, per stazioni differenti, il riemergere di un elemento formale dopo la ‘putrefazione’ del rivestimento illusorio della persona, allude ad una ricomposizione dell’Io su di un piano più profondo e complesso di quello in cui riposava la persona e transita, attraverso le gradazioni dell’*albedo* e del *rubedo*, in un’affermazione progressiva e incondizionata di libertà che si termina in una ricostituzione di quelle forme dapprima negate in una sintesi superiore: in essa si *ricrea* il mondo centrandolo sull’asse immutabile dell’Essere.

La *nigredo*, primo risultato del perpetuo *solve et coagula* della materia e dello spirito, è l’esperienza radicale del nulla e del ‘male’ della gettatezza, del non valore di tutte le forme e di tutte le cose, precipitate e dissolte nell’abisso dell’abiezione e del non senso; ma la ‘scelta’ di esasperare questo senso di vuoto e di angoscia (nihilismo *attivo*) e di trarre dalle profondità degli abissi la “perla” di una coscienza che riconosce la propria origine spirituale attraverso la dolorosa esperienza della finitezza, potrebbe orientare verso una più profonda via di comprensione, verso una liberazione ed una superiore forma di riconciliazione con il reale.

S’intuisce come l’immagine jüngeriana di un “meridiano zero” del nihilismo – da varcarsi come un cavaliere del Dürer o come il simbolico e pratico *Cavalcare la tigre* della modernità evolvano, e quella della opera ermetica di trasmutazione del veleno in farmaco, alludano, fondamentalmente, ad una esperienza spirituale essenzialmente comune ai due autori, e assimilabile a quella alchemica in quanto, l’operazione propriamente di laboratorio, è effettuata ora sul corpo della parola, ora sulla forma dell’anima.

Non va trascurata dunque la gerarchia cromatica alchemica relativa all’*Opus transformationis*²⁹, in cui – dalla *nigredo* all’*albedo* alla *rubedo*, e giungendo alla realizzazione della Pietra Filosofale – si compirebbe l’aureo coronamento che sigilla la ‘rottura di livello’ prodottasi nel filosofo ermetico; il segno di un mutamento ontologico, di una vera e propria interiore rinascita, di una iniziazione filosofica: la

²⁹ Tra i diversi campi in cui Evola si cimentò non va trascurato quello alchemico-ermetico, cui dedicò un saggio importante. Cfr. *La tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1931; al saggio evoliano ha dedicato uno studio Piero Di Vona, *Evola e l’alchimia dello spirito*, Padova, Edizioni di Ar, 2002; cfr. anche E. Valento, *Homo faber. Julius Evola tra arte e alchimia*, Roma, Fondazione Julius Evola, S. E. B., 1994.

realizzazione della propria natura divina e immortale.³⁰ Questa realizzazione spirituale implica una ‘cosmica’ interazione di forze che propizi una trasfigurazione profonda dell’individuo che le evoca, ardentone i tratti “umanistici” e conferendo una sobria, dorica, incisività alle sue azioni, purificate in ultimo da tutto quanto di greve e plumbeo appartenga alla natura finita e condizionata: qui, si innesta propriamente la via *magica* di Evola fondata sull’atto di volontà che è, insieme, possesso intellettuale e dominio pratico della natura puramente spirituale di ogni manifestazione.

Risulta questa essere poi l’origine metafisica dell’idea di *rivoluzione* da Evola ammessa in campo politico: “La rivolta contro tutti questi aspetti di una civiltà problematica può essere legittima. Ma ciò che caratterizza i tempi ultimi è la carenza di ogni azione rettificatrice, liberatrice o restauratrice *dall’alto*: è il fatto che si permette che l’iniziativa e l’azione, spesso necessaria, di rottura, avvengano appunto partendo dal basso: dal basso, inteso sia con riferimento a strati sociali inferiori, sia a valori inferiori. Così la conseguenza quasi inevitabile è lo spostarsi del centro di gravità verso un livello che sta ancor più giù di quello delle strutture entrate in crisi e divenute quasi prive di ogni contenuto vitale.”³¹

Essa riveste un significato situantesi su di un piano superiore a quello degli eventi contingenti ma pure fortemente condizionante questo piano: radicalmente trasmutato dal nudo contatto con la spiritualità, l’uomo nuovo, vagheggiato da diversi pensatori del primo Novecento, avrebbe potuto perfino sperare di raddrizzare il corso della storia, in essa rianimarvi istituzioni ed edificarvi strutture politiche conformi all’idea di Tradizione, al suo carattere normativo trascendente.

Pur rivolgendo spesso al terreno ambiguo della politica e della storia e ai suoi abitanti, una certa gelida ironia, Evola agì decisamente entro quest’ultima come se,

³⁰ Secondo la dottrina degli stati multipli, quello umano è solo uno stadio particolare dell’essere. Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere*, Milano, Adelphi, 1998; inoltre, secondo Evola, il limite e l’opposizione ontologica tra un Dio–persona e l’uomo caratterizza l’orizzonte religioso–devozionale e giammai il dominio iniziatico, a quello gerarchicamente superiore. “L’iniziazione ha invece come premessa la rimuovibilità di questo limite e il cosiddetto principio della ‘identità suprema’, la cui controparte è una concezione superpersonale del Principio Primo.” Cfr. J. Evola, *Über das Initiatische*, Antaios, 1965, ora in *L’arco e la clava*, Roma, Mediterranee, 2000, p. 101. Cfr. anche *Le Grand jeu*.

³¹ Cfr. il saggio *Rivoluzione dall’alto*, in J. Evola, *Ricognizioni, uomini e problemi*, Roma, Mediterranee, 1985, p. 21.

da una parte, essa costituisse sì un piano subordinato, ma non completamente illusorio: pur nel fare storico, consapevoli della differenza di rango che ne dimensiona il piano ontologico, si sarebbe potuto imporre il volere trascendente dell'Individuo assoluto, il monarca ermetico.

Solo il compimento individuale di un senso assoluto, affermato oltre la crisi nihilista, oltre la morte di Dio, ma pure delle utopie scientifiche e sociali, avrebbe potuto giustificare, redimendone il seme consunto dalla manipolazione delle masse, il riferimento alla parola 'rivoluzione', che cesserebbe di qualificare la brutale *hybris* del sovversivo – 'agito', quest'ultimo, da forze cieche e di ordine sub-personale – per essere ricondotto al significato originario del termine: al verbo *re-volvere*, designante la forma che conferisce al moto di un astro la sua compiutezza cosmica e il suo perenne valore simbolico.³²

Il rinnovarsi all'origine del corso della Terra, la visione di un ordine nel caos materico e dell'eterno comunicare di infiniti cicli storici e cosmici viene colta dallo sguardo dell'osservatore, il quale per tal via "salva" se stesso, eludendo l'entropia robotica e disanimata che opera in ogni concezione lineare e non ciclica della storia.

L'apparire storico dell'Individuo assoluto quale uomo della Tradizione è necessitato a trarre però problematicamente "dall'alto" il suo crisma. In ciò sembrerebbe peraltro consistere l'aporetico lascito evoliano e la sorgente della mai del tutto superata contrapposizione col Guénon. In che misura la "normatività trascendente" della Tradizione 'trascende' il suo adepto? In che misura l'Individuo assoluto deve revocare la propria libertà?³³

Apparentemente il *valore* Tradizione è stato colto – e poi divulgato – attraverso le categorie dello stesso mondo storico in cui essa si ri-velerebbe, o grazie agli strumenti offerti dal pensiero discorsivo, poiché la stessa regolarità iniziatica che ne

³² "Nella pienezza del suo senso la parola "rivoluzione" comprende due idee: anzitutto quella di una rivolta contro un dato stato di fatto; poi l'idea di un ritorno, di una conversione– per cui nell'antico linguaggio astronomico la rivoluzione di un astro significava il suo ritorno al punto di partenza e il suo moto ordinato intorno ad un centro." In J. Evola, *Introduzione* a R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 2003, p. 7.

³³Cfr. in proposito la feroce corrispondenza tra i due riportata ora in *Idealismo realistico*, a cura di Gian Franco Lami, Roma, Pellicani Editore, 1997.

garantiva l'ininterrotto *tradere*, sembra essersi perduta e risulta, pertanto, inattuabile per ammissione dello stesso Evola³⁴.

Impossibile, di conseguenza, prescindere, almeno in prima battuta, dal mondo in cui l'esperienza si presenta condizionata, finita e duale; impossibile, per la stessa "fondazione" del mondo della Tradizione, non avvalersi di criteri storiografici e di concetti inevitabilmente dualistici ("alto" *versus* "basso", dallo stesso Evola applicati in *Rivolta contro il mondo moderno*).

Rimane uno sfondo "extrafilosofico" che orienta i criteri di scelta, sistematizzazione e interpretazione, retroterra riconducibile a quella che Pessoa chiamerebbe "opinione trascendente"³⁵ e che potrebbe coincidere con l'affermazione della "scelta pre-esistenziale", dell'*amor fati* come peculiare declinazione della verità.

Distinguendo le due parti della sua opera principale, Evola mette in rilievo che la prima parte ha "carattere morfologico e tipologico". Come egli stesso afferma, si trattava "di trarre da testimonianze varie gli elementi maggiormente atti a precisare in universale, quindi superstoricamente, la natura dello spirito tradizionale e della visione tradizionale del mondo, dell'uomo e della vita."³⁶ Del resto il significato ultimo della solitaria fatica intellettuale e del personale cammino di Evola è proprio da cogliersi nella volontà di riaffermazione di un valore assoluto del vivere oltre la crisi nihilistica, di una palingenesi che comporti l'affermazione di valori gerarchici, differenziati, qualitativi, fondati sul principio del "puro essere se stessi"– epperò trascendenti.

Un tale principio, riformulato nell'opera del 1961, deriva da quell'affermazione centrale contenuta in *Teoria dell'individuo assoluto*: "L'essere individuo è contrassegnato da un'eccedenza della libertà sulla necessità."³⁷

La *Kultur*, come particolare forma di manifestazione della Tradizione, poggia dunque su di una relativa *Weltanschauung*, la quale potrebbe oggettivarsi in una

³⁴Cfr. *Sul concetto di Iniziazione*, in *L'arco e la clava*, op. cit., pp. 97 e ss.

³⁵F. Pessoa, *Pagine esoteriche*, Milano, Adelphi, 2001, p. 47.

³⁶J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998. "Evola fa questione di *Weltanschauung* (...). Dal tutto delle varie civiltà storiche egli isola e valorizza alcuni elementi particolari, cui egli attribuisce tradizionalità, compiendo una analisi che isola gli elementi validi. Egli ritiene così di integrare l'elemento storico in quello ideale, universale e tipico". Cfr. P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ar, 2000, p. 66.

³⁷Cfr. Julius Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, a cura di Gianfranco de Turreis, Roma, Mediterranee, 1998, p. 73.

corrispondente ideologia dell' 'Origine', di cui rifletterebbe il più lontano barbaglio. Ci sembra illuminante, a tal proposito, questo giudizio di Mauro Cascio:

Uno è il concetto, numerose sono le 'rappresentazioni' nella storia e nella geografia di quel Concetto unico, cioè numerose sono quelle che Kant chiamerebbe 'fedi storiche'. Il Concetto (cioè la Tradizione) è per sua natura metastorico e la sua presentazione spetta alla filosofia. Le funzioni del Concetto si danno invece sempre applicate ad una cultura. Così, se la mediazione è per sua natura metastorica, nella sua applicazione concreta può aver dato vita al Cristo, nella tradizione occidentale, alle Sephiroth, in Qabalah, ai Chakra in oriente e così via. Nessuna di queste tradizioni (al plurale e con la t minuscola) è vera in senso unico ed assoluto. Ma tutte sono espressioni concrete della Tradizione, questa volta con la T maiuscola, che è invece unica e non data nel divenire storico. Da questo punto di vista, non ha senso chiedersi se il Cristianesimo o la Qabalah o il mito di Hiram nella tradizione liberomuratoria, siano veri o falsi, la domanda legittima è piuttosto quanto bene incarnino la 'presentazione' del Concetto filosofico e quanto bene si adattino alla nostra cultura.³⁸

Ma pure svolgendosi in un campo apparentemente *esterno*, quello del *dominio*³⁹ della storia e nella storia, non può certo non scorgersi, oltre la maschera ideologica assunta 'incondizionatamente', la lotta eminentemente interiore della figura sconcertante dell'Individuo assoluto, per molti versi comparabile proprio all'*Operaio* jngeriano – così come emergono, distintamente, i tratti della "persona assoluta" evoliana, i cui caratteri saranno descritti in *Cavalcare la tigre*.

Evola, dunque, sembra essere andato alla ricerca, talvolta disperata, di un sapere che, lungi dal costituire un semplice rimedio al dolore del vivere, potesse orientare verso una vera e propria liberazione dai gangli dell'esistenza frammentaria, condizionata e in larga misura irreali che contraddistinguono solitamente l'esperienza ordinaria del mondo in un'epoca di dissoluzione.

³⁸ Cfr. Mauro Cascio, *L'Autocoscienza nella sinistra hegeliana*, Foggia, Bastogi, 2007.

³⁹ *Herrschaft*, posto accanto a *Gestalt*, è il plesso concettuale che figura, in apparente dicotomia, come sottotitolo dell'*Arbeiter* jngeriano, articolandone lo svolgimento tematico.

Nell'estremismo pittorico dadaista, così come nelle incandescenti fornaci in cui forgia il suo Individuo Assoluto, le temperature raggiunte sono inabitabili dall'uomo comune, inospitali verso il borghese e il cristiano. La sua è ascesi filosofica e guerriera al tempo, preclusa pure ad ogni spirito 'lunare', o, per usare una tipica formulazione evoliana, 'femineo', 'sacerdotale'. Il suo 'sacro' rimanda sempre ad un "sacrum facere" e all'idea di sacri-ficio che esso comporta: è azione virile e olimpica e funzione regale.⁴⁰

Questa idea di sapienza "pratica" e iniziatica, in cui l'elemento anagogico e trasfigurante è la platonica *metanoia*, favorisce la condizione perché si attui un cambiamento di polarità esistenziale nella coscienza dell'individuo che la pratica e ne sviluppa potenzialità latenti solitamente occultate dalla coltre del pensiero abitudinario, illuminato dal fioco luore di uno sguardo semispenso e umbratile e poco avvezzo al senso del meraviglioso che invece mosse i primi filosofi.⁴¹

Come dalla caverna, dal sepolcro oscuro da cui sorge rinnovato il prigioniero platonico, così l'individuo, *ab-soluto* dai lacci del vedere sensibile unicamente affisso alle ombre della realtà, si erge verso l'*Origine*, vera fonte della luce che splende oltre le forme condizionate – e di cui recherà una scintilla nell'antica spelonca al suo ritorno.

Una scintilla di sapienza che è frammento della indicibile irradiazione di libertà intravista: come una stella che orienti il tragitto del Risvegliato dall'*Oikos* – l'autentica casa, la radura dell'essere – alla *Pòlis*: la caverna, la dimora delle ombre,

⁴⁰ Per l'idea di sacro come "sacrificio", cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

⁴¹ "Tutti i rappresentanti delle scuole filosofiche ellenistiche che fiorirono in Grecia e a Roma – Epicurei, Scettici e Stoici – concepirono la filosofia come una via per affrontare i problemi più dolorosi della vita umana. Essi guardarono al filosofo come ad un medico compassionevole la cui arte è in grado di curare molte delle sofferenze umane più diffuse. Essi praticarono la filosofia non intendendola alla stregua di una tecnica distaccata e intellettualistica volta a dar mostra di intelligenza, ma come un'arte perfettamente calata nel mondo e impegnata a cimentarsi con le miserie umane". M. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 15–16. Il giudizio che dava Epicuro – come lo riassume l'Autrice – della società del suo tempo non sembra aver perduto d'attualità: "Vediamo una società malata, una società i cui insegnamenti malati riguardo all'amore e al sesso trasformano la metà dei suoi membri in oggetti di possesso, deificati o odiati, e l'altra metà in sadici carcerieri, tormentati dall'ansia: una società che massacrava a migliaia usando strumenti bellici sempre più ingegnosi e devastanti per sfuggire alla paura corrosiva di essere vulnerabili. E, soprattutto, vediamo una società in cui ogni iniziativa risulta avvelenata dalla paura della morte, una paura che impedirà a chi la prova di gustare qualsiasi gioia umana, e che trasforma i suoi membri in schiavi striscianti di maestri religiosi corrotti". *Ibidem*, p. 113. Cfr. anche P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi, 2005.

il mondo del divenire: di tal fatta è il sapere della Tradizione per Evola, esso non è dialettico ma ‘teologico’, non descrittivo ma intuitivo.⁴²

Evola intendeva spezzare le catene che lo inchiodavano al mondo senza infingimenti, senza darsi pena delle convenienze e delle conseguenze, con la furia di un uomo che si sappia condannato e che tenti la fuga: denudatasi a lui la vita come prigioniera dell’essere, violenza, irrazionale *conatus essendi*, irrealtà, assenza di fondamento e scopi, si avventò con barbarie iconoclasta contro tutte quante le effigi della modernità, termine con cui Evola connota, ribaltandone il senso comunemente accettato, ogni ciclo di decadenza della *Kultur* e, dunque, di oscuramento e oblio della Tradizione: vale a dire ogni ciclo il cui avvento comporti l’insorgenza di una forma di nihilismo.⁴³

⁴² “Del mondo celeste e divino è possibile avere conoscenza diretta nel modo élitario dischiuso dall’iniziazione e compiuto dall’ascesi che conduce alla visione diretta di esso. A somiglianza del prigioniero, chiamato nel mito platonico della caverna ad ascendere alla realtà adombrata dalle immagini proiettate sul fondo di essa, l’evoliano ‘uomo della Tradizione’ attinge, mediante l’ascesi, quella “natura intellettuale priva di sonno” della quale “simboli solari, regioni uraniche, enti di luce o di fuoco, isole e altezze montane tradizionalmente furono le figurazioni”. P. Fenili, *I miti evoliani del sangue e della crociata e la destra metafisica e massonica*, in “Politica Romana”, 4, 1997, pp. 16-26, a p. 26.

⁴³ Il concetto di *decadenza*, in Evola, andrebbe analizzato non in termini spengleriani, come “naturalistico” declinare di un ciclo giunto al suo apice di manifestazione, ma “polemicamente” nel senso di un Eraclito: come eterno agone di luce e ombra, abisso e vetta – come eterno “accordo dell’arco con la lira” ed eterna rappresentazione sacra dietro i cui belletti e forme cangianti si rivela il volto orrido della natura divoratrice e del “dio della vita”; questa pare essere pure l’unica ragione in grado di avvalorare ogni eventuale impegno nella dimensione politica e dunque nel fare storico.

Capitolo II

Filosofie dell'intensità:

l'incontro con la dottrina di Michelstaedter e Rivolta contro il mondo moderno

L'innato radicalismo evoliano dovette esaltarsi, ma pure in qualche modo 'temperarsi', nell'incontro con l'opera di Carlo Michelstaedter, personalità filosofica emblematica del primo Novecento, il quale condensò il senso ultimo della propria 'Queste' nel termine "Persuasione": il "Persuasato", secondo Michelstaedter, è un 'liberato' in vita in quanto egli ha riconosciuto la natura illusoria della individualità empirica e dei suoi legami con il mondo.

Persuasato in questo senso è anche l'Individuo Assoluto teorizzato da Evola intorno agli anni Venti, per nominare il quale il nostro autore ricorre proprio alla medesima espressione già presente nell'opera principale del filosofo goriziano che la usa in contrapposizione all'individualità illusoria⁴⁴, così che si rimane a dir poco perplessi nel constatare come nessuno abbia fatto notare questa evidenza e saputo cogliere, nella *Teoria dell'individuo assoluto* evoliana, un rimarchevole sviluppo sistematico di alcune fondamentali linee direttrici del capolavoro del giovane filosofo mitteleuropeo tragicamente scomparso.⁴⁵ Evola, di contro ai suoi molteplici detrattori, ma anche contro l'interpretazione di molti suoi pretesi seguaci, dovrebbe essere a

⁴⁴ Lo fa notare P. Di Vona a p. 47 di *Evola Guénon De Giorgio*, Bolzano, Sear edizioni, 1993; nel passo dove si riferisce all'individuo assoluto, Michelstaedter afferma: "Il fiore vede nell'ape la propagazione del suo polline, l'ape nel fiore il dolce cibo per le larve. Nell'amplesso dei due organismi, ognuno vede nella disposizione dell'altro 'come in uno specchio se stesso' (*Fedro*, 255d) (...). Così l'affermazione dell'individualità illusoria, che violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione, poiché le informa al proprio fine illusorio come al fine dell'individuo assoluto che avesse in sé la ragione – per il vicendevole bisogno prende l'apparenza dell'amore. Ma l'*anteros* non è l'*eros*; esso è un travestimento del *neikos*." Cfr. Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano, 2005, p. 63, grassetto nostro.

⁴⁵ Evola era ben consapevole delle difficoltà in cui sarebbe incorsa la sua dottrina dell'Individuo Assoluto. Secondo quanto riferisce Michele Beraldo, Evola, durante una conferenza tenuta nella primavera del 1925 presso la sede della Lega Teosofica di Roma, aveva insistito "sulle difficoltà che gnoseologicamente incontra l'idea della coesistenza di soggetto particolare e di soggetto universale, ed ha affermata la concezione secondo cui fra persona e divinità vi sarebbe non coesistenza, ma progressività: la persona sarebbe il soggetto universale in potenza e il soggetto universale l'atto della persona". Cfr. M. Beraldo, *Introduzione* a J. Evola, A. Onofri, *Esoterismo e poesia*, Milano, Fondazione Julius Evola, Quaderni di testi evoliani 35, p. 11, nota 20.

rigore considerato a pieno titolo appartenente alla tradizione del pensiero filosofico occidentale – pure in qualche modo da egli disdegnata in virtù di un aristocratico disprezzo nutrito verso la deriva accademica, ‘algebrizzante’ e ‘pantofolaia’, accusa, quest’ultima, rinfacciata particolarmente alle propaggini della filosofia idealista, così come tipicamente si presenterebbero, secondo Evola, nell’opera di Giovanni Gentile.⁴⁶ È invece dal versante idealistico propriamente post-kantiano che Evola inizia la sua ricerca filosofica e spirituale che lo porterà ad andare oltre, verso il dominio della scienza iniziatica e alla scuola di scienza ‘tradizionale’ fondata da René Guenòn.

Per Evola, che aderisce alla dottrina dei cicli storici vichiana, la filosofia è progressivamente decaduta dal suo rango originario, rivelandosi inetta alla *transmutazione* del singolo e alla formazione della Pòlis. Incapace di riconnettere *theorein* e *praxis*, di fatto essa ha fallito nel compito di sollevare lo sguardo dell’uomo dai simulacri e di mostrare il senso *vero* delle cose: ha fatto della platonica caverna l’unico spazio del reale – delegando poi alla scienza “profana” e finalmente alla tecnica ‘neutra’ l’osservazione e la prestidigitazione delle ombre.

Nel rilevare l’appartenenza di Evola alla storia e al destino della filosofia, non s’intende, dunque, affatto sminuire l’ineludibile carica ‘eversiva’ contenuta nelle pagine evoliane, quanto invece cogliere, all’interno della tradizione filosofica occidentale – unilateralmente interpretata come scienziata e razionalistica in senso deteriore –, echi e influssi di correnti sotterranee che da sempre lambiscono i bastioni apparentemente intangibili del pensiero speculativo, spesso latore di un messaggio ipocritamente consolatorio quando non deliberatamente nihilistico.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972, pp. 34–35: “Avendo avuto rapporti con alcuni esponenti di tale indirizzo (*Il neo-hegelismo crociano e poi gentiliano*, NdA), fui irritato dalla loro inaudita presunzione: semplici intellettuali, essi si atteggiavano a pontefici del pensiero critico e ad annunciatori del verbo dello Spirito Assoluto, guardando dall’alto e tacciando di diletantismo pensatori a me cari che avevano disdegnato di dare a intuizioni e visioni profondamente vissute e di ben altra dignità una veste sistematica secondo le regole – per usare l’espressione schopenhaueriana – “della filosofia da professori dei professori di filosofia.”

⁴⁷ Cfr. Brian J. Gibbon, *Spiritualità e occulto, dal Rinascimento all’Età Moderna*, Roma, Arkeios, 2004, p. 226. L’Autore, docente di Storia e Letteratura presso l’Università di Liverpool, pur se la sua ricerca risente di talune ingenuità, afferma che “L’occultismo non esprime da tempo e sotto qualsiasi punto di vista le tendenze centrali della cultura in senso lato, così come aveva probabilmente fatto nel sedicesimo secolo. Al contrario, l’adottare una filosofia occulta è diventato una scelta consapevole di agire fuori dalle correnti culturali dominanti. (...) Come il suo fiorire durante il Romanticismo, esso è divenuto una protesta contro la società occidentale moderna.”

Come abbiamo accennato, egli si è riferito, almeno a partire dalla pubblicazione della sua opera del 1934, *Rivolta contro il mondo moderno*, al mondo della Tradizione, indicando in esso la vera patria di chi, estraneo all'atmosfera della modernità e del nihilismo, avverta in sé la vivente presenza di una dimensione trascendente, 'divina', non soltanto umana: una dimensione che, una volta destata, non potrebbe in alcun modo trovar soddisfazione nell'inautenticità del divenire irrazionale dal quale si dipana l'esistenza contingente degli enti mondani.

Quest'opera, la cui prima traduzione tedesca fu discussa da Gottfried Benn⁴⁸, se ebbe all'estero una vasta risonanza e raccolse gli entusiastici responsi di Mircea Eliade e Ananda K. Coomaraswamy,⁴⁹ in Italia ebbe, comprensibilmente, scarsa considerazione. Nonostante il preteso suo ruolo di eminenza grigia del Fascismo (accusa maliziosa che valse ad Evola il completo ostracismo dell'intera sua opera dal secondo dopoguerra fino ai giorni nostri), probabilmente mai i suoi testi furono meno letti e avversati, in Italia, che nel breve periodo fascista, quando Evola fu addirittura costretto, come si legge nel *Cammino del Cinabro* e nella 'testimonianza' riportata da Massimo Scaligero⁵⁰, ad uscire di casa sotto scorta – avendo egli urtato la suscettibilità degli ambienti squadristici più plebei, con le invettive al vetriolo pubblicate sulle pagine de *La Torre*.

Per quanto Evola abbia probabilmente nutrito segrete speranze di potere influire sul Fascismo (e, a guerra perduta, anche sui movimenti politici radicali della repubblica) sul piano 'metafisico', infondendovi elementi di dottrina tradizionale particolarmente propizi a risvegliarne l'anima 'romana' e 'imperialistico-pagana', non si può dimenticare che per l'uomo della Tradizione rimane condizionante la dimensione 'legittima' del potere. "Ogni potere, ogni istituzione, ogni legge è ingiusta, falsa e caduca se non è orientata sul principio metafisico superiore. Per l'“uomo tradizionale” il mondo terreno è simbolo e rappresentazione dell'ordine metafisico superiore: egli si attiene al principio della maestà divina, si approssima alla

⁴⁸ Nel saggio *Sein und Werden*, in *Die Literatur*, 37, 1934/35, pp. 283–287.

⁴⁹ Cfr. Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000, p. 359.

⁵⁰ Massimo Scaligero, *Dioniso*, in *Testimonianze su Evola*, cit., p. 185.

trascendenza seguendo le due vie terrestri dell'azione eroica (regalità e cavalleria) e della contemplazione (sacerdozio) (...). L'uomo "tradizionale" realizza in sé il superamento della separazione fra i due mondi. Quest'ultima costituisce invece per il cristianesimo un dualismo insolubile tra le due sfere dell'essere, ed è addirittura del tutto dimenticata dalla civiltà moderna, capace ormai di percepire soltanto l'ordine inferiore dell'essere, quello dei sensi."⁵¹

Occorre necessariamente tentare di precisare il significato che Evola attribuisce al termine "metafisica" e lo faremo avvalendoci delle stesse sue parole.

Come avverte P. Di Vona nell'*Introduzione a Metafisica del sesso*, Evola dichiara che "questo termine nel suo libro sarà usato in due sensi, il primo dei quali è quello che è 'abbastanza corrente in filosofia'. Con esso s'intende 'la ricerca dei principi e dei significati ultimi'. Il secondo significato del termine 'metafisica', usato da Evola nel suo libro, è connesso con l'etimologia della parola, con la quale si indica 'la scienza di ciò che va al di là del fisico'".

Nel libro in questione "l'al di là dal fisico", di cui si parla, "non riguarderà concetti astratti ed idee filosofiche, ma quello che può risultare, come possibilità di un'esperienza non solo fisica, *da una dottrina degli stati multipli dell'essere*, e perciò da modalità sottili e persino trascendenti della coscienza, tuttavia, manifestate da un'esperienza *transpsicologica e transfisiologica*".⁵²

L'"uomo della Tradizione", più radicalmente che a qualsivoglia patria mondana, apparterrebbe dunque ad un altro 'mondo', che solo idealmente confina con quello empirico e transitorio costituente l'effimero piano del divenire e si configura, platonicamente, come una pura costellazione ideale, sperimentabile, però, esistenzialmente, attraverso l'iniziazione ai misteri degli stati multipli dell'essere.

Tale celeste impero Iperurano risulterebbe conoscibile al filosofo, da egli attingibile; ed effonderebbe la sua pienezza nel punto critico della ricerca del 'devoto': tale, forse, il senso evocato dal termine greco *Kairòs*, vocabolo che indica la 'giusta

⁵¹ *Ibidem*, p.358.

⁵² P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, cit., pp. 22-23; Cfr. pure J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1994, pp. 26-27.

proporzione' tra eternità e tempo, il giungere decisivo, l'azione concludente e affermativa del filosofo-guerriero, che divide, feconda e coniuga, secondo grazia e ritmo.

Se un raggio di questa superiore dimensione – *superiore* al piano transeunte del divenire – effettivamente possa giungere ad ispirare, e addirittura a modellare epoche storiche, conferendo loro l'inequivocabile tratto distintivo qualificante il rango della "civiltà tradizionale", della *Kultur*, ciò accade a titolo di puro evento – del tutto svincolato sia da un ignavo fatalismo, sia dal *pathos* delle umane aspirazioni, tendenze e passioni storiche: libero dalla proterva, illusoria volontà che *de*-finisce la condizionatezza, la fragilità e la relatività dell'esperienza umana della storia.

Nel mondo della Tradizione, nei suoi archetipi fondamentali⁵³ illustrati da Evola nella sua opera, il nostro autore rinviene la controparte positiva, la sorgente metafisica da cui era scaturita l'esigenza della radicale rivoluzione del mondo, particolarmente della società borghese e mercantile, fino a quel momento condotta sotto le insegne della rivolta estetica dadaista e della speculazione filosofica – quest'ultima ispirata soprattutto dall'opera di J.G. Fichte.

Probabilmente la categoria di 'Tradizione'⁵⁴ può avere ingenerato confusione tra i pochi critici e i tanti frettolosi lettori dell'opera di Evola, che l'hanno senz'altro confusa con qualche determinata forma storica del passato; certo è che questa categoria ha ormai conquistato un indiscutibile valore euristico, fosse soltanto per una ricostruzione della genesi della Modernità.

Basterebbe riflettere a quanto, soprattutto oggi, urga il dibattito sulla crisi dell'Occidente, giunta a giudizio di tanti ad un drammatico 'climax' nihilistico, per

⁵³ "Evola, conoscitore della civiltà orientale non meno che del medioevo cristiano, sa perfettamente che la civiltà tradizionale, nel senso da lui inteso, come sistema compiuto, non si è mai realizzata pienamente, ma ha lasciato modelli, archetipi, segni, simboli, indicazioni sulla via da percorrere. Essa è perciò una potente arma culturale, indipendente dalla storia sociale e politica *de facto*." Cfr. Q. Principe, 'Der Arbeiter' di Ernst Jünger nell'interpretazione di Julius Evola in *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Atti del convegno di Milano 27–28 novembre 1998, Milano, S.E.B. 2001, p. 32.

⁵⁴ Evola si propone di erigere, con *Rivolta contro il mondo moderno*, "una specie di dottrina delle categorie dello spirito tradizionale". Cfr. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ar, 2000, p. 68; "Evola dichiara che in questa dottrina il termine categoria viene usato da lui "nel senso di principio normativo a priori". In questa stessa pagina Evola continua dicendo che le forme ed i significati che egli metterà in luce non debbono essere considerati come realtà, o in quanto sono e furono realtà, ma come idee che debbono determinare ed informare la realtà e la vita", *ibidem*, pp. 68–69.

accogliere la proposta di *Rivolta contro il mondo moderno* con spirito ermeneuticamente meno ostile.

Se è dalle origini della filosofia che ci si riferisce, con Aristotele Platone e Plotino, al valore veritativo della Tradizione – e a quel sorgere arcano dei *Sophòì* che precedette l'arrivo dei *philo–sophòì*⁵⁵ – di recente si è registrato un ritorno a questo ordine di idee, in particolare grazie all'opera di Hans Georg Gadamer, nella quale esso svolge un ruolo centrale in funzione polemicamente 'antimetodica', v.d. antirazionalistica.

A parere di Gadamer, nella Tradizione non si dovrebbe vedere un processo automatico e inconsapevole che ci determina "in modo massiccio e non problematico" ma al contrario, piuttosto, "un libero e razionale atto di appropriazione rinnovante di ciò che è stato: Anche la più autentica e solida delle tradizioni non si sviluppa naturalmente in virtù della forza di persistenza di ciò che una volta si è verificato, ma ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata. Essa è essenzialmente conservazione (...) Ma la conservazione è un atto della ragione"⁵⁶.

La relativamente recente "riscoperta" delle opere di Oswald Spengler – il cui *Tramonto dell'Occidente* fu tradotto per la prima volta in Italia proprio dallo stesso Evola – potrebbe a nostro avviso essere considerata come ulteriore segno dell'esigenza da più parti avanzata di un superamento della visione della storia come creazione lineare e irreversibile del nuovo: tra i teorici del postmoderno parimenti critici di questa concezione *lineare* del tempo valga per tutti il seguente rilievo di Lyotard: una tale concezione è "perfettamente 'moderna'. Essa è propria del cristianesimo, del cartesianesimo e del giacobinismo insieme: poiché inauguriamo qualcosa di completamente nuovo, dobbiamo riportare le lancette dell'orologio sullo zero. L'idea stessa di modernità è strettamente correlata al principio che sia possibile e necessario rompere con la Tradizione e instaurare una maniera di vivere e di pensare assolutamente nuova. Noi oggi abbiamo il sospetto che questa 'rottura' sia più un modo di dimenticare o di rimuovere il passato (...) che di superarlo".⁵⁷

⁵⁵ Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2001.

⁵⁶ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 330.

⁵⁷ J. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 88.

Evola nelle pagine della sua autobiografia intellettuale intitolata *Il cammino del cinabro* ha precisato icasticamente i termini del suo rapporto con Spengler riconoscendo come quest'ultimo appartenga senz'altro “al gruppo di quegli scrittori che hanno respinto le fisime progressistiche e storicistiche del precedente periodo e che si sono resi conto del carattere crepuscolare dell'epoca in cui viviamo”⁵⁸ ma a cui, tuttavia, è mancato “del tutto il senso della metafisica o della trascendenza”; inoltre “nella morfologia spengleriana si tratta assai meno di una filosofia o metafisica delle civiltà che non di una specie di loro psicologia”.

Sicuramente, va notato *en passant*, Evola fa propria la critica rivolta da Spengler al totalitarismo “cesaristico” che irrompeva violentemente nelle società europee moderne: dal dispotismo ‘illuminato’ ai sanguinari tribunali giacobini fino ai totalitarismi novecenteschi, sarebbe possibile mostrare la parentela tra questi fenomeni storici anche avvalendosi di studi germinati in ambienti molto distanti da quelli di Evola; dunque collegare tra loro eventi distanti nel tempo, ma non nell'essenza, attraverso il filo conduttore della cosiddetta “nazionalizzazione delle masse”, tipico epifenomeno della modernità illuminista e ‘anti-tradizionale’, mostrandone l'affinità essenziale.⁵⁹

Ma quanto Evola, di fronte a Spengler, tiene davvero a specificare – con ciò istituendo allo stesso tempo il significato primario del concetto di Tradizione – è quanto sia da riconoscere, “di là dal pluralismo delle civiltà, un loro *dualismo* essenziale: civiltà (o fasi di civiltà) tradizionali opposte a civiltà (o fasi di civiltà) di tipo moderno”⁶⁰.

Altro valore è attribuito, pertanto, alle teorie dello studioso svizzero J.J. Bachofen il quale, a suo modo, si baserebbe “sulla categoria storica della “Tradizione”, indicando delle civiltà e società aventi una idea o visione del mondo fondamentale come centro unitario su cui gravitano tutti i domini dell'esistenza”– questo ‘centro’ essendo una

⁵⁸ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano, Schweiller, 1982, p. 180.

⁵⁹ In proposito vedi gli ormai classici studi di G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1975, oltre agli illuminati saggi di E. Canetti, *Masse e potere*, Milano, Adelphi, 1981, e J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Udine, SE, 2001.

⁶⁰ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p.181.

“*influenza trascendente e un corrispondente ordine di principi*” che informa quella struttura fondamentale detta appunto Tradizione: essa, come dianzi accennato, è il luogo dell’irradiarsi sul piano empirico di una influenza spirituale sovrastorica la cui manifestazione nel mondo storico assume i caratteri di “*una civiltà di tipo organico, differenziato e gerarchico in cui tutti i domini e tutte le umane attività hanno un orientamento dall’alto e verso l’alto*”.⁶¹

È in *Rivolta contro il mondo moderno* che si chiariscono, comunque, le categorie del mondo della Tradizione e il suo orizzonte metafisico. Secondo Di Vona, Evola riporterebbe in questo testo “l’idea di Tradizione, e quindi il suo substrato metafisico, all’idea di *Weltanschauung* (...) sebbene sia molto difficile credere che questo modo di vedere la Tradizione mediante un’idea tipica della contemporanea cultura tedesca potesse essere approvato da Guénon. Tuttavia, poiché l’idea della Tradizione, come fu assunta da Guénon e da Evola, è essa stessa congiunta con l’idea della metafisica, giacché comporta nei due autori la presenza di un’influenza trascendente nelle civiltà in cui è operante, abbiamo già una risposta alla questione posta circa il rapporto nel pensiero di Evola tra *Weltanschauung* e metafisica: c’è rapporto tra *Weltanschauung* e metafisica perché l’idea della Tradizione implica una metafisica e comporta nello stesso tempo il possesso di una ben determinata *Weltanschauung*, quella propria di tutte le civiltà tradizionali in quanto distinte dalla civiltà moderna. Più in generale, e in base alle idee della filosofia tedesca del secolo scorso, c’è una metafisica in Evola già solo per questo, che le sue idee comportano il possesso di una *Weltanschauung*.”⁶²

⁶¹ J. Evola, *ivi*, p. 91. “Il termine ‘spirito’ in età moderna è venuto acquistando sensi ambigui e talora indeterminati man mano che si è distaccato dall’originario significato cristiano che lo riferisce all’ordine della grazia ed ai doni dello Spirito Santo. Di questa sopravvenuta ambiguità nell’uso di tale parola possono dare insigne prova i polisemi che vi sono congiunti nell’opera di Hegel. Anche nella dottrina evoliana della razza la parola “spirito” resta alquanto indifferenziata e indeterminata. Così leggiamo che nella concezione tradizionale lo spirito è “qualcosa di superrazionale e di superindividuale” che nulla ha a che fare col comune intelletto, ed è piuttosto l’elemento sul quale si appoggia “ogni ascesi virile e ogni elevazione eroica”. Né maggiore precisione ottiene la parola quando è riferita ad una legge immateriale che assume la natura e vi determina la personalità. Il medesimo si deve dire per una terza indicazione, secondo la quale lo spirito si oppone al corpo come la realtà metafisica alla realtà fisica, e la sopravvive alla vita. Per conseguenza, anche la personalità, che tanto importa ad Evola, scissa dalla visione cattolica (la *rationalis naturae individua substantia* comunque commentata), resta anch’essa indeterminata nel suo principio.” Cfr. P. Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, cit., p. 34.

⁶² P. Di Vona, *op. cit.*, p. 22.

Di Vona fa risalire alla filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento il concetto di *Weltanschauung*, che soprattutto con Wilhelm Dilthey si chiarisce come l'idea "dell'impossibilità della metafisica e del suo doversi risolvere in coscienza storica"⁶³: "È compito della dottrina dell'intuizione del mondo rappresentare metodicamente, in base all'analisi del corso storico della religiosità, della poesia e della metafisica, in antitesi col relativismo, la relazione dello spirito umano con il mistero del mondo e della vita". Ora, osserva Dilthey, "quando l'intuizione del mondo è compresa concettualmente, fondata e così elevata a validità universale, noi la chiamiamo metafisica".⁶⁴

A noi occorre in ultimo rimarcare il rilievo del Di Vona secondo il quale chi cercasse "una visione metafisica che sia propria e personale di Evola all'interno del pensiero tradizionale, la deve cercare proprio in *Rivolta contro il mondo moderno*: è la *dottrina delle due nature*, nella quale l'Autore vede il fondamento stesso del mondo della Tradizione."⁶⁵ L'assoluta centralità di *Rivolta* è comunque chiaramente espressa dalle parole dell'Autore premesse all'edizione del 1951 del libro: "*Questo libro, nell'idea dell'autore, costituisce la base per il giusto inquadramento degli altri da lui composti su soggetti particolari, come pure degli scritti politici che s'intende raccogliere prossimamente in un volume a parte*"⁶⁶.

Dobbiamo concludere che la centralità di *Rivolta contro il mondo moderno*, che ne fa il libro di Evola più pregnante non solamente per la prospettiva da lui svolta sul significato del mondo tradizionale ma per aver altresì trattato con completezza la

⁶³ P. Di Vona, *op. cit.*, p.17.

⁶⁴ Cfr. W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 30-32 e pp. 385-487.

⁶⁵ "Propria e personale di Evola fu l'assunzione da Parmenide e da Platone della dottrina delle due nature in *Rivolta contro il mondo moderno* (...) Ora dobbiamo porci la seguente domanda: come questa dottrina dualistica può conciliarsi col principio della non-dualità affermato da Evola in alcuni suoi scritti importanti? Questa è una questione, alla quale lo studioso di Evola potrà dare risposte ingegnose e sottili. Ma non si può non riconoscere che Evola tale domanda non l'ha mai posta, né mai si è curato di risolverla". P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ar, 2000, p. 33. Su tale, centrale questione, cfr. quanto lo stesso Evola ribadisce nella sua autobiografia intellettuale: "Nella mia opera, come fondamento del mondo della tradizione viene indicata la dottrina delle due nature, l'esistenza di un ordine fisico e di un ordine metafisico, della regione superiore dell'"essere" e di quella infera del divenire e della storia, di una natura immortale e di una caduca. Ed è essenziale riconoscere che per l'uomo della Tradizione tutto ciò non era una "teoria" bensì una evidenza diretta, esistenziale. Ogni civiltà tradizionale è stata caratterizzata da un sistema inteso a ricondurre la seconda realtà alla prima, da un sistema in cui ogni forma di vita era ordinata dall'alto e verso l'alto, in vari gradi di approssimazione, di partecipazione o di effettiva realizzazione". J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano, Scheiweiller, 1982, p. 10.

⁶⁶ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998, p. 7.

genesi ed il destino del mondo moderno, risiede proprio nella dottrina metafisica posta a fondamento del libro, dualistica e platonica, dottrina che sembra rappresentare la premessa opposta a quella, non-duale, di *Cavalcare la tigre*, ma che vi continua ad agire come sfondo, indicando essa un orientamento tendenziale dell'animo che, per muoversi all'azione, necessita, in determinate condizioni, di contrapporsi, come in un 'Grande gioco', ad un 'opposto' principio.

Capitolo III

Il tormentato cammino verso la Tradizione

Il percorso che conduce il giovane Evola all'idea di 'Tradizione', è quanto mai complesso e originale, sotto vari aspetti largamente aporetico, ma talmente rigoroso, intenso e spietato da non poter essere eluso da chi voglia saggiare appieno la personalità e l'opera di questo autore, il corso della cui esistenza appare come rivestita di uno speciale carattere simbolico in alcuni frammenti del quale si specchia il travaglio di un'epoca e di una civiltà. Fu il massone Arturo Reghini che richiamò l'attenzione di Evola sull'opera di Guénon. Ma fu a quest'ultimo che Evola dovette di aver dato un centro all'intero mondo delle sue idee mediante l'idea della Tradizione.

Tuttavia, tra Evola e Guénon l'intesa non fu mai completa. Se le loro divergenze investono punti basilari, non c'è dubbio che il contributo dato da Guénon alla formazione di Evola fu più decisivo e profondo di quello apportato da Nietzsche o da Spengler. Infatti, senza il concetto guénoniano di Tradizione, la ricostruzione del mondo delle origini e la critica del mondo moderno, dovute ad Evola, potrebbero apparire acefale.

Solo quel concetto vi ha rango di principio formale, mentre tutti gli altri contributi di diversa provenienza, al suo paragone risultano secondari e quasi materiali.

Evola potette ben credere che la sua estrema professione di fede fosse nelle parole iniziali dell'*Anticristo* di Nietzsche: "Al di là del Nord, del ghiaccio, della morte – la nostra vita, la nostra gioia". Ma l'al di là, di cui parla Nietzsche, solo dalle idee iniziatiche di Guénon riceve in Evola forma e contenuto, perché tutto il sapere iniziatico e magico che Evola poté adunare prima del suo incontro con Guénon, solo dall'idea guénoniana di tradizione ricevette ordine. Con la pubblicazione di *La tradizione ermetica* nel 1931 la subordinazione della visione di Spengler sulla pluralità e l'incomunicabilità delle civiltà e delle culture al dualismo asserito da

Guénon che separa nettamente le civiltà tradizionali dal mondo occidentale moderno, è ormai un fatto compiuto.”⁶⁷

D'altra parte, per rifarci ad una immagine con cui Ferruccio Masini tenta di 'catturare' alcuni tratti del primo Ernst Jünger⁶⁸, quello che talvolta illumina Evola potrebbe ricordare il fosco splendore che barbaglia dalle fornaci di Efesto il Titano, fabbro degli dèi e da questi precipitato in oscuri antri, sotto l'Oceano: in questa luce, vagamente mefistofelica, presso gli ambienti cattolici o tradizionalisti più 'ortodossi' è talvolta presentata la figura di Evola. Egli, come nota Piero Fenili, "ancora attratto dalla fallace concezione di un Individuo assoluto sciolto da ogni vincolo morale, pose malauguratamente l'accento su quell'aspetto marginale ed eterodosso del Tantrismo, detto della 'Mano Sinistra', il quale, oltre ad essere chiaramente incompatibile con ogni prospettiva cattolica, anche se non rigidamente integralista, si colloca pericolosamente ai margini della stessa Tradizione metafisica, della quale rappresenta una sorta di riflesso oscuro e distorto. Ciò non toglie che l'autentico (e segreto) Kundalinî-Yoga costituisca, come giustamente ritenne Evola, una via suprema di realizzazione iniziatica.”⁶⁹

Non sarà superfluo richiamare il significativo titolo del capitolo introduttivo dell'opera del 1931, *La tradizione ermetica*, intitolato *L'Albero, la Serpe e i Titani*, laddove in toni altamente lirici, sulla base di una audace esegesi dei più antichi e diversi testi sapienziali, Evola in poche ma decise mosse si porta per così dire *in media res* teologica adombrando, in un corteo di simboli tratti dallo stesso mito biblico, l'atemporalità di un *compito*, di una sfida metafisica, che sono il senso stesso dell'attività spirituale, il compito e la sfida dell'Individuo quale da Evola è inteso: la reintegrazione, virile e attiva, con l'Assoluto, la ricomposizione dell'originaria unità

⁶⁷ Cfr. P. Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, SEAR, Bolzano, 1993, p. 26.

⁶⁸ F. Masini, *Gli schiavi di Efesto*, Editori Riuniti, Roma, 1981.

⁶⁹ P. Fenili, *I miti evoliani del sangue e della crociata e la destra metafisica e massonica*, cit., p. 23. Per una esposizione non ostile della via tantrica e per un inquadramento generale del Tantrismo e dei suoi rapporti con lo Yoga cfr. Mircea Eliade, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, Milano, BUR, 1997, pp. 193–251; A. Avalon, *Il mondo come potenza*, Roma, Mediterranee, 1973; Swami Satyananda Saraswati, *Tantra—un'introduzione al tantrismo*, Edizioni Satyananda Ashram Italia, 2002; Francis King, *Il cammino del serpente*, Roma, Mediterranee, 1990; Julius Evola, *Lo yoga della potenza*, Roma, Mediterranee, 1994; Julius Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, Mediterranee, 1994; inoltre i seguenti saggi evoliani: *Dioniso e la Via della Mano Sinistra*; e *Sulla Via della Mano Sinistra*, entrambi contenuti in *Ricognizioni, uomini e problemi*, Roma, Mediterranee, 1985, rispettivamente alle pp. 79 e 115; cfr. inoltre Lilian Silburn, *La kundalini o l'energia del profondo*, Milano, Adelphi, 2001.

infranta di vita e conoscenza, l'affermazione della natura divina dell'Io, dell'egoità estratta e distintasi dalla persona, libratasi al di là della propria corteccia, dalla propria 'maschera': "In generale, il pericolo è quello stesso affrontato da chi, muovendo alla conquista sia dell'immortalità che della Scienza per mezzo di un contatto con la forza universale, deve essere capace di sostenerne la grandezza travolgente (...). La possibilità è duplice: da una parte l'Albero è concepito come una *tentazione*, che conduce a rovina e a maledizione chi vi soggiace, dall'altra esso è concepito come l'oggetto di una conquista possibile (...). Ora, l'interpretazione di tale vicenda mette in luce la possibilità di due opposte concezioni: quella eroico-magica e quella religiosa. Secondo la prima, chi nel mito cade è solo un essere nel quale la fortuna e la forza non sono state pari all'audacia. Ma secondo l'altra, quella religiosa, il significato è diverso: qui la sfortuna si trasforma in colpa, l'impresa eroica in un atto sacrilego e maledetto (...)"⁷⁰

A metà tra dèi e titani il giovane Evola lo è forse stato nella fase più vertiginosamente sperimentale e selvaggiamente nihilista della sua esistenza: in un noto romanzo di Sibilla Aleramo⁷¹, possiamo intuire qualcosa di Evola e del suo ambiente di allora: Evola, con cui la nota scrittrice ebbe un breve e burrascoso rapporto sentimentale (intorno al 1925), vi compare sotto il nome di Bruno Tellegra in una luce piuttosto sinistra: "B.T. era fatto più per subire il fascino di un demonio che non quello di un angelo"⁷². "Disumano qual è, gelido architetto di teorie funambolesche, vanitoso, vizioso, perverso (...)"⁷³.

Indubabilmente, il nostro possedette, in quel torno di tempo, un singolare carisma che, particolarmente negli anni della giovinezza, ne fece un eccentrico e sprezzante

⁷⁰ Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, pp 33–35; Cfr. inoltre, curata da Julius Evola, *l'Introduzione* al saggio dell'ermetista Cesare della Riviera, *Il mondo magico degli Heroi*, Arktos, Carmagnola, 1982, pp. X–XI: "Sia pure attraverso non poche scorie, attraverso prudenti travestimenti e adattazioni ad uso e beneficio della religione cattolica dominante, un sincretismo talvolta dubbio e confusionario, un labirinto di simboli e di etimologie fantasiose e enigmatiche – nel libro di Della Riviera sono da ritrovarsi gli insegnamenti fondamentali circa la visione simbolico-magica della natura, circa l'integrazione solare dello spirito e del corpo dell'uomo, circa la conquista "eroica" (...) dell'Albero della Vita, epperò di un potere che rigenera e fa immortali e di una dignità che conferisce ogni virtù "sovrannaturale"; son cioè da ritrovarsi gli insegnamenti, che costituiscono il nucleo di quel che nel mondo tradizionale, in ogni tempo e in ogni luogo, fu conosciuto e realizzato dalle *élites* dominatrici come Scienza Sacra."

⁷¹ S. Aleramo, *Amo, dunque sono*, Milano, Mondadori, 1927.

⁷² Ivi, p.152.

⁷³ Ivi, p.148.

dandy, indifferente fino alla sfrontatezza nei riguardi del giudizio altrui, irriverente fino all'eccesso nei confronti delle donne e dei buoni costumi, irriguardoso fino alla incuranza, all'oblio e alla dissoluzione di sè⁷⁴.

Non mancò di certo, dati i 'presupposti', chi in lui vide operante la figura del "satanista", attribuzione che fa *pendant* con le accuse rivoltegli, nel dopoguerra di "fascista" e di "razzista", bastevoli, secondo la mentalità corrente, alla perpetua interdizione dal pubblico confronto delle idee.

Per quanto concerne, comunque, l'accusa di "controiniziazione", essa è riportata da Alberto Cesare Ambesi⁷⁵ e Di Vona ricorda che la stessa accusa fu rivolta a Guénon:⁷⁶ "La sua poca condiscendenza verso la 'dottrina dell'amore', del sacrificio divino e della grazia – scrive Boris de Rachewiltz – unita ai suoi interessi verso il mondo dell' 'occulto' e, in particolare, ad alcuni aspetti del tantrismo gli hanno valso una facile etichetta di 'stregone' e di entità luciferica che parrebbe contrastare con la natura solare di un custode del Graal. C'è infatti chi lo vede come un satanista operante nella sua stanza, dall'atmosfera *tenebreuse et vénéneuse*"(...) ⁷⁷.

Occorre ben considerare, in egual misura, che il caratteristico percorso di Evola, così come si mostra nei suoi movimenti iniziali, è inseparabilmente accompagnato dalla frequentazione assidua di tutta una cultura d'avanguardia e radicale che, da Milton a Baudelaire a Rimbaud, fino al Dadaismo passando per Nietzsche, ha conosciuto sconquassi ignoti alle forme di civiltà precedenti. Prima di accedere al sapere esoterico della Tradizione, prima di accostarsi ai misteri del Graal e dell'alchimia, della mitologia nordica e romana, del buddhismo e del tantrismo indù, e prima di trovarvi una assoluta soluzione dei problemi che assillavano il suo spirito, Evola maturò, solitario, attraverso esperienze dall'esito drammaticamente incerto.

Se spiriti imbolsiti o ingenui possono aver accusato in esse il mero aspetto negativo, problematico e addirittura oscuro, soffermandosi su questi momenti senza presentire

⁷⁴ Sulla 'misoginia' di Evola cfr. l'articolo del 1921, d'intonazione violentemente weingeriana, *Gehst zu frauen?*, ora in Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, Fondazione Julius Evola, 1994, p. 31. In un altro libro, e più recentemente, ritorna la figura dell'Evola mago, animatore del Gruppo di Ur ed "eminenza grigia" di alcuni eventi politici del tempo: si tratta del romanzo di Manuela Maddamma, *Lascia che guardi*, Fazi Editore, Roma, 2005.

⁷⁵ C. Ambesi, *Storia della Massoneria*, Milano, De Vecchi, 1971, pp. 236–239.

⁷⁶ Cfr. P. Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, Bolzano, SEAR, 1993, p. 43, nota 72.

⁷⁷ Cfr. B. De Rachewiltz, *Uno Kshatriya nell'Età del Lupo*, in AA.VV. *Testimonianze su Evola*, cit., p. 99.

il *pathos* della più rigorosa ricerca, l'affiorarvi di un silenzio gravido di presagio – ebbene, costoro possono avere forse raccolto, pur senza volerlo, il merito di avere ricordato nuovamente agli stolti che esistono sentieri perigliosi e in salita, ricchi di insidie, forse interrotti; ed esistono i più allettanti conforti di tragitti segnalati, il cui sbocco è predeterminato e non arreca all'*homo viator* nulla più di quanto non fosse in lui già presente alla partenza. A costoro ricorderemmo i versi dell'*Agamennone* di Eschilo: “Ma a chi devotamente il canto di vittoria – a Zeus intona, otterrà somma saggezza: per lui che a saggezza avvia i mortali – valida legge avendo fissato: conoscenza attraverso il dolore”. Più accettabile, allora, ci pare il giudizio espresso da Massimo Scaligero, il quale, pure da posizioni in fondo distanti da quelle evoliane, riconosce a quest'ultimo il valore di “una medicina forte, il rimedio d'urto, l'istanza della forza senza mediazione”⁷⁸.

Relativamente, dunque, al percorso preparatorio allo sbocco nella Tradizione, Massimo Cacciari riconosce nel giovanile saggio evoliano del 1920, *Arte Astratta*⁷⁹, “uno degli scritti filosoficamente più pregnanti delle ‘avanguardie europee’ e segnala Evola come “uno degli autori che più profondamente penetra nell'esoterismo Dada”⁸⁰. Del resto è la stessa opera pittorica e poetica evoliana ad essere oggi riscoperta, nonostante l'oblio cui l'aveva relegata l'autore medesimo – per non parlare dei ‘critici’ del secondo dopoguerra: sul valore dei suoi dipinti rimandiamo ai ‘sorprendenti’ giudizi espressi dallo storico dell'arte Enrico Crispolti⁸¹.

Come rileva Melchionda: “Della minuscola pattuglia italiana del dadaismo, Evola fu certamente l'esponente principale, anche perché univa alla produzione pittorica quella poetica e teorica, e l'attività di promotore di manifestazioni dadaiste, intrattenendo fitti rapporti con diversi capofila dell'avanguardia europea”⁸². Evola “si

⁷⁸ M. Scaligero, *Dioniso*, in *Testimonianze su Evola*, op. cit., p. 183.

⁷⁹ J. Evola, *Arte astratta*, ora in *Quaderni di testi evoliani* 3, Anastatica della edizione del 1920, Roma, Fondazione Evola, 1992,

⁸⁰ AA.VV., *Avanguardia Dada*, Venezia, Weimar e Arsenale, 1978, p. 22.

⁸¹ E. Crispolti, *Il mito della macchina e altri temi del futurismo*, Trapani, Celebes, 1971, al quale si rinvia anche per l'elenco delle mostre che Evola tenne da Roma a Berlino, a Ginevra, a Parigi, tra il 1920 e il 1922.

⁸² Melchionda, op. cit., p. 175.

muoveva con una intensità vivissima di contatti e di presenza, nell'ambito di una cultura europea d'avanguardia quanto mai raffinata e scaltrita".⁸³

Per quanto riguarda l'intensa attività pubblicistica evoliana sulle riviste d'avanguardia di punta di quegli anni segnaliamo la sua presenza come unico collaboratore italiano nel settimo numero di *Dada* diretto da Tzara a Parigi. Nello stesso numero, insieme ad Evola, si segnalavano testi o disegni di Tzara, Picabia, Eluard, Breton, Arangon, Cocteau. Nei numeri precedenti tra gli Italiani erano apparsi Savinio, Moscardelli, Prampolini, Cantarelli, Sanminiatielli.⁸⁴

Ancora: Evola occupa sicuramente un posto originale ed autonomo nella storia del pensiero, rivelandosi uno dei più brillanti ed audaci interpreti del dibattito filosofico dei primi anni Venti in Italia, attraendo, con la menzionata *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, l'attenzione degli stessi Benedetto Croce e Giovanni Gentile,⁸⁵ oltre che di Adriano Tilgher, guadagnando una posizione teorica inaggrabile, il cui valore, pur se da Antimo Negri viene circoscritto al solo ambito delle cosiddette "cronache di filosofia italiane" degli anni Venti, venne a suo tempo riconosciuto da autorevoli pensatori come Gustavo Bontadini e non smette di destare ai nostri giorni, presso un pubblico meno pregiudizievole ostile, un rinnovato interesse.

In quell'opera monolitica terminata quasi certamente nel 1924, dopo un periodo di gestazione iniziato già nel 1921, e pubblicata in due volumi solo nel 1927 e nel 1930,⁸⁶ trovava espressione speculativa l'esigenza evoliana di fondare un valore assoluto e incondizionato dell'esistenza nella libertà dell'individuo, pena il ricadere nelle posizioni teistiche irrimediabilmente corrose dalla critica nihilista.

⁸³ E. Crispolti, *op. cit.*, pp. 373–381.

⁸⁴ Cfr. Melchionda, *op. cit.*, p. 175.

⁸⁵ Cfr. *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile* [1927–1929], a cura di Stefano Arcella, Roma, Fondazione Julius Evola, 2000; inoltre cfr. *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce* [1925–1933], a cura di Stefano Arcella, Roma, Fondazione Julius Evola, 1995. Gustavo Bontadini, eminente esponente della neo-scolastica italiana e maestro di Emanuele Severino, d'altra parte, scriveva ad Evola di seguire "con interesse il suo sforzo di sviluppare l'idealismo moderno nella direzione della pratica e della potenza". *Atti del VII Congresso nazionale di filosofia*, Roma 26–29 maggio 1929, Milano–Roma, Bestetti e Tumminelli.

⁸⁶ Come è noto, *Teoria* è preceduta dalla pubblicazione dei *Saggi sull'idealismo magico*. In una lettera di Evola al filosofo A. Pastore, non datata ma sicuramente del 1925, Evola lascia intendere come egli avesse da tempo portato a termine la sua principale fatica: "Quest'opera (*Saggi sull'idealismo magico*, n.d.r.) non è che l'introduzione ad un'altra assai più vasta e sistematica – *Teoria dell'individuo assoluto* – alla quale ho lavorato da parecchi anni", cit. in Renato Del Ponte, *Evola e il magico gruppo di Ur*, Parma, Sear Edizioni, 1994, p. 25, nota 4.

Evola, che da circa tre anni aveva ormai abbandonato la pittura, raccoglieva in quest'opera misconosciuta le sfide più problematiche poste da spiriti filosofici acuti quanto complessi, da Rimbaud a Nietzsche, da Stirner, a Guyau, da Weininger a Keyesrling a Carlo Michelstaedter, raccordando l'esigenza di assoluto da essi posta con gli esiti della filosofia idealistica in campo gnoseologico: solo apparentemente questa è una contraddizione, in realtà Evola rimase sempre estraneo all'idealismo 'panlogistico' e alle sue concilianti interpretazioni e, come osservano R. Melchionda e Franco Volpi, per Evola "sono Nietzsche, Michelstaedter, Weininger che danno un significato a Cartesio, Berkeley, Kant, Fichte".⁸⁷ Secondo Franco Volpi, "ciò significa, inoltre, che per mettere a tema l'Individuo assoluto e coglierne il movimento puro a prescindere dai contenuti di cui via via si riempie, il discorso filosofico non può essere soltanto la semplice costruzione di un edificio teorico, ma deve costituire un sapere sapienziale e una forma di vita capaci di condurre l'Io alla piena sufficienza e realizzazione di sé."⁸⁸

Sono autori, quelli cari ad Evola, che nell'Italia dell'epoca risultavano pressochè ignorati, se non guardati con piglio ironico, da parte di quei filosofi "di professione" duramente stigmatizzati dallo stesso Schopenhauer, probabilmente a causa dell' 'inaccettabile' radicalismo delle tesi enunciate, tutte pervase di 'furor sacro', di negazioni radicali e di affermazioni assolute, di pathos esistenziale, e di un certo 'pessimismo della forza' così distante dal clima instaurato da un'unilaterale interpretazione dell'hegelismo.

Se oltre all'azione profonda di quegli autori "maledetti" consideriamo le altre non trascurabili componenti della biografia intellettuale di Evola, potremmo forse iniziare ad intravedere la micidiale carica che marchia la giovanile stagione evoliana, convergendo in essa anche la militanza dadaista e le prime ricerche in campo esoterico.

Occorre sottolineare quanto il tema del nihilismo sia stato intimamente vissuto e pensato da Evola, tanto che secondo Melchionda: "Il nihilismo idealistico di Evola è

⁸⁷ R. Melchionda, *op. cit.*, p. 166. J. Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 38.

⁸⁸ Cfr. F. Volpi, *L'idealismo dimenticato del giovane Evola*, in *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 16.

impensabile senza il nichilismo che annuncia la morte di Dio. Non si tratta più soltanto dell'idea gnoseologica che il mondo di per sé è nulla senza l'io che lo pensa, ma dell'inquieto stupore che anche l'io è (può essere) nulla di fronte al nulla del mondo." Qui il vissuto esistenziale evoliano trapassa 'speculativamente' nella sua filosofia: "Questo carattere la rende unica nel panorama del pensiero filosofico degli anni Venti (...). Nessuna filosofia italiana è tanto vicina alle tematiche del nichilismo, e parimenti nessuna è così contigua alla cultura delle avanguardie europee del primo Novecento, nessuna può dirsi posteriore a questa cultura: la quale fu certo prodiga di espressioni artistiche quanto sterile di pensiero filosofico (almeno in quella prima e più autentica fase), se si eccettua, appunto la evoliana teoria dell'Individuo assoluto."⁸⁹

Anche nel campo 'soltanto' artistico, del resto, la pura esperienza "materiale" pittorica assurda, in Evola, a *simbolo* di rivolta contro il nulla del mondo, 'fissandosi', contemporaneamente, nella attività speculativa, in quel caso nella riflessione estetica,⁹⁰ testimoniando ancora una volta quanto in Evola pensiero e azione fossero inestricabilmente legati in una plurale stratificazione di forme: lo stesso Evola tiene a precisare che, "come l'arte per me aveva un retroscena extra-artistico, così la filosofia ne aveva uno extra-filosofico"⁹¹.

⁸⁹ R. Melchionda, *op. cit.*, p. 167.

⁹⁰ Vedi i saggi *Sul significato dell'arte modernissima*, J. Evola in *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di E. Valente, Roma, Fondazione Julius Evola, 1994.

⁹¹ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 28.

Capitolo IV

Ancora sull'Individuo Assoluto.

Volontà, conoscenza, libertà.

Le opere filosofiche di Evola non costituiscono l'ultima propaggine di una magmatica efflorescenza di ribellismo tardoromantico d'impronta mitteleuropea, tant'è che egli muove da una problematizzazione gnoseologica di fattura inequivocabilmente idealistica.

Il suo pensiero si innesta tanto poco su di un equivoco "nietzscheanesimo", quanto, come già segnalato, sugli esiti della filosofia post-kantiana da Evola pensati e presentati quali *gli esiti stessi della filosofia tout court*.

In questa sede, essendo ad altro rivolta la nostra ricerca, ci limiteremo a dei fugaci accenni alla dottrina evoliana dell'Individuo assoluto che non sono privi di relazione con gli sviluppi successivi del nostro discorso.

Il problema della conoscenza, della sua natura, dei suoi presupposti, è secondo Evola il problema filosofico per eccellenza, l'oblio del quale condurrebbe verso forme di vita ipotetiche per le quali perfino lo scetticismo sarebbe di troppo, in quanto non si saprebbe neppure verso cosa dirigere la scepsi.

Ora, se il nodo scientifico della filosofia moderna è, secondo Evola, situabile nel problema gnoseologico, questo può venire formulato così: "ogni esperienza è costituita dalla congiunzione di un soggetto e di un oggetto, di un conoscente e di un conosciuto; come è possibile la relazione che stringe questi due principi e, quindi, quale è il senso della loro congiunzione, in cui si sviluppa l'umana esperienza?".

Ora, continua Evola, la impostazione scientificamente più matura data al problema gnoseologico dalla filosofia moderna è rinvenibile nell'idealismo, il quale ha compreso che "in tanto la conoscenza può essere intesa come capace di fornire un sistema di assoluta certezza, in quanto si va a concepire il pensiero non più modellantesi sulle cose, bensì modellante esso stesso le cose; cioè non più come un

passivo riprodurre, bensì come una funzione generante, con sua energia, l'oggetto del conoscere nello stesso punto che la conoscenza di esso.”⁹² Roberto Melchionda sottolinea che “Evola si guarda bene dall'affermare che l'idealismo abbia *risolto* il problema del conoscere assoluto, che sia riuscito ad appagare l'esigenza di assoluta certezza dalla quale è sorto. Egli si limita a riconoscere che l'idealismo, a differenza di altre filosofie, ha saputo formulare le *condizioni necessarie* per sciogliere l'interrogativo. Altro e successivo è il discorso sulla *realizzazione* delle condizioni così individuate. Ed infatti Evola si affretta a mostrare l'inadempienza totale dell'idealismo nei confronti delle premesse poste a garanzia del conoscere”.

Sempre seguendo Melchionda nella sua disamina dell'opera filosofica evoliana, diremmo che Evola assume l'idealismo come una “premessa astratta” e imposta il problema della certezza “non nei termini dell'idealismo pervenuto alla sua maturità formale, bensì in chiave di idealismo critico–kantiano, di un idealismo, per così dire, allo stato nascente e aperto a tutte le soluzioni: senonchè egli riconosce la legittimità, anzi la necessità, sotto il riguardo scientifico–formale, dello sviluppo Kant–Hegel–Gentile, sviluppo che porta la filosofia al suo fatale compimento”.

In estrema sintesi, sia idealismo che realismo, le due grandi correnti della filosofia occidentale, “sono superabili e confutabili mediante un'argomentazione che si rifà, rispettivamente, al concetto di volontà libera (di contro alla volontà spontanea o interiormente necessitata) e al concetto di privazione. L'uno apre un varco al soggetto perché si riconosca veramente come tale, l'altro toglie al mondo oggettivo quella

⁹² Evola ribadisce la natura magica del suo idealismo: “Senonchè, da un punto di vista positivo, all'idea non si può né si deve dare altro valore fuor di quello che le risulta appunto da questo fatto constatato, cioè valore di principio suggestivo, misurato dalle sue conseguenze pratiche. L'idea – in altre parole – ha valore in quanto agisce e finchè agisce: non perché è ‘buona’, ‘giusta’, ‘vera’, ecc.; tutto ciò non è che nebbia rispetto alla sua realtà di idea–forza”. In ciò agisce anche il già richiamato primato della ‘intuizione del mondo’ – e dei cosiddetti ‘potenziali suggestivi’ – sulla metafisica: a tal proposito secondo Di Vona è persino “ molto discutibile che l'Evola degli scritti filosofici fosse stato un metafisico, perché l'assunto di tutta la sua filosofia fu da lui dichiarato eminentemente ipotetico. Infatti, tale carettre ipotetico investe i principi ed i significati da lui assunti come ultimi nei suoi scritti filosofici, quali sono “il principio dell'arbitrario”, ed il principio dell'eccedersi da ogni previa condizione.” Cfr P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, op. cit., p. 23. Vedi anche P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in Aa.Vv., *Delle Rovine e oltre*, Roma, Pellicani, 1995, pp.121–165.

realtà che non possiede di diritto, ma che ha di fatto, per la deficienza (privazione) del soggetto non ancora pervenuto a sé.”⁹³

Scrive Enrico Ferri:

Volontà per Evola è sinonimo di ‘libertà pura’, arbitraria e incondizionata, intesa pure come indeterminatezza, cioè non ricevente dall’esterno i suoi fini e potenza. È quella che Hegel chiama ‘volontà libera’ e qualifica pure come ‘vera’ e ‘reale’, perché il ‘suo oggetto è essa stessa e non un che di altro’; una volontà interiormente determinata perché la sua oggettiva exteriorità è l’interiorità stessa, cioè autodeterminata e non orientata o dipendente da un che di altro. Mentre però in Hegel la ‘volontà libera’ è tale solo in quanto ‘vera idea’, che non è altro che ‘il significato filosofico della ragione’, in Evola assume una valenza del tutto soggettiva, come volontà di di un soggetto che persegue esclusivamente la sua affermazione su e attraverso l’altro da sé, alla maniera dell’Unico stirneriano.⁹⁴

Circa questi ultimi rilievi diremo subito che il riferimento a Stirner, per quanto il pensiero di quest’ultimo abbia inciso non poco sul “primo” Evola, non andrebbe enfatizzato, e questo per la fondamentale obiezione che non è tanto l’“autodeterminazione” dell’Io, coincidente poi, in Stirner, con l’affermazione della finitezza in quanto tale, la parola ultima dell’Individuo Assoluto, quanto la libertà dal proprio stesso *Nomos*. Questa è per Evola la “trascendente immanenza”: questa libertà da se stessi e dai determinismi non soltanto biologici, ma pure “spirituali” e ancor più “psicologici” i quali, sotto forma di carattere personale o di “inclinazioni”, altro non rappresentano che ancora *natura* e che costituiscono l’essere della “persona”, la sua maschera: essi sono effettivamente il sigillo di condizionamenti che, per quanto “interiori”, non per questo cessano d’esser tali, inchiodando l’Esserci alla sua mondana croce d’insensatezza, di gettatezza priva di senso.

È questo, tra l’altro, il senso forte di quell’“indeterminatezza” del soggetto evoliano, di cui ricercheremo tracce nella concezione dell’“uomo differenziato” di cui riferisce

⁹³ Roberto Melchionda, *La filosofia di Evola in rapporto alla restante sua opera e alla odierna battaglia culturale*, in Julius Evola, in *L’individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 21.

⁹⁴ Enrico Ferri, *Cavalcare la tigre e l’individualismo di Julius Evola*, in “La società degli individui”, Milano, 1998, 3, pp. 72–73.

Cavalcare la tigre, e ne indicheremo la forma definitiva nel *modus operandi* della “persona assoluta” descritta nel medesimo testo: anche qui l’“uomo come potenza” è libero – *deve* conoscersi come libero – : la sua libertà, qui, risiede anzitutto nella scelta dell’Io compiuta fuori dal tempo e condizionante la situazionalità e l’irripetibilità, la contingenza e la radicale singolarità, in sintesi: l’*haecceitas* del suo esserci, appunto, come persona.

La formula dell’“attitudine sacrificale”, per cui egli potrebbe decidersi per la propria distruzione senza, per questo, venirne vulnerato, apre però ad una dimensione di libertà e di autenticità che reintroduce quell’indeterminatezza per cui l’essere del soggetto non coincide immediatamente col suo esserci come persona e che richiama quell’“esser per la morte” heideggeriano che nullifica tutti i determinismi insiti nella gettatezza dell’Esserci.

Una tale prospettiva compare senza dubbio anche nell’opera jüngeriana, e l’Evola traduttore ed interprete dell’*Operaio* sembra esserne ben consapevole, tanto da lasciar presagire una affinità sostanziale tra uomo differenziato – e/o persona assoluta – e *Arbeiter*:

Ciò (il tener testa al *Golem* della tecnica, n.d.a.) è possibile solamente rendendosi capaci di una nuova forma d’esistenza, nella quale è compresa anche l’eventualità della propria distruzione; eventualità, che tuttavia finisce con l’apparire irrivelante rispetto ai momenti di un esser totalmente in atto e della realizzazione di un senso assoluto del vivere. Questi significati, in origine scoperti dunque là dove regna la ‘morte meccanica’, nelle esperienze delle ‘battaglie del materiale’, dallo Jünger sono stati successivamente estesi alla vita nel mondo moderno della tecnica e della meccanizzazione, mondo in cui, in forme diverse, va manifestandosi parimenti l’elementare e si svolgono processi distruttivi, ritorcendosi quasi contro di lui, lo strumento che l’uomo aveva creato pel dominio della natura, la tecnica a guisa di un Golem.⁹⁵

È comunque nell’Individuo assoluto che si può concepire tale atto di arbitrio e di libertà: esso domina infatti su due nature, tanto sul piano dell’essere quanto su quello

⁹⁵ J. Evola, *L’operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, a cura di G. De Turrís, Roma, Mediterranee, 1998, p. 36.

del non essere: “tale condizione fu contrassegnata dall’espressione di ‘Signore delle Due Nature’”. In che misura tale possibilità è contemplabile nella stato di “persona assoluta”?⁹⁶

Per meglio intendere il punto decisivo del ragionamento evoliano, conviene soffermarsi un poco proprio sull’elemento magico nella *Weltanschauung* di Evola, che spesso viene ignorato o trascurato, ma che si lega invece intimamente al suo concetto di potenza, che è soprattutto di ordine immateriale.

Il rapporto di Evola con la magia⁹⁷ va ben oltre l’immagine ad effetto tramandata da Sibilla Aleramo, in quanto egli ne fece argomento di serie riflessioni, a cominciare dalla sua gnoseologia, che riduce la differenza tra verità ed errore alla maggiore o minore intensità del dominio esercitato dall’Io sul mondo delle sue rappresentazioni. Nel corso di una conferenza, Evola si spinse fino a sostenere in pubblico che “si può notare di passaggio come da questa veduta sull’esistenza e sull’essenza procede questo corollario piuttosto paradossale: che l’errore non è che una verità debole, la verità un errore potente. Spieghiamoci con un esempio. Supponiamo che io dica, dinanzi a voi, che non la vedete, che qui vi è una pianta. Questa sarebbe un’affermazione falsa per me come per voi. Ora, in che consiste questa falsità? In ciò, che all’idea della pianta, per me così come per voi – non corrisponde alcun esistenza; o, più precisamente, che quella volontà che corrisponde all’idea della pianta, è irrilevante e impotente rispetto a quell’altra volontà a cui corrisponde la

⁹⁶ Cfr. Julius Evola, *Dioniso e la via della mano sinistra*, in *Ricognizioni*, cit. p. 80; inoltre cfr. *La tradizione ermetica*, cit. pp. 39–40: “Autonoma, immateriale e senza re è detta da Zosimo la razza dei Filosofi (...) avente “potere di comandare sulle nature angeliche”, sarà l’ulteriore tradizione sino a Cagliostro (...) e Agrippa dice dello *spavento* che incuteva l’uomo nel suo stato *naturale*, cioè prima che per il suo *cadere*, invece di far paura soggiacesse egli stesso alla paura: “Questo timore, che è come il segno impresso da Dio nell’uomo, fa che tutte le cose siano sottomesse a lui e lo riconoscano come superiore.”

⁹⁷ “Oggi sono attratti dall’occultismo quegli spiriti nei quali l’esperienza religiosa non costituisce più nulla di vivente o di sufficiente, che hanno attraversato l’esperienza della scienza positiva e mentre di questa conservano il metodo e la positività, ne rigettano la concezione materialistica del mondo per aspirare di nuovo ad una spiritualità trascendente, sulla base di spiccate istanze individualistico-immanentistiche.” Julius Evola, *Il valore dell’occultismo nella cultura contemporanea*, in “Bilychnis”, (XVI) 1927, ora in *I saggi di Bilychnis*, Padova, Edizioni di Ar, 1987, p. 68. “Una esperienza diretta, individuale, vivente dell’‘universale’– questo è il centro dell’attitudine occultistica rispetto al problema della conoscenza”, *ivi*, p. 70; inoltre, *ivi*, p. 73: ‘L’occultismo promette all’uomo un potere ed un sapere infinitamente più vasto e incondizionato di quello che egli non abbia conquistato con la scienza moderna sul mondo fisico, dato che tratti il mondo spirituale così come questa scienza, a partire da Cartesio e Galileo, ha trattato il mondo fisico: dato, cioè che sottragga la realtà spirituale dalla nebbia della religione, della morale, della filosofia e dei sentimenti degli uomini e riaffermi l’attitudine impassibile, sperimentalistica, pragmatica, positiva di un metodo analogo al metodo scientifico.’

rappresentazione reale dell'ambiente, in cui né io, né voi, vediamo una pianta. Senonchè il rapporto tra queste due volontà può essere capovolto. Anzitutto di là dalla semplice e pallida immagine mentale della pianta, posso rendermela vivente nella fantasia; in secondo luogo, posso percepirla esteriormente come un'allucinazione soggettiva; in terzo luogo, posso agire sulle altre coscienze in modo che anche esse la percepiscano – così come una suggestione collettiva. Ora, la stessa potenza può essere continuata in un'affermazione sempre più intensa finché lo stesso livello dell'esistenza reale venga investito, ed allora, in corrispondenza di un atto magico (ché come mago si potrebbe definire colui che sa suggestionare la stessa natura), cesserebbe di essere 'falsa' e 'soggettiva' per farsi invece 'vera' ed 'oggettiva'. Ciò che era errore ed illusione diviene dunque, attraverso la potenza, verità. Il che vale per qualsiasi campo, empirico, morale o razionale".⁹⁸

Piero Fenili sostiene che:

Non bisogna sottovalutare l'idea di un Evola "mago": i suoi scritti sulla magia, occidentale ed orientale non sono pochi e sono tutti di alto livello. Non sorprende dunque che Evola abbia adottato un'interpretazione radicalmente magica dei miti soreliani (e delle 'idee-forza' in genere), come risulta chiaramente dal confronto dei seguenti passi, il primo del mago Abraxa, appartenente al Gruppo di Ur, ed il secondo di Evola, anch'egli associato al medesimo sodalizio magico. Scrive Abraxa sulle note di un Novalis che: "i pensieri e i sentimenti non sono cose incorporee e 'spirituali' che fluttuano in aria, ma quasi oggetti tangibili e in moto, che si possono maneggiare, spostare, proiettare, alterare, posare, caricare o scaricare, e che hanno ognuno una forma loro propria".⁹⁹ Gli fa eco Evola, nello stesso contesto in cui fa riferimento ai miti (nel senso soreliano): "Controllare i 'potenziali suggestivi' di cui sono caricate le varie idee, combinarli, usarli, scaricarli o sospenderli, questa è un'arte superiore, invisibile e terribile di dominio che, resa cosciente, comunica, come si dirà, con la magia".¹⁰⁰

Fernando Pessoa scrive: "Considerare tutte le cose come accidenti di un'illusione irrazionale, sebbene ognuna si presenti in se stessa come razionale: in ciò risiede il

⁹⁸ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo. (Due Conferenze)*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1926, pp. 61–62.

⁹⁹ Cfr. il saggio *Magia dell'Immagine*, in "Ur", (I) 1927, 9, p. 265.

¹⁰⁰ P. Fenili, *op. cit.*, pp. 16–17.

principio della sapienza (...). Dobbiamo vivere intimamente ciò che ripudiamo. Non costa niente, a chi non è capace di sentire il Cristianesimo, il ripudiarlo; quello che costa è, come in tutto, ripudiarlo dopo averlo sentito davvero, dopo averlo vissuto, dopo esserlo stato. Quello che costa è ripudiarlo, o saperlo ripudiare, non come forma di menzogna, ma come forma di verità. Riconoscere la verità come verità e al tempo stesso come errore; vivere i contrari senza accettarli; sentire tutto in tutte le maniere, e non essere nient'altro, alla fine, se non la comprensione di tutto – quando l'uomo si innalza a questa vetta, è libero, come su ogni vetta è solo, come su ogni vetta è unito al cielo, cui mai è unito.”¹⁰¹

In Evola la magia riveste sempre un significato spirituale ben preciso essendo essa la pericolosa via della 'potenza' e della 'volontà', al di là del bene e del male.

Ora, il punto è il rapporto tra tale magia e la concezione filosofica. Con le parole di Franco Volpi: “Il problema filosofico che i *Saggi* affrontano è indicato dal concetto di 'Idealismo magico' con cui Evola designa la sua 'teoria dell'Individuo assoluto’”. Perché questa denominazione? Come Evola ricorda nell'autobiografia intellettuale¹⁰², egli riprende il termine da Novalis, ma gli conferisce un senso diverso da quello coniato dal pensatore romantico.

Certo, in un primo momento se ne serve per designare la propria adesione al principio che anima ogni forma di idealismo: *esse est percipi*, secondo la formula di Berkeley. Ovvero: “è l'Io la fonte da cui tutto scaturisce, il fulcro su cui tutto poggia (...). 'Magico', dunque, perché – in forza del suo potere e della sua volontà di trascendere e dominare la realtà immediata – l'Io, l'Individuo assoluto, il soggetto ideale e spirituale, si erge a creatore della totalità dell'essere, anche della realtà esterna, materiale, che pretende di sussistere in modo autonomo e di contrastarlo.”¹⁰³

Ma Volpi precisa che l'aggettivo “magico”, oltre a caratterizzare l'idealismo evoliano, ne rivela la matrice extrafilosofica, dallo stesso Evola rivendicata al suo

¹⁰¹ F. Pessoa, *Pagine esoteriche*, Milano, Adelphi, 2001, p. 85.

¹⁰² Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p. 29: “È su questa linea che prese forma il sistema che chiamai dell'“idealismo magico”, e anche “teoria dell'individualismo assoluto”. Come è noto, il primo termine era stato già usato da Novalis. Ma per quanto Novalis fosse uno dei miei autori preferiti e alcune sue intuizioni avessero avuto, per me, un valore essenziale, l'orientamento del mio sistema fu molto diverso.”

¹⁰³ Cfr. F. Volpi, *L'idealismo dimenticato del giovane Evola*, cit., p. 14.

sistema: “In particolare, agli inizi della formazione del sistema evoliano, si ha una commistione di filosofia ed esoterismo in cui quest’ultimo fornisce motivi e argomenti per sfondare e ampliare l’orizzonte della filosofia, ma a sua volta la filosofia s’impone sulle dottrine esoteriche per sistematizzarle e razionalizzarne i contenuti.”¹⁰⁴

Nel concetto di idealismo magico Evola intende portare a compimento l’esigenza, posta dall’idealismo, di assorbire tutto l’essere nel pensiero: se questa esigenza è accolta dal Gentile, che nell’atto puro del pensiero vede l’attività assoluta dell’Io, che vi scioglie tutti i contenuti che possano limitarlo – ed Evola riconosce infatti il valore *storico* della filosofia di Gentile nei *Saggi* – pure questo Io di Gentile è ancora un Io astratto, “una entità di conoscenza e non una vera potenza attiva” – vale a dire, in termini evoliani: *magica*.

Altra significativa figura, dopo Michelstaedter, Braun, Keyserling e lo stesso Gentile, è posta da Evola a raffigurare la contemporanea “esigenza storica” verso l’idealismo magico: quella di Octave Hamelin, oggi quasi dimenticato, che condivise con Michelstaeder, Braun e altri ‘maestri’ di Evola il destino di una morte precoce. Tra i personalisti francesi di cui Evola si occupa: Jules Lachelier, Charles Secrétan, Emile Boutroux, Jules Lagnau, Charles Renouvier, e Maurice Blondel, Hamelin è sicuramente quello più vicino all’idealismo. Sviluppando la dottrina neokantiana del maestro Charles Renouvier, egli si sforza di superare il dualismo di analitica ed esperienza, ragione e sensibilità, pensiero ed essere, nella convinzione che lo spirito pensante possa assimilare tutto ciò che gli si contrappone come oggetto, e che dunque il reale, la ‘cosa in sé’, non sussista in modo indipendente ma solo nella coscienza o – come dice Hamelin – nella ‘rappresentazione’. “La rappresentazione non è nient’altro che la coscienza (...) in contrapposizione al significato etimologico, la

¹⁰⁴ Ivi, p. 16. In tema di commistione tra filosofia ed esoterismo, questa volta, però, in senso deteriore, la dura replica evoliana ad un articolo di Guénon segna anche una distinzione esemplare: “il carattere trascendente della realizzazione metafisica non deve divenire rifugio per uno sfrenato, dogmatico quanto arbitrario, divagare soggettivo; abbiamo parlato di ‘alcuni begli spiriti dilettaanti in occultismo’ i quali non stanno zitti nel puro ineffabile ma parlano; tuttavia quando si chiede loro che determinino bene il senso delle loro espressioni e rendano conto delle difficoltà che suscitano si traggono indietro vaporizzandosi di nuovo nel riferimento ad un puro intuire interiore, il quale resta così un fatto bruto che non rende conto di sé”. Cfr. J. Evola, *L’idealismo realistico*, a cura di G. F. Lami, Roma, Pellicani, 1997, pp. 111–113.

rappresentazione non presenta alcun oggetto e soggetto che sarebbero anche senza di essa, né li rispecchia: essa è oggetto e soggetto, è la realtà stessa. La rappresentazione è l'essere e l'essere è la rappresentazione".¹⁰⁵

Secondo Veneziani, "il personalismo offre ad Evola il senso della persona come volontà concreta e ripropone l'aristotelico individuale contro il platonico universale (...). Come è prevedibile, l'obiezione che Evola muove ad Hamelin, e implicitamente a tutto il 'personalismo', è di non aver tenuto salda la concezione della libertà come potenza che, condotta alle sue ultime conseguenze, avrebbe permesso il superamento della persona nell'Io magico (...). Ma è importante rilevare che dal personalismo, Evola trae la sua spinta oltre l'idealismo. Appunto da Hamelin egli espunge una critica essenziale all'idealismo: in Kant e in tutto l'idealismo svoltosi da lui, osserva Evola rifacendosi ad Hamelin, l'"atto ha il senso di una fuga dal mondo, di una catarsi del reale nel vuoto universale del concetto".¹⁰⁶

Emerge sempre più quanto il pensiero di Evola si sia distinto come maniera originale, per quanto immanente all'idealismo – per la determinazione del principio dell'Io e per il modo di concepire la filosofia come forma di vita e cammino iniziatico verso la realizzazione di sé: non potrebbe essere diversamente, perché la filosofia dell'idealismo magico non è altro che l'espressione speculativa di un impulso ben più profondo, connaturato ad una fondamentale esigenza della personalità di Evola, da lui stesso sottolineata: "Nei miei studi filosofici il mio interesse si era portato sulla corrente dell'idealismo trascendentale post-kantiano. A differenza della gran parte dei seguaci di tale scuola però vedevo chiaramente il fondo non-filosofico, prerazionale di questa preferenza. Per me, tale fondo era la volontà di dominio", nella

¹⁰⁵ *Essai sur les éléments de la représentation*, 2° edizione, Paris, 1925, p. 374, cit. in F. Volpi, *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 19.

¹⁰⁶ M. Veneziani, *op. cit.*, pp. 76–77. "Vi è poi una analogia profonda che lega buona parte del personalismo francese alla concezione evoliana: è l'esigenza di superare il rigido dualismo tra spirito e natura, tra libertà e necessità, posto dallo spiritualismo "classico" e avallato da molti idealisti. Qui è il senso del "contingentismo gradualistico" di Boutroux, della libertà scoperta nella natura dietro l'apparenza della necessità, evidenziata da Lachelier, il limite della libertà posto nella natura, individuato da Secretàn. Anche in Evola la natura non è un altro mondo rispetto allo "spirito", ma la mia insufficienza oggettivata, pietrificata, il mio spirito "depotenziato", direbbe Schelling." *Ivi*, p.77; "Il mondo oggettivo è il nostro 'grande corpo' paralizzato – congelato o fissato dalla condizione del limite, attraverso la paura", Julius Evola, "La Via della Mano Sinistra", in *Ricognizioni*, p. 82, nota 2; circa il confronto evoliano con la filosofia di Hamelin, vedi i *Saggi sull'idealismo magico*, cit., pp.161–168.

quale “si manifestava pertanto l’azione di una di quelle due componenti della mia “equazione personale”¹⁰⁷.

In questo, Evola è ben vicino a Max Weber, secondo cui non mancano le ragioni, buone o cattive, per agire come si agisce, ma nessuno può effettivamente provare di avere ragione nel votarsi, come fa, alla tale causa piuttosto che alla talaltra. Scelte di questo genere sfuggono a qualunque dimostrazione e rimandano alla libertà di ciascuno.¹⁰⁸

“La volontà *kshatriya* di dominio – secondo Piero Fenili – spiega la vocazione magica di Evola, di cui rappresenta la trasposizione su di un piano sottile. Questo è il nocciolo della questione, costituendo invece la sua formulazione in termini filosofici qualcosa di accessorio e perfino di strumentale, in quanto soltanto rivolta, come è ancora Evola a ricordare, ‘ad esprimere in modo sistematico col dovuto apparato erudito e nel gergo accademico convenuto, la visione del mondo e dei valori che già prendeva forma in me’. Tutto questo basta a spiegare l’insofferenza di Evola verso la ‘tirannia’ dei fatti storici e la sua mai abbandonata tendenza a *ri-creare* magicamente e riscrivere il passato, ricercandone il senso più nei miti che negli accadimenti positivamente accertati: ‘In genere, l’ordine di cose di cui ci occuperemo principalmente è quello, ove ogni materiale che valga ‘storicamente’ e ‘scientificamente’ è il materiale che meno vale; ove ciò che come mito, leggenda, saga, viene destituito di verità storica e di forza dimostrativa, acquista invece proprio per questo una validità superiore e si fa fonte per una conoscenza più reale e più

¹⁰⁷ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit. p. 81. Cfr. pure quanto afferma in *Riconizioni*, cit., p. 81: “La terza creatura di Apollo è la *finalità*. Per un dio, il fine non può aver alcun senso, dato che egli fuori di sé non ha nulla – né un buono, né un vero, né un razionale, piacevole o giusto – da cui trarre norma ed essere mosso, ma buono, vero, razionale, piacevole e giusto si identificano con ciò che egli vuole, semplicemente in quanto lo vuole (...). Invece gli esseri esteriori a se stessi per agire hanno bisogno di una correlazione, di un movente dell’azione o, per meglio dire, della parvenza di un movente dell’azione. Infatti in casi decisivi, fuori da contesti banalmente empirici, l’uomo non vuole una cosa perché la trova, ad esempio, giusta o razionale, ma la trova giusta e razionale semplicemente perché la vuole (la stessa psicanalisi ha dato, a tale riguardo, alcuni contributi validi). Ma di scendere nelle profondità in cui il volere o l’impulso nudamente si afferma, egli ha paura.” Cfr. pure il seguente passo di Fernando Pessoa: “L’occultismo, che conosciamo attraverso simboli e ombre, non è l’espressione di una verità, ma di un’opinione trascendente. Il vero cammino della Verità si intravede solo se conosciamo il principio fondamentale di cui ci dobbiamo servire per svestirci dell’illusione primaria. E qual è codesto principio fondamentale? Eccolo: NELL’ASSOLUTO NON CI SONO NÉ IL BENE NÉ IL MALE. Il bene e il male sono termini creati per simboleggiare cose che, in sé, non contengono né bene né male. L’occultismo è una politica della Volontà assoluta.” Fernando Pessoa, *Pagine esoteriche*, Milano, Adelphi, 2001, p. 47.

¹⁰⁸ Cfr. Eric Weimer, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in “Diorama Letterario”, n° 276, p. 33.

certa. È proprio questa la frontiera che separa la dottrina tradizionale dalla cultura profana' ”.¹⁰⁹

Come ormai ritenuto da molti occorrerebbe rivedere il giudizio poco equanime che, dalla prima ‘stroncatura’ a caldo di Ugo Spirito¹¹⁰ a quella di Eugenio Garin e di Antimo Negri, colpisce, senza alcun distinguo critico, l’idealismo magico evoliano.¹¹¹

A tal proposito ci pare più calibrato il giudizio espresso da Franco Volpi: “(...) Si può dire che l’Idealismo magico fu un serio tentativo di fare i conti con la filosofia imperante nell’Italia di allora. Fu uno sforzo, breve ma intenso, per spingere l’idealismo a radicalizzare il principio astratto dell’Io come atto puro e a trasformarlo in Individuo assoluto, in volontà effettiva di dominare l’essere e risolverlo in sé, in principio concreto di autodeterminazione. Per quanto eccentrico e irregolare, esso rappresenta il coerente svolgimento di un’aporia immanente all’idealismo e il tentativo di risolverla. Dunque una voce insopprimibile, che ricorda la presenza nell’Italia di allora di un’ ‘altra’ filosofia accanto a quelle dominanti di Croce e Gentile.”¹¹²

Poiché oggetto privilegiato del presente studio sarà ancora la problematica dell’individuo, come questa viene ripensato nel testo del 1961, *Cavalcare la tigre*, alle prese col “più inquietante degli ospiti”, non si è ritenuto superfluo accennare alle posizioni sostenute a partire dal 1925 e ribadite, per quanto ci consta, almeno fino al 1930, come risulta da una lettera diretta a Mircea Eliade, laddove Evola definisce *Teoria dell’individuo assoluto e Fenomenologia dell’individuo assoluto* “l’esposizione sistematica e definitiva della mia dottrina”: ciò per scorgere nei motivi più lontani del pensiero del nostro autore le radici occulte, ma vive, di un ‘sistema’ organico in dinamica evoluzione.

¹⁰⁹ P. Fenili, *op. cit.*, p. 24. La citazione di Evola è tratta da *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 12.

¹¹⁰ U. Spirito, *Rassegna di studi sull’idealismo attuale*, IV, in “Giornale critico della filosofia italiana”, (XVIII)1927, 2,p.144 e ss., poi in *L’idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Vallecchi, 1930, p. 205.

¹¹¹ “Disponiamo a questo punto degli elementi essenziali per assegnare all’Idealismo magico di Evola una collocazione nel panorama della filosofia italiana dell’epoca. L’evidenza che emerge è che si tratta di un’operazione storica ancora in gran parte da compiere, tenuto conto dei giudizi che, per ragioni di scuola o di parte, hanno prodotto un ostracismo durato decenni, impedendo un’analisi equanime.” Cfr. Franco Volpi, *L’idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in *Saggi sull’idealismo magico*, cit., p. 22.

¹¹² Ivi, p. 23.

Nostra persuasione è infatti che *Cavalcare la tigre* segni una conquista ultima e conferisca la necessaria compiutezza all'itinerario filosofico ed umano di Evola, giunto ormai al suo termine. In essa riverbera la medesima lucidità che aveva infiammato l'opera giovanile, seppure il distacco, qui, nelle considerazioni vergate dall'anziano maestro, sia la cifra stilistica di una *energhéia* sgravata da ogni passione, e accosti la pagina evoliana a quella degli scrittori antichi e del tardo medioevo.¹¹³ Tenendo bene in vista l'intero corso della propria avventura spirituale, compresa la giovanile esperienza di avanguardia in bilico tra nihilismo e Tradizione, senza alcun sfasamento o sbavatura sentimentale, egli sembra trovare in quest'opera il coronamento del proprio percorso, il sigillo di un cammino sostanzialmente unitario. Infatti, se ciò che da sempre ha determinato le critiche più virulente nei confronti di Evola, e che deve avere influito non poco sul suo drastico ridimensionamento dell'esperienza filosofica giovanile, è stato il suo concetto di individuo assoluto – questo idealismo “*magico*” che depriva l'alterità di ogni concretezza e valore e ne fa la semplice materia per l'esercizio privo di scopi di un volere che vuole solo se stesso, determinandosi per pura e indeducibile contingenza, per la costituzione e l'esercizio, nel tempo, di un processo di gnosi interiore che susciti la visione della tremenda abissale libertà, noi riteniamo che sia proprio il concetto forte di *libertà* ad essere l'unica alternativa percorribile rispetto ai totalitarismi massificanti e ai coercitivi processi di alienazione e dominio messi in atto dal nihilismo.

¹¹³ Quirino Principe, *'Der Arbeiter' di Ernst Jünger nell'interpretazione di Julius Evola*, cit., p.27: “Gli scrittori moderni che siano veramente grandi hanno, quasi tutti, piuttosto ampio respiro che energia; quest'ultima è qualità eminente negli scrittori antichi (...). Perciò Evola è antimoderno anche nello stile (...). Qualcosa di analogo si può dire di Junger, le cui pagine hanno la tranquillità (e la calma in stile tragico) dell'altissima tensione, quella che suscita luminescenze mirabili a vedersi da lontano ed è tanto micidiale da incenerire chi si avvicini.”

Parte II

La formazione estetica

Capitolo I

La prima formazione: dal Futurismo al Dadaismo

Pour moi Dada c'est une nouvelle vie que j'ai batie après avoir détruit, toujours avec conscience et volonté, une autre vie qui avait une direction tout à fait à soi

Lettera di Julius Evola a T. Tzara, Autunno 1921

Il barone Giulio Cesare Evola iniziò a dipingere nel 1915, nel clima di un'avanguardia romana caratterizzata da un intenso fervore sperimentale che si raccoglieva in particolare presso lo studio di Giacomo Balla, vera calamita per i giovani artisti del tempo e centro d'irradiazione d'idee: proprio frequentando l'atelier di Balla, Evola compie il suo apprendistato futurista.

Il suo primo testo teorico, redatto nel 1917, era però già una professione di fede per l'astrazione: *La peinture futuriste doit se distinguer de toute autre peinture uniquement en ce qu'elle exclut l'objet, en ce qu'elle est la manifestation de formes purement abstraites et psychologiques, en ce que nous-meme, en tant qu'esprits, sommes les sujets uniques de nos tableaux.*

Come riferisce Melchionda, “Durante l'adolescenza e la primissima giovinezza Evola brucia un insieme di esperienze – intellettuali, esistenziali – i cui precipitati sulfurei fa entrare, filtrati dai concetti della ‘filosofia delle università’, nella sua successiva sistemazione teoretica”.¹ Tra le figure di spicco della cultura italiana del tempo destinate ad incidere profondamente sull'inquieto barone vi è senza dubbio Giovanni

¹ Roberto Melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., p. 168.

Papini con le riviste *Leonardo* e *Lacerba* e il gruppo fiorentino della *Voce*, verso cui, anche in vecchiaia, Evola mostrò simpatia definendolo, insieme al futurismo, “l’unico Sturm und Drang che l’Italia aveva avuto”² e a cui ascrisse il merito di averlo messo in contatto con le correnti più vive del pensiero europeo del tempo e per avergli proposto testi sconosciuti e dimenticati in Italia.³

A Papini Evola riconosce il valore di “apritore di breccia”, nell’attacco contro la cultura ufficiale accademica, “contro il servilismo intellettuale, contro i nomi fatti, contro i valori della morale e della società borghesi.”⁴

A lui Evola deve anche la scoperta di Meister Eckhart e di vari “scritti sapienziali che avrebbero avviato verso ben diversi orizzonti, nel caso di un superamento in senso tradizionale dell’individualismo intellettualistico e anarchico”.

Riconoscendo dunque un suo debito verso Papini e il suo gruppo, Evola noterà quanto quella cultura non possedesse in fondo nulla di realmente trasfigurante e fosse destinata ad accasciarsi su se stessa, mentre molti scrittori e artisti del gruppo papiniano dovevano “in un modo o nell’altro, non tenere le posizioni e rientrare nella normalità, considerando come semplici esperienze giovanili quanto fecero in quel primo periodo rivoluzionario”.⁵

Affermerà nella sua autobiografia intellettuale che: “non è una vanteria ma una constatazione oggettiva il dire essere stato, io, l’unico del periodo dello *Sturm und Drang* italiano, ad aver tenuto fermo e a cercare punti positivi di riferimento senza compromessi di sorta col mondo che allora era stato negato”.⁶

Come riporta Claudia Salaris, l’esperienza pittorica e poetica di Evola⁷, si iscrive nelle coordinate del versante astratto dell’arte moderna che vive la sua prima e folgorante stagione nel corso degli anni Dieci, dando vita ad una molteplicità di varianti: dallo stile “spirituale” di Kandinskij al suprematismo del quadrato nero di Malevic, dalle interpretazioni ludiche degli “astrattisti” futuristi Balla e Depero alla

² Ivi, p.171; cfr. inoltre Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p.17.

³ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p.16 e ss.; anche in Julius Evola, *Ricognizioni*, cit, p.189 e ss.

⁴ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p.16.

⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁶ Ivi.

⁷ Le prime poesie rese pubbliche di Evola sono del 1916; cfr. Melchionda, *op. cit.*, p. 175.

“nuova astrazione” dei vorticisti e di Pound: un’arte fortemente legata ad una visione non naturalistica e “non umana” e che giunge al suo estremo limite col Dadaismo, in una concezione dove la “purezza dell’arte astratta”, sia pur ancora coniugata con la rivolta, è finalmente il carattere principale.

Secondo una classificazione fornita dallo stesso Evola, i suoi quadri espressero, fino al 1918, “tendenze di idealismo sensoriale” e, solo dopo il 1918, “tendenze di astrattismo mistico”, che troveranno compimento nella formula di “astrattismo dadaista”.

Le tele del primo periodo “relévent d’un futurisme enrichi par les modalités spiritualistes et par le chromatisme du Blaue Reiter, tandis que les toiles de la seconde période enregistrent des réminiscences puristes articulant des signes ésotériques avec des symboles non figuratifs et très diversifiés”.⁸

Esso è connotato da un ragionato “dérèglement de tous les sens” – Evola aveva iniziato a fare uso di droghe, in questo primo periodo, privilegiando l’etere per i suoi effetti estremamente raffinati – il quale sembra investire l’intera sua vita spirituale e artistica tra il 1915 e il 1918 e che si può configurare come una personale interpretazione dell’idea di “sensazione dinamica” e della *peinture des états d’âme* che troviamo nei manifesti della pittura futurista firmati, tra gli altri, da Balla.⁹

Il superamento della concezione “concettuale” del mondo può compiersi, secondo l’Evola di quegli anni, o per via “astratto–mistica” oppure “con un abbandono totale all’elemento intensivo insito nella sensazione pura” che disciolga l’immagine consueta e prevedibile del mondo “in un ritmo orgiastico ed incoerente” così pervenendo all’“estetica brutale” del sensorismo.

Partito da un’esperienza futurista, Evola sviluppa ben presto una propria personale estetica legata ad una filosofia ancora in formazione ma già chiara in nuce: nel gennaio 1920, vale a dire solo pochi mesi dopo la lettera in cui annuncia a Tristan Tzara la sua adesione al dadaismo, egli presenta una mostra personale presso la Casa d’Arte Bragaglia, pubblicando per l’occasione il manifesto *L’Arte come libertà ed*

⁸ G. Lista, *Dada libertin et libertaire*, Paris, L’insolite, 2005.

⁹ Roberto Melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., p. 175.

egoismo, in cui formula tanto il suo credo individualista quanto la sua estetica d'avanguardia.

In quella Roma fervente e brillante, caratterizzata da un dinamismo sperimentalistico quanto mai propizio alla coesistenza – più o meno pacifica – di gruppi, case d'arte, laboratori, giornali che lavorano di concerto e in costruttivo dialogo con l'avanguardia europea, il settarismo delle varie avanguardie tende a sfumare e le diverse correnti spesso inclinano alla reciproca “contaminazione”, o, se si preferisce, al reciproco arricchimento: si pensi ai contatti di Balla e Depero con Diaghilev, Stravinskij, Picasso e Cocteau proprio in quel periodo, oppure alla funzione di raccordo con le nuove correnti europee esercitato da Prampolini che, non ancora accolto nell'empireo futurista ufficiale, cura la rivista modernista “Noi”, ospitandovi il fior fiore del dadaismo europeo, con Tzara, il fondatore del movimento, Hans Arp, Marcel Janco, etc.

Ma,

al di là delle due grandi connotazioni, il cosmopolitismo e lo sperimentalismo, v'è un altro carattere dell'avanguardia romana, assai più sotterraneo e segreto, che va individuato nella componente esoterica, peraltro ben presente nei risvolti spiritualistici del ‘fotodinamismo’ di Bragaglia, ma anche in certe opere di Balla, come *Mercurio passa davanti al sole* o le ‘compenetrazioni iridescenti’, dove affiora la cifra dell'alchimia. In questa *Roma magica* si muovono alcuni protagonisti de *L'Italia futurista* (Firenze, 1916–1918), la rivista che ha fatto del cerebralismo, del paranormale, dello psichismo e dell'onirismo i cardini di una poetica legata al fantastico, con riferimenti alla teosofia e all'antroposofia. Si pensi ad Arnaldo Ginna, che dal 1908 dipinge quadri astratti sulla base di sensazioni musicali e stati del subconscio, o a sua moglie Maria Ginanni, autrice di liriche astratte, ‘trasparenti’, che per molti aspetti costituiscono l'analogo letterario della pittura di Evola; alla pittrice astratto–occultista Rosa Rosà e a Mario Carli, che nel poemetto in prosa *Notti Filtrate*, sulla scia dell' ‘alchimia del verbo’ di rimbaudiana memoria, perviene a una scrittura intesa come processo di trasformazione del pensiero, distillato in immagini essenziali e frasi prive di apparente logica. Il poeta equivale al mago e la letteratura è artificio magico. Evola entra in contatto con questo ambiente futurista eterodosso e paganeggiante.¹⁰

¹⁰ C. Salaris, *op. cit.*, p. 10.

Dobbiamo alle scrupolose ricerche di Elisabetta Valento la ricostruzione di un periodo della vita di Julius Evola di cui, se formalmente erano note le tappe cronologicamente fondamentali, rimanevano del tutto oscure le modalità dei passaggi, i motivi profondi propri ora all'una ora all'altra fase e che difficilmente avrebbero potuto esserci restituiti dall'algido Evola del *Cammino del cinabro*.

Le lettere evoliane rinvenute presso l'Archivio Tzara a Parigi, per esempio, testimoniano il valore eminentemente esistenziale che sottende la sofferta attività dell'Evola del tempo, consentendoci di condividere col protagonista i suoi travagli interiori celebrati tra rivolta nei confronti dell'assurdo spettacolo del mondo, consumo di droghe, (auto)isolamento.

Espressioni come questa che compare in una lettera a Tzara del 1921: "*Je vis dans une atonie, dans un état de étonnement immobile, où se glace toute activité et tout vouloir*", così come diversi altri frammenti di corrispondenza col poeta rumeno, rivelano momenti della sua vita altamente drammatici, vissuti in una condizione di solitudine e straniamento agghiaccianti, che condurranno il giovane e promettente artista sulle soglie della follia e del suicidio, il cui proposito, del resto, verrà annunciato, sia pure in stile 'dadaista', in un'altra lettera a Tzara dello stesso anno.

I rapporti di Evola col Dadaismo sono estremamente istruttivi ai fini della nostra ricerca perché la posizione *estetica* del problema dell'Io è analoga a quella filosofica compiuta poi: questa può costituire un percorso ermeneutico rivolto all'opera dell'Autore parallelo agli altri – e non necessariamente a questi altri subordinato.

Peraltro, il Dadaismo è *tout court* da Evola identificato – e non senza ragioni – con l'opera del suo fondatore rumeno, cui unicamente egli sentiva di poter dichiarare la propria sintonia e affinità e verso cui unicamente egli avrebbe tributato parole di stima, rivolgendogli con i toni affettuosi del discepolo sincero e dell'amico.

L'adesione evoliana vera e propria al dadaismo, dopo la prima militanza futurista caratterizzata dall'*idealismo sensoriale*, si fa risalire al 1919, anno in cui, mediante la collaborazione alla rivista *Noi*, Evola entra in contatto epistolare con Tristan Tzara.¹¹

Dopo aver preso visione del *Manifesto Dada 1918*, nella lettera in questione Evola esprime così le proprie idee circa il movimento: “credo di averne senza neanche averlo saputo mutuato le idee e le basi teoriche nella mia raccolta di poesie *Raaga blanda mia cattiva sfera* e nei saggi di filosofia mistica *Il sole della notte*”. Sembrerebbe potersi affermare che, già allora, Evola si fosse interiormente distanziato dal Futurismo e stesse iniziando a riconoscersi vieppiù nel Dadaismo, il cui sostrato simbolista, spiritualista e occultista – e il cui programma astrattista – non potevano non esercitare una crescente attrazione sul giovane artista romano per cui “l'arte è un'*altra cosa*”, e si confonde con la magia e la mistica.

È grazie all'intensissima attività di artista, poeta, pubblicista, conferenziere svolta, in Italia e all'estero, da Evola quegli anni, che dobbiamo l'emergere delle necessarie precisazioni teoriche riguardo la differenza tra le varie arti di avanguardia del periodo, segnatamente tra il futurismo e il dadaismo. La vivacità culturale del momento è caratterizzata spesso dalle forti contrapposizioni che oppone i fautori dei diversi indirizzi estetici ora in caustiche polemiche ospitate dalle riviste dell'avanguardia, ora in roventi confronti fisici.

Dopo aver inviato il suo testo *Note di filosofia Dada* a Richter e a Tzara, Evola pubblica il suo libro *Arte Astratta*, ben presto contestato dal suo amico futurista Gino Galli. Quest'ultimo pubblica allora un articolo nella rivista futurista *Griffa!* tacciando il libro di “acrobatismo cerebrale”. Evola gli risponde che l'arte astratta è “una

¹¹ Lettera I del 7 Ottobre 1919, Archivio Tzara. “*Durant cette période, Prampolini collabore aux revues Dada*”. G. Lista, *op. cit.*, p. 124. Cfr. inoltre Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p. 23: “In Italia fui tra i primissimi a rappresentare la corrente dell'arte astratta, in connessione col dadaismo (conobbi personalmente Tristan Tzara e altri esponenti del movimento). Ne abbozzai la teoria in una piccola pubblicazione del 1920, *Arte Astratta* (...). In essa essa però l'istanza estetica passava, in fondo, in secondo piano rispetto all'estrinsecazione del conato verso l'incondizionato, mescolato con ripercussioni della crisi dianzi accennata, la cui fase più acuta era corrisposta al periodo delle mie ultime esperienze artistiche. In quella *brochure*, in nome di una *superiore libertà* denunciavo la 'aspiritualità' di tutto ciò che viene abitualmente considerato come spirituale, dei valori della 'umanità' e della spontaneità creatrice non meno che delle forme romantiche e tragiche dell'arte. (...). Vi si parlava del senso assoluto dell'io, con l'immagine di una corrente non ancora canalizzata e arginata, dell'energia originaria prima del condizionamento ad opera dell'uno o dell'altro circuito umano in sentimenti, creazioni, istinti, entusiasmi, utilità. (...) A tale stregua, il palese intellettualismo dell'arte più recente lo considerai un aspetto non negativo, ma positivo, per la prevalenza della volontà sulla spontaneità.

trascendenza radicale di tutto il senso comune”, emancipantesi da ogni forma di comunicazione. Attraverso questa polemica, che oppone due vecchi allievi di Balla, l’arte astratta raggiunge per la prima volta in Italia una veste teorica istituzionale che era sfuggita al futurismo.”¹²

In un’altra occasione, l’inaugurazione presso la casa d’Arte Bragaglia della Mostra del Movimento Italiano Dada, nell’aprile del 1921, Evola tiene una conferenza durante la sera del *vernissage, devant un parterre où figurent plusieurs membres de la noblesse romaine*¹³. In essa egli proclama “la morte del futurismo”, un gesto insolente che provocò una reazione tumultuosa tra i futuristi presenti in sala.

Il fatto è che Evola aveva ormai compiuto l’esame teorico sul significato delle due espressioni artistiche giungendo a definire l’essenza di entrambi in sede teoretica e storica. “Evola voit en effets dans Dada l’antithèse du futurisme, dans la mesure où ce dernier représent à ses yeux le stade suprême de la collusion entre anarchie et avant-garde. Or, le dadaïsme va beaucoup plus loin que les doctrines anarchistes. Non seulement Dada est ‘contre le futur’, mais surtout il prend position contre la doctrine du libre-arbitre qui est la source même de la liberté libertaire du futurisme. Autrement dit, à la *tabula rasa* réclamée de façon impérieuse par Marinetti, Dada oppose la simple indifférence, s’attribuant ainsi la ‘liberté inconditionnelle’ de celui qui est capable de se détacher de sa propre volonté de négation (...). En tant que ‘dépassement résolue de tout principe de nature et d’instinct’, Dada est pour Evola ‘l’unique solution du problème de la pureté et de la liberté spirituelle’ ”.¹⁴

Tutto ciò è sempre ben testimoniato dagli interventi teorici puntualmente da Evola elaborati: nel numero 3 della rivista *Bleu*, lo storico foglio di espressione dei dadaisti

¹² Cfr. Elisabetta Valento, cit., p. 126: “In *Arte astratta*, e ripreso poi in *Sul significato dell’arte modernissima* che Evola dice essere praticamente la sostanza della conferenza tenuta all’Università, troviamo – proprio sulla base di questo concetto aristotelico della forma – una inversione del rapporto classico: ‘il contenuto è l’espressione della forma, non la forma è l’espressione del contenuto’. Questa inversione è ottenibile tenendo presente il fine stesso del processo alchemico, ossia quello dello Spirito corporeo che annulla qualsiasi distinzione o mediazione, concettualizzazione o espressione, rivelandosi in un assoluto presente.”

¹³ Ivi, p. 128.

¹⁴ G. Lista, *op. cit.*, p. 128. Cfr, inoltre, Elisabetta Valento, *Homo Faber*, cit., p. 127: “ Quindi, Dada come dottrina dell’astrazione per giungere alla ‘coscienza astratta’, che altri non è che l’Io, il quale ‘non si rivela che per un’astrazione radicale.’”

mantovani,¹⁵ compare un articolo in cui Evola sostiene: “Per noi l’arte è *un’altra cosa*. Non si tratta di fare il gioco dell’Umanità che i diversi mezzi espressivi travestono in illusione di nuovo e di individuale (...) *Tod und Verklärung*. Noi siamo dei morti, dei carbonizzati, dei decomposti: abbiamo esaurite nella sete insaziabile di un Faust, tutte le esperienze, spremute sino all’ultima stilla tutte le passioni. Con Wagner ci siamo esauriti nell’eroico dell’elemento universale, con Fichte abbiamo risolto egoisticamente il mondo, con Nietzsche e, più, con Rimbaud ci siamo devastati di umanità: palpitammo indicibilmente sparsi sulla natura con Debussy, e con Berkeley e Kant vivemmo in sede vitale il problema della conoscenza”. Ed ancora, più avanti: “Noi sappiamo quello che facciamo ché possediamo la distruzione e non la distruzione possiede noi”.¹⁶

In un articolo degli anni Trenta, pubblicato sulla *Torre*, rivista che egli stesso diresse fino quando non ne fu impedita la diffusione dalla polizia di regime sollecitata da ambienti vicini al Vaticano¹⁷, Evola, che in passato aveva intrattenuto rapporti con Marinetti, analizza il Futurismo quale ‘simbolo’ della degenerescenza moderna, apparentandolo a certe correnti politiche ‘vitalistiche’ che, presenti anche nel Fascismo, a dire di Evola, tradiscono l’origine “plebea” di quest’ultimo, inficiando quanto di positivo esso avrebbe potuto rappresentare.

In questa critica del Futurismo sono presenti osservazioni di valore universale su quella *tendenza fondamentale* del nostro tempo che a noi paiono estremamente interessanti e di inquietante attualità: per prima cosa viene rinvenuta l’origine ‘spirituale’ del Futurismo: esso, con la sua “religione della vita”, con la sua esaltazione dell’istinto e dell’intuizione di contro all’intelligenza e alla volontà, sarebbe “una riduzione alle estreme conseguenze del bergsonismo (...). È la conclusione del divenirismo moderno, il quale abbatte definitivamente il polo dell’essere, il senso del trascendente, dell’eterno, dell’immutabile, della potenza

¹⁵ G. Lista, *op. cit.*, p. 122.

¹⁶ In *Testimonianze su Julius Evola*, cit., p. 61.

¹⁷ *Simboli della degenerazione moderna: il futurismo*, ora in *Scritti sull’arte d’avanguardia*, cit., p. 83.

sovranaturale dell'uomo, e ne scioglie la coscienza nella condizione temporale, fino a contrarla nella vita demonica dell'attimo e nello scatto istantaneo.”

Qui, nota Evola, quella certa tendenza verso il superamento dell'*umano*, da egli pure tentata, configura una *doppia* possibilità e indica una duplice direzione, anagogica l'una, o traente verso l'‘alto’, verso il polo dell'essere; *catagogica* l'altra, traente verso il ‘basso’, nelle dimensioni infere e ctonie subenti la fascinazione selvaggia delle potenze del divenire.

Oggetto caratteristico di odio supremo da parte dei futuristi, osserva Evola, così come da parte dei chierici di ogni “religione della vita”, è la “ragione”: ma non certo per un impulso al *sovrazionale* ma come mera conseguenza di un intrattenibile conato verso il “subrazionale” e il “prepersonale”. La distruzione dell'‘Io’, non già soltanto psicologico o letterario, investe, qui, in pieno, “la compagine più intima del principio spirituale”: il Futurismo come principio “fomenta e glorifica la disintegrazione della personalità, il collasso definitivo nelle forze prepersonali, negli stadi istintivi infracoscienti nei quali il limite fra l'umano e ciò che sta sotto l'uomo finisce con l'essere rimosso”.

Tipica forma di ‘misticismo’, il Futurismo, in quanto ‘segno dei tempi’, dà voce alla materia insorgente dal profondo come forza distruttrice della personalità e intende distruggere l'‘Io’ e sostituirlo, per esplicita ammissione dei futuristi, “*con la materia di cui bisogna raggiungere l'essenza a colpi d'intuizione*”¹⁸. Caratteristica espressione del mondo moderno, il Futurismo si presta ad esprimerne e a rivendicarne anche le illusioni più spinte e tragiche, illudendosi di “cercare *dentro* il divenire quel possesso della vita, che il tempo sottrae in una fuga perenne dei suoi singoli momenti, e che non si può conseguire che superando internamente la condizione del divenire.”

Di estremo interesse, per noi, è il nesso che Evola stabilisce tra la celebrazione orgiastica della ‘vita’, della *velocità* – intesa dai futuristi come mendace ‘superamento’ del tempo, la quale nella parossistica accelerazione di quest'ultimo ne

¹⁸ F.T. Marinetti, *Les mots en liberté futuristes*, Milano, 1919, cit. in Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, cit., p. 83 e ss.

fomenta la *precipitazione* che “contrae il ritmo”, che sbocca nell’istantaneità, nella simultaneità e nel dinamismo – e il mondo della macchina, della ‘tecnica’.

Queste profonde e tuttora attuali riflessioni evoliane circa la apparentemente paradossale solidarietà tra culto delle forze irrazionali, legate al piano naturalistico del divenire, e organizzazione tecnico–scientifica del pianeta, anticipano di un paio di anni quelle sviluppate da Ernst Jünger e successivamente dal fratello Friedrich in opere ormai classiche.

“Dal mondo dell’istantaneità – continua Evola – a quello della macchina non vi è che un passo, il rapporto è analogo. Quando l’Io è condotto al livello delle forze istantanee della materia, o sopravviene la disorganizzazione assoluta nella vita–attimo, oppure s’impone il passaggio della legge di organizzazione vivente data dalla semplicità della natura dominatrice, alla legge inorganica e automatica delle creature meccaniche.”

Si tratta qui, probabilmente, di quell’irrompere oscuro dell’*elementare* come irresistibile forza ctonia così come lo intese Ernst Jünger in *Der Arbeiter*, dove esso è individuato mentre si organizza secondo modalità spietatamente ‘razionali’ e semplificate, aproblematicamente autoevidenti, disponendosi, grazie al dominio ‘neutrale’ della Tecnica, verso il controllo globale di una società egemonizzata – e ‘sintetizzata’ – da un ‘*Tipo*’ – massa.

Capitolo II

Il superamento dell'arte nel Dadaismo

In una nota a *Sul significato dell'arte modernissima*, l'articolo aggiunto successivamente come appendice a *Saggi sull'Idealismo magico* (1925), Evola scrive: “Il ‘capolavoro’ dell'arte moderna sta altrove, non nella produzione di un'opera perfetta, organica e compiuta bensì in un nuovo modo di vivere la funzione estetica (...) rispetto alla quale la realizzazione ciò che viene prodotto rappresenta un momento secondario e trascurabile”¹⁹.

Trapela chiaramente come Evola, in questo mutamento della funzione estetica, indichi l'emergere simultaneo del valore dell'individuale, dell'arte pura come categoria e simbolo di un'esperienza spirituale il cui principio e il cui fine è la incondizionatezza dell'Io, il suo negare e trascendere le forme in un impeto di trascendenza ‘*antiumana*'.

Nel volumetto *Arte astratta*, Evola scrive: “sento l'arte come un'elaborazione disinteressata, posta da una coscienza superiore dell'individuo, trascendente ed estranea perciò alle cristallizzazioni passionali o di esperienza volgare”. Riprende Elisabetta Valento: “Arte ‘pura’ non è quindi da intendersi come *l'art pour l'art* e non significa neppure sganciata da ogni ideologia od utilitarismo, ma, più esattamente, ‘astratta’ e al servizio ed espressione dell'individuo che pilota, nel caos elementare scaturito dalla tecnica astratta, la propria creatività, prima “registrando” puntigliosamente i mondi in formazione – il periodo dei *paesaggi interiori* (1918–19) poi, ‘disponendoli’ e ‘creandoli’ a proprio piacimento, i paesaggi dada (1921). Evola ravvisa nel compiersi di un'arte siffatta un'implicita antiarte prodotta dall'inerte processo autoconsuntivo. La transitorietà della sua affermazione è inversamente proporzionale al suo grado di purezza, e paradossalmente giunge a perfezione nell'attimo stesso in cui cessa di essere, riconoscendosi come ‘altro’”.²⁰

¹⁹ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 198.

²⁰ E. Valento, *op. cit.*, p. 63.

Un'opera d'arte per Evola non va considerata solo dal punto di vista formale ed estetico ma come *segno* di un valore spirituale: l'arte si fa autarchia, esclude l'ispirazione in quanto passione vissuta e non agita, 'violenza' che un *quid* oggettivo perpetra in qualche modo ai danni dell'assoluta centralità dell'Io a se stesso e, pervenendo ad escludere l'ispirazione, *suo contenuto diviene la forma*, come nella serie di quadri intitolata *paesaggi dada* (1920–21), dove la forma sembra unicamente sperimentare se stessa.

Dall'arte come segno ed autarchia il passo conseguente è l'arte come volontà. Il passaggio è decisivo perché Evola conferirà alla *volontà* un valore assoluto che si preciserà nelle opere filosofiche di questo periodo, dove l'arte viene intesa quale 'categoria' e posta all'interno della seconda epoca della *Fenomenologia dell'individuo assoluto* – quella della Personalità²¹. L'arte è un *lusso* perché non ha scopi utilitaristici, è capriccio perché è frutto della libertà che, come Evola dirà nei suoi saggi filosofici, è *nudo arbitrio*, perché 'libertà' significa totale possibilità di scegliere e totale possibilità di contraddirsi: se essa dovesse infatti sottostare al principio di non contraddizione non sarebbe più libertà²².

Il concetto usuale di espressione decade se essa "ha per oggetto lo stesso puro esprimere che non è per altro ma per se stessa" e decade pure il contenuto e con esso ogni volgare conato alla significazione di alcunché: l'arte pura non è strumento a nulla, è per se stessa e "in quanto esprime tutto, essa non deve significare nulla: non vi deve essere nulla da comprendere (...)". Dall'arte astratta, allora, "si trae una sorta di caos elementare in cui l'Io si trasmuta come labilità, come potere di tutto animare e di tutto negare indifferentemente"²³.

L'arte astratta, dunque, nei suoi motivi profondi "agita in sede estetica un motivo centrale dell'arte moderna: la volontà dell'uomo di essere un principio libero,

²¹ la quale "corrisponde alle attività con cui il soggetto cerca di risolvere nella forma della coscienza riflessa il mondo dell'essere esteriorato, divenuto quello dell'oggetto". (J.E. Presentazione cit. p. vi). NOTA DA SISTEMARE

²² Arbitrio e capriccio perché: "la contraddizione nella decisione è deplorabile, ma la contraddizione nell'azione testimonia potenza" (Lao Tze. Cfr. E. Valente, *op. cit.*, p. 88).

²³ Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, p. 180.

dominatore, autosufficiente”, di contro all’arte antica dove vi era quasi un equivalersi del genio al *medium* e dove

l’artista tanto più era creatore di opere grandi, per quanto più si sentiva preso ed agito da qualcosa di più che lui, di cui in fondo non sapeva nulla e al quale nell’attimo creativo faceva quasi da puro strumento (...). Si comprende allora che con l’affacciarsi del puro atteggiamento affermativo, di cui abbiamo detto, si determinò e non poté non determinarsi, una crisi intima di quell’arte, che aveva la sua base nello stato romantico–medianico della creatività. Né la crisi rimase tale; ne scaturì una soluzione precisa, costituita appunto dall’arte astratta. Un’arte antiromantica, antimediana, un’arte incentrata tutta nel senso secco e volitivo dell’Io, così possiamo definire l’arte astratta. (...) Nell’opera d’arte precedente, ciò che soprattutto contava, era un contenuto determinato, da rendere attraverso il mezzo espressivo. Invece nell’arte astratta si ha l’opposto: al centro, si ha l’espressione, e il resto diviene cosa subordinata al fatto dell’esprimere puro, cioè di un esprimere che ha lo scopo in se stesso. Ecco che vuol dire ‘formalismo’: il paradossale, per cui la forma diviene il contenuto, però si badi, non in senso virtuosistico, ma nel senso moderno, che i mezzi espressivi sono assunti in un valore affatto armonico, diremmo quasi algebrico: in un certo modo, essi non vogliono più dire nulla di concreto, e una specie di contrappunto, di pura sinfonizzazione e composizione di linee e colori, di parole ed immagini, di toni ed accordi che ha fine in se stessa, va a costituire la nuova opera d’arte²⁴.

Nello stesso testo si accenna – ed è per noi un rilievo particolarmente interessante – a quella che per Evola dovrebbe essere la strada artistica del dopo–Dada e di tutte quelle “forme estetiche di dissoluzione e di autoconsunzione”: “la natura nuda; le sue forze liberate da tutto il rivestimento di psicologia e di umanità depostovi sopra dall’arte passata”. “L’arte astratta è umana. La filosofia come potenza è umana. L’universo della fisica post–einsteiniana è il limite della più rarefatta intellettualità. L’uomo come azione pura non è più uomo. La parola d’ordine della *neue Sachlichkeit* e del surrealismo liquidano la religione dell’anima romantica (...). Chi conosce l’opera della Förster–Nietzsche, avrà rilevata certamente la nostra ripetuta parafrasi di una nota scritta da Nietzsche giovane al ritorno da un’ascensione durante un temporale. ‘Come sono belle, come sono pure – scriveva – queste libere forze non

²⁴ *Superamento del romanticismo*, ora in *Scritti sull’arte d’avanguardia*, cit., pp. 92–93.

ancora macchiate di spirito!’ Ora chi, con animo fermo, cerca di scoprire la fisionomia delle epoche nuove fra la nebbia ancor fitta, potrebbe forse riprendere questa frase nietzscheana, non dicendo però: ‘non ancora’, ma invece: ‘non più macchiate di spirito’ ”.²⁵ Scriveva a sua volta Tzara in *Manifesto Dada 1918*: “quel che c’è di divino in noi è il risveglio dell’azione antiumana”: come si sa, Evola considerava il manifesto redatto dal poeta rumeno “l’espressione dello stato più alto di purità, di coscienza e di proprietà dell’intimo e profondo Io, che mai si sia avuto dall’inizio dei tempi fino ad oggi”.

Concludendo possiamo tentare di raccogliere qualche elemento dalla ricerca fin qui svolta. Evola, agitato da un’inquietudine esistenziale e conoscitiva ardente, è stato l’esponente principale del dadaismo italiano, un intellettuale raffinato ed un artista di respiro europeo, in grado di dialogare con i maggiori esponenti delle avanguardie artistiche del suo tempo. Al ruolo di infaticabile movimentista della scena artistica e intellettuale romana, con contributi materiali e teorici di altissimo valore che solo di recente sono stati ‘riscoperti’ dalla critica, Evola affiancò l’attività speculativa che restituisce all’opera dell’artista la consapevolezza del suo valore filosofico e storico.

Come ulteriore riconoscimento all’attività svolta in tale ambito da Evola basti notare che uno dei più recenti contributi critici sul Dadaismo comparsi in un volume francese, al capitolo *Dada en Italie*, oltre a dedicare varie pagine alla sua opera, si apre proprio con queste parole destinate al Barone: “Afin d’affirmer son autonomie à l’intérieur d’une situation culturelle amplement dominée par le mouvement de Marinetti, le dadaïsme italien a été par exemple obligé de pousser plus loin la conscience théorique de lui-même. En effet, grâce à Evola, Dada devient en Italie l’objet d’une véritable réflexion philosophique.”²⁶

Nel periodo dadaista, in effetti, in Evola iniziano a mostrarsi, evidenti, i segni di incipienti interessi intrecciantisi tra loro: l’occultismo, la filosofia, l’esoterismo orientale.

²⁵ *Ibidem*, p. 100.

²⁶ G. Lista, *Dada libertin et libertaire*, Paris, L’insolite, 2005, p. 119.

D'altra parte, in Evola è chiaro che il significato filosofico del dadaismo coincide con quello storico, e col darsi, dunque, del nihilismo; tanto che, come sopra riportato, dell'esperienza estetica egli farà una categoria della Fenomenologia dell'individuo assoluto: essa prelude all'esperienza pura, reale dell'Io che si realizza nell'evo moderno.

Tra il 1918 e il 1921, Evola puntualizza e definisce il senso della differenza tra Futurismo e Dadaismo, vedendo in quest'ultimo l'espressione estrema della purezza raggiungibile dall'arte come 'luogo' in cui la forma diviene a se stessa il proprio stesso contenuto, dissolvendone la dipendenza dall'alterità. Dada sarà per Evola, in sede estetica, *l'unique solution du problème de la pureté et de la liberté spirituelle*.²⁷

Essa è virtualità immobile dell'"attività disinteressata" poggiante su di una libertà assoluta. La realtà oggettiva del mondo è qui negata, sia pure dolorosamente, e risolta nell'attività di un Io superiore all'Io empirico illusorio, da una pura coscienzialità da accostare alla nozione di Sé rinvenibile nel Buddismo o in Meister Eckart.

Anche se la temperie nihilista sembra ancora gravare in questa fase cruciale del percorso del nostro autore, in esso progressivamente inizia ad affermarsi, di fronte alla crisi spirituale del tempo e all'estinzione di senso del reale, il principio dell'Io quale unica realtà e valore.

In questa, che è pure vicenda mitica dell'Io, progressivamente va precisandosi, così, il "punto dell'individuale": l'Io – come valore fondato sull'emergere della *potenza* come significato primo: i legami, le categorie morali che l'uomo 'crea' cessano d'apparire allora come naturali o necessarie o 'culturalmente' condizionate, e rivelano d'un tratto la propria natura d'arbitrio, di *possibili* modi di essere della libertà.²⁸ Il *prius* non è la forma, ma l'informe della possibilità."²⁹

²⁷ Ivi, p. 128.

²⁸ "In *Teoria* la categoria è valore, è l'assoluta trasparenza a se stesso del punto individuale. Evola precisa che le categorie dell'Idealismo Magico non sono funzioni necessarie *apriori* del pensiero, ma sono espressioni di una potenza, sono le condizioni che l'Io per se stesso impone all'esperienza. Il *prius* non è la forma, ma l'informe della possibilità." Cfr. P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ar, 2000, p. 69.

²⁹ Esse sono "simboli contingenti di esperienze concrete, possibilità viventi dell'individuale. La determinazione delle categorie è la riflessione su di un certo ordine di atti possibili della libertà." Ivi. Di Vona sostiene che le categorie del mondo tradizionale determinate da Evola in *Rivolta*, dipenderebbero strettamente proprio da quelle esplicitate nei suoi libri di filosofia.

È Evola stesso a stilare il bilancio della sua esperienza artistica, come sempre dalle pagine del *Cammino del cinabro*: “In realtà il movimento a cui mi ero associato, tenendo Tristan Tzara in alta stima, doveva realizzare ben poco di ciò che io in esso avevo visto. Se rappresentò di certo il limite estremo e insuperato di tutte le correnti di avanguardia, tuttavia esso non si autoconsumò nell’esperienza di una effettiva ‘rottura di livello’ di là da ogni arte e di ogni consimile espressione. Al dadaismo fece seguito il surrealismo, il cui carattere, dal mio punto di visto, era regressivo, perché esso per un lato coltivò una specie di automatismo psichico gravitando verso gli stati subconsci e inconsci dell’essere, tanto da solidarizzare con la stessa psicanalisi (...). Quanto all’arte astratta, essa doveva finire in una convenzione e in una accademia.”³⁰ Dunque, il finale, drastico abbandono della pittura da parte di Evola è di una assoluta coerenza con le premesse dadaiste. “Evola si sente talmente protagonista del movimento Dada che inconsciamente prova, quattro anni prima, la stessa necessità che Marcel Duchamp sentì nel 1925, quando anche lui smise di creare le sue opere dada per dedicarsi al gioco degli scacchi.”³¹

³⁰ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano, Schweiller, pp. 24–25.

³¹ *Testimonianze su Julius Evola*, cit., p. 62.

Capitolo III

Un' *inquietudine classicizzata*.

Immagini del nihilismo nella cultura del Novecento

La cultura europea del Novecento ha profondamente avvertito il bisogno di rievocare i profili delle immagini classiche, sia pure, come nota Claudio Magris, con

questo oscuro desiderio di andare oltre la forma per penetrare nel caos. Dai racconti di Savinio agli interni del finale di *Odissea nello spazio* di Kubrick, il silenzioso decoro della stilizzazione classica è la porta che introduce nell'oceano dell'eterno e dell'informe: fra le strutture elleniche sembra inevitabilmente insinuarsi, per l'uomo del Novecento, l'ambigua sagoma del manichino; gli stessi dèi, per Lord Chandos, sono statue senza occhi. In un suo dialogo Bacone, ricorda Tarot, definisce la materia quale il dominio di Proteo, ossia della metamorfosi: dietro la sua incarnazione nel marmo ellenico la materia preme e incalza, per trasmutarsi in altre figure e in altri corpi. Attraverso questa forma classica vuole spingersi Lord Chandos, per ritrovare l'elemento preverbale, indeterminato.³²

In maniera analoga scrive, in una lunga e significativa pagina, Evola:

Vibrante e risuonante con la luce universale nella innocenza favolosa dell'Eden l'uomo era un beato e un immortale. In lui fioriva l' 'albero di vita' e lui stesso era questa vita luminosa. Ma ecco che sorge un nuovo inaudito tema: la volontà del dominio nella vita, il superamento dell'essere per il potere dell'essere e del non-essere, del Sì e del No. Tale l' "albero del bene e del male". Per esso l'uomo si strappa dall' "albero di vita", va di là da Dio. Momento del crollo di tutto un mondo nel lampeggiamento del valore supremo che schiude il regno di colui che – secondo un detto ermetico – è superiore agli stessi Dei in quanto con la natura immortale, a cui questi sono astretti, stringe nella sua potenza anche la natura mortale, con l'infinito anche il finito, con l'affermazione anche la negazione. Ma a questo atto l'uomo non fu sufficiente: lo prese un *terrore*, da cui fu travolto e spezzato. Come lampada sotto splendore troppo intenso – è detto in un testo kabbalistico – come circuito percosso da un potenziale troppo alto, le essenze si *incrinarono*, vennero meno (de-linquere). Ecco la "colpa" e la "caduta", ecco il *malum metaphysicum*. Allora, scatenate da questo terrore,

³² C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Milano, Einaudi, 1999, p. 43.

le potenze spirituali che dovevano essere serve immediatamente si precipitarono e ghiacciarono in forma di esistenze oggettive autonome, fatali. Sofferta, resa esterna e fuggente a sé stessa, la potenza si fece mondo fisico, l'identico altro, la libertà – l'apice vertiginoso che avrebbe *instaurata* la gloria di un vivere sopra-divino – si fece la contingenza e la follia indomabile dei fenomeni fra i quali l'uomo vaga, trepida e misera ombra a se stesso. Tale la maledizione scagliata dal Dio ucciso contro colui che fu incapace di assumerne l'eredità. *Apollo* sviluppa questo venir meno, questo delinquere alla potenza assoluta. Nella sua funzione elementare è la volontà che si scarica di se stessa e, esteriorandosi, non si vive più come volontà, sibbene come *occhio* e come *forma* – come visione rappresentazione conoscenza. È appunto il demiurgo del mondo oggettivo, *il fondamento della categoria dello spazio*. Lo spazio, come pura forma dell'“esser fuori”, come ciò onde le cose sono uccise alla volontà e vissute in forma di immagini e di visività, è l'*oggettivazione primordiale della paura*, della degenerazione della volontà: la visione di una cosa è la paura e la sofferenza per una cosa (...). Ma come l'occhio non ha coscienza di sé che in funzione a ciò che vede, così l'essere, reso oggettivo e esteriore a se stesso dalla funzione apollinea dello spazio, è essenzialmente *dipendente*, legato: è un “essere che si appoggia”, è un essere che trae da altro la propria conferma. Questo bisogno di appoggio genera la *categoria del limite*: la tangibilità, solidità, consistenza (*Dingheit*) delle cose materiali ne è l'incorporazione, quasi la *sincope* stessa della paura, che arresta e sospende l'essere insufficiente sull'orlo della voragine della potenza dionisiaca. La si può chiamare dunque il “fatto” di questa paura, di cui lo spavento è l'“atto”. – Come caso particolare del “limite” si ha la legge. Mentre colui che è da sé stesso non ha tema dell'infinito, del caos, dell'apeiron, ché anzi vi vive la sua più profonda natura di “ente fatto di libertà”, colui che de-linque ha orrore dell'infinito, fugge da esso e cerca nella legge, nella costanza delle sequenze, nel prevedibile e nell'ordinato un surrogato di quella certezza e di quel possesso a cui è decaduto. La scienza positiva e la morale sono prodotti tipici di questa direzione”.³³

Nella modernità la vita, scrive Nietzsche nel *Caso Wagner*, non dimora più nella totalità, in un Tutto organico e concluso: ciò determina la crisi del pensiero e dell'arte che non possono o non vogliono offrire un immagine unitaria del mondo. Infatti: “Solo la volontà di fissare un contenuto per l'eternità può generare l'arte, e lo stile è la manifestazione di questa volontà. Lo stile monumentale sta all'inizio di ogni arte.

³³ *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pp. 79–81.

Il bisogno di confessioni private non avrebbe mai suscitato la grande arte storica.”³⁴

Tale volontà si frantuma innanzi al *Moloch* della moderna *Zivilisation* che cancella il senso di ciò che è eterno o ne perverte la forma nel frammento e nel caso, nella dimensione misurabile del tempo dove cessa di risuonare il ritmo dei *Nomoi* non scritti degli dèi.³⁵ Sono, questi, indici distintivi di *décadence*.

Secondo Nietzsche infatti: “dove manca la volontà di potenza, interviene il decadimento. E affermo che questa volontà *manca* a tutti i valori dell’umanità più alti – affermo che, sotto le spoglie degli appellativi più sacri, imperano i valori distintivi di decadimento, i valori *nihilistici*.”³⁶

Ancora in *Umano troppo umano II* Nietzsche “si riferì al ‘grande stile’ nei termini di una vittoria del bello ‘sull’immane’. Pur comprendendo in sé il tripudio, la germinazione, la fioritura, lo sgorgamento, esso è infatti compostezza dorica, giusta misura, senso dell’unitario, evidenza della signorilità (...) è la sapienza che duella e vince sulle passioni, la bellezza che riempie il cielo e vi innalza chi ne partecipa.”³⁷

Ancora: “Il senso supremo di potenza e di sicurezza si manifesta in ciò che ha *grande stile*. La potenza, che non ha più bisogno di prove; che disdegna di piacere; che risponde con durezza; che non sente testimoni intorno a sé; che senza esserne consapevole vive del contrasto esistente contro di essa; che raccoglie in *se stessa* a guisa di fatalità, una legge tra leggi: *ciò* parla di sé in termini di grande stile.”³⁸

Scriva Claudio Magris: “*L’uomo senza qualità* si propone di rappresentare tutta la realtà nel suo mutevole divenire ed è perciò forse destinato a rimanere un frammento, privo di centro e conclusione, così come non ha centro l’anello che Clarisse, il personaggio femminile ricalcato sul modello di Nietzsche, si sfilava dal dito né ha un centro l’Azione Parallela, la trama principale del racconto che ruota intorno ad un

³⁴ Alfred Baeumler, *Estetica*, Padova, Ar, 1999, p.144; Francesco Ingravalle nella *Presentazione* al testo di Baeumler, afferma: “I grandi stili, però, sono tutti espressione dell’esistenza e della forza plastica dei popoli e delle razze che hanno un ideale di bellezza proprio; e nessuna forma artistica storica, che sia autentica, può sussistere indipendentemente da esso.” *Ibidem*, p. 12.

³⁵ Si confronti il seguente trattato pitagorico attribuito ad Archita, “Alle leggi dei malvagi e degli atei si oppongono le leggi non scritte degli dèi [...] occorre che la legge sia conforme alla natura.” Cfr. *Vocabolario greco della filosofia*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 143.

³⁶ F. Nietzsche, *L’anticristiano*, cit., p. 19.

³⁷ Cit. in A. K. Valerio, *L’economia del grande stile*, in *L’anticristiano*, cit., p. 156.

³⁸ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, “Scorrerie di un inattuale”, 11.

vuoto, che è dunque costruita sul niente (...). L'illimitata incompiutezza della vita si risolve, come scrive Nietzsche nel passo ripreso da Musil, in una 'anarchia di atomi', che sconvolge ogni gerarchia del reale e dello stesso discorso che dovrebbe dargli ordine: la parola si rende autonoma dalla frase, la frase si emancipa dalla pagina e ne oscura il senso, la pagina si affranca dal testo, l'intero non è più intero."³⁹

Eppure la filosofia occidentale, nata in Grecia nel VI secolo a.C., nasce come evocazione radicale del senso della verità, che è insieme un rivolgersi alla totalità delle cose, tanto che qualcuno ha fatto notare come prima dell'*evento* del darsi della filosofia greca non avrebbe potuto avere senso alcuno il semplice parlare di 'mondo', che è lo spazio aperto appunto dalla cosciente riflessione filosofica, dallo *speculum*.

Come rileva Emanuele Severino a proposito delle origini del pensiero occidentale, "Le cose che nascono non si trovano in una dimensione che si trovi al di là del Tutto (...). Le cose sono abitatrici del Tutto (...). Per i primi pensatori greci l'uno, da cui le differenze provengono, è la stessa identità del diverso, il *divenire* stesso delle cose è *messo in movimento non dal niente ma da una forza* – il divino – che, appunto, 'governa' tutte le cose."

Platone indicherà nella concezione socratica del *concetto* il senso autentico in cui deve essere operata la comprensione del Tutto: "Il Tutto si manifesta nel concetto, è oggetto della comprensione concettuale e, in quanto tale, non è qualcosa di semplicemente sentito o sensibile, ma è *concepito, pensato, intelligibile*."

Platone, sostiene Enrica Lisciana-Petrini, *doveva* espungere dalla Città la poesia mitologica poiché questa costituirebbe la rappresentazione di una concezione diametralmente opposta a quella ordinata nel concetto, e fondata sulla persuasione della irrimediabile ambiguità del reale che qui si presenta fosco, tragico e *dionisiaco*: un fondo impenetrabile entro cui tutto ruota perennemente e in cui tutto perennemente si dissolve, in una oscillazione irricomponibile fra essere e non essere.⁴⁰

³⁹ C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Torino, Einaudi, 1999, p. 4.

⁴⁰ Cfr. Enrica Lisciana-Petrini, *Il suono incrinato, musica e filosofia nel primo Novecento*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 3-17.

La storia della musica, anche solo a volersi limitare allo sviluppo dal canto gregoriano alla musica atonale, potrebbe essere letta in filigrana come questo movimento che accompagna il cammino dell'uomo occidentale, dal realismo dell'arte classica all'astrattismo, da Platone a Deleuze.

Ma frange cospicue della cultura europea di primo Novecento non si limitarono a constatare il decesso delle cosiddette grandi narrazioni e a statuire l'inevitabilità dello scacco di fronte al mondo, in una sospetta euforia da naufraghi. Il tentativo fu invece quello di *misurare* l'immisurabile, il *Nihil*, quasi riaffermando, tragicamente, la sentenza protagorea secondo cui l'uomo deve pur sempre essere la misura di tutte le cose – indicazione quanto mai labile, quando risultino indefinibili i termini stessi della sentenza e nulla sembra potersi più dire circa uomini e cose.

L'incertezza però può risvegliare i sensi sopiti e sollecitare lo spirito a nuove avventure: ecco, allora, che lo sguardo di nuovo si volge all'Origine, per ripensarla: il profilo del capitello dorico, il Partenone, il mito di Roma antica, divengono, riformulate nell'evo moderno, altrettante incisioni nell'immisurabile, geometrie di un brivido raggelato: fulgenti culminazioni di azione anti-umana, perciò stranianti e lontane come le scogliere di marmo jüngeriane stagliantisi sul Nulla, come le 'sculture' grafiche dei quadri di Max Klinger: "l'ammirabile freddezza e la dignità crudele del loro linguaggio non lascia spazio alla facile evocazione fantastica. Non Fantasia, ma *Imaginatio*. In Klinger la nettezza del contorno, la perfezione del segno è un dono della distanza. Il paesaggio apre il proprio interno soltanto a chi lo osserva da lontano."⁴¹

Esemplare esercizio di "*pathos* della distanza" è la pagina jüngeriana o il "quadrato", asettico saggio di Gottfried Benn del 1934, *Mondo dorico*, autentico manifesto del rinnovato mito dell'Ellade così come fu operante nella cultura tedesca ed europea dell'epoca. "I loro ideali sono allevamento selettivo ed eterna giovinezza, uguaglianza con gli dèi, grande volontà, fortissima fede aristocratica nella razza, cura

⁴¹ M. Cacciari, *Dallo Steinhof*, Milano, Adelphi, 1980, p. 161.

– al di là di se stessi – per tutta la stirpe”.⁴² Così Benn sintetizza la *Stimmung* dorica: “Dorico è il concetto greco di destino: la vita è tragica e pure resa serena dalla misura”⁴³ : quasi un dionisismo reso “cubico” nella “giusta proporzione” del gesto che decide ma che non recide, della parola ben calibrata che libera lo spirito senza perderlo, dello sguardo che scruta il cielo rimanendo “fedele alla terra”. Esso è il verbo che scroscia muto da cieli tellurici, che irrorà di vampa e gronda sulla lava ctonia – comprimendone l’estasi sulfurea in una catàbasi olimpica.

Nelle *Leggi*, Platone avverte: “Chi dunque affermi che criterio per giudicare la musica è il piacere, non lo approveremo, né ricercheremo come opera seria una simile musica, mentre ricercheremo quella musica la cui somiglianza consiste nell’imitazione della bellezza”, della bellezza che per Platone “coincide integralmente con l’*ordine* ideale che è la *verità* eterna del reale.” “In funzione, dunque, della conquista della virtù, il citarista e il suo allievo debbono servirsi della lira, grazie alla chiarezza del suono delle corde, facendo esattamente corrispondere i suoni della lira alle voci; se maestro ed allievo si esibiscono invece a creare diversità di suoni e (...) ogni specie di ritmiche variazioni, tutte queste licenze non servono ai ragazzi che debbono apprendere ciò che la musica ha di utile. In effetti cose fra di loro opposte sono fonte di confusione.”⁴⁴

Con ciò “è sancito il *trionfo della lira*. Un trionfo – come si capisce – dal significato più che altro simbolico. In quanto serve a delineare l’orizzonte concettuale nel quale d’ora in poi la musica viene inscritta, caratterizzato ormai dal primato della ragione e della parola (portatrici di un contenuto “non confuso”, “razionale”). L’arte ha come compito, quello di “rappresentare la visione del reale fondata appunto su un *ordine* logico–matematico cosmico, ossia su un Principio (Essere) eternamente conoscibile solo tramite parole e immagini ‘rette’, ossia univoche e non contraddittorie – che è la *verità*, nonché la sola, autentica bellezza, cui l’uomo può aspirare”⁴⁵.

⁴² Cfr. Gottfried Benn, *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992, p. 177; per approfondimenti si rimanda a Pietro Janni, *Per una storia dell’idea di Sparta nella cultura europea*, nel suo volume *La cultura di Sparta arcaica*, Roma, 1965.

⁴³ G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 193.

⁴⁴ Cfr. E. Lisciani Petrini, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ Ivi, p. 12.

Nella nostalgia di Platone per Sparta, nell'ammirazione per i suoi costumi, si palesa anche la nostalgia per le *origini* stesse del mondo ellenico e anche si comprendono le sue parole 'spartane' contro l'arte, "quelle parole incomprensibili sulle labbra del creatore dell'immagine del mondo più esasperatamente idealistica", dice Benn.

Infatti, con Platone, la musica dovrà limitarsi a produrre canti agli dèi e agli uomini eccellenti, gli *Aristoi*, dovrà essere sottoposta ai superiori interessi della comunità politica e dello Stato, e a questi dovrà piegarsi il "genio". È esattamente quanto Ortega y Gasset riconosce come contrassegno di ogni grande epoca artistica e con quanto Nietzsche intende con "grande stile". In Evola "grande stile" è sinonimo di impersonalità e superiore anonimà: in quanto l'essere personale non è se stesso ma *ha* se stesso, egli è persona, è *tipo*, forma perfetta, limite tra individuale e superindividuale.⁴⁶

E "l'accennato convertirsi, paradossale in apparenza, dell'essere personali e dell'essere impersonali, si palesa nel fatto che esiste davvero una grandezza della personalità laddove è visibile l'opera piuttosto che l'autore, l'oggettivo più che il soggettivo, dove nel campo dell'umano si rivela qualcosa di quella nudità, di quella purezza, che è propria alle grandi forze della natura: nella storia, nell'arte, nella politica, nell'ascesi, in tutti i gradi dell'esistenza. Si è potuto parlare di una 'civiltà degli eroi anonimi'; ma lo stile dell'anonimà si realizzò anche nel dominio speculativo quando si ritenne ovvio che ciò che viene pensato secondo verità non può essere contrassegnato dal nome di un individuo."⁴⁷ In altri termini, si tratterebbe del rifiuto della "trattazione *soggettivo-psicologica* del problema estetico. Nella scuola di Leibniz il concetto della monade, in quanto forza rappresentativa, permette il passaggio al soggetto (...). Per sua intima necessità, in Germania l'estetica del XVIII secolo conduce quindi non ad una teoria dell'arte, ma ad una teoria della capacità di creazione estetica, cioè alla dottrina del genio. Quanto mai profonda è

⁴⁶ Cfr. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano, 1961, p. 100.

⁴⁷ Ivi, p. 101.

l'influenza della *Critica del giudizio* di Kant, con la sua definizione del genio: *Il genio è il talento (dono della natura) che dà la regola all'arte*".⁴⁸

E se la morfologia delle civiltà, prosegue Benn, ci avverte del fiorire di culti estatici presso popoli primitivi e fin nel cuore dell'Ellade, senza "che mai ne sorgesse arte"⁴⁹, allora però "fra ebbrezza e arte deve porsi Sparta, Apollo, la grande forza capace di selezione e formazione."

Ora, qualora si consideri la greicità secondo criteri antropologici e non già da punti di vista morali o di filosofia della storia, allora "vediamo da un lato il potere e accanto ad esso l'altra esplosiva espressione del popolo greco: l'arte. In che rapporto stanno tra di loro, quali erano le loro relazioni? (...) La cosa si può forse esprimere così: lo Stato, il potere, purifica l'individuo, filtra la sua sensibilità nervosa, lo rende cubico, gli procura una superficie, lo rende capace di arte." Anche per Benn, come per Evola, l'arte è autonoma e non esprime che se stessa⁵⁰: "Il tempio dorico non esprime nulla, appunto, non è comprensibile, e la colonna non è naturale; non accolgono in sé una concreta volontà politica o culturale, non sono né possono essere paralleli a nulla, ma l'insieme è uno *stile*, cioè, visto dall'interno, è un certo senso dello spazio, un certo panico spaziale, e, visto dall'esterno, sono determinate impostazioni e princìpi per rappresentarlo, esprimerlo, cioè per evocarlo."⁵¹

Per Benn, così come per Evola, l'arte dai suoi albori è un movimento di reazione innaturale contro "la pura geologia e vegetazione", è atto creativo che tende a divenire *stile* ed *espressione*, è "la vittoria sul nudo dato di fatto e sui rapporti reali di carattere materiale, la conciliazione e la fusione della frammentarietà."

⁴⁸ Cfr. Alfred Baeumler, *Estetica*, cit. p. 128.

⁴⁹ G. Benn, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁰ "Tutte le grandi epoche artistiche hanno evitato che l'opera abbia nell'umano il suo centro di gravità. E' questo imperativo di assoluto realismo che ha dominato la sensibilità del secolo scorso significa precisamente una mostruosità senza esempio nell'evoluzione artistica. Da cui risulta che la nuova ispirazione, apparentemente così stravagante ritorna a ripercorrere, meno in un punto, il cammino reale dell'arte. Perché questa via si chiama 'volontà' di stile". Ebbene, dunque: stilizzare vuol dire deformare il reale, 'disrealizzarlo'. Stilizzare implica disumanizzazione.(...). *Il realismo, in cambio, invitando l'artista a seguire docilmente le forme delle cose, lo invita a non avere stile.*" Cfr. José Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, Roma, Luca Sossella editore, 2005, p. 38, corsivo nostro.

⁵¹ G. Benn, *op. cit.*, p. 205.

Ma ciò potette accadere in Grecia in quanto lo spirito dorico inserì nello Stato, “sotto la protezione della sua forza militare, la pratica artistica greca”⁵².

“Solo come fenomeno estetico mondo ed esistenza sono eternamente giustificati”, sentenza Nietzsche, ma il mondo dorico della forma, dominato dalla figura di Apollo – dio della lira ma pure dell’arco, e più imparentato a Dioniso di quanto usualmente si pensi,⁵³ trae volontariamente alla luce dall’abisso irraffigurabile, innominabile, immisurabile della potenza dionisiaca, i nomi delle cose, la loro misura e destinazione, e, “fissandole”, le *de*-limita in un percorso a ritroso che va dall’*horror vacui* e dal *de*-linquere all’atto di libertà – alla forma e alla presenza a sè: “Fissare sempre di nuovo i confini e sorvegliarli, questo è certo uno dei misteri della potenza”. “Custodi dell’orizzonte” – in quel ‘mondo’ – sono poeti e musicisti, filosofi e guerrieri, mediatori tra i campi di battaglia di Maratona e Salamina e l’*invenzione* del Partenone, distanti dal mondo – *moderno*, direbbe Evola – della decadenza greca che origina con Euripide, con la sua “psicologizzazione” della tragedia, che corrompe il mito arcaico con la dialettica e con il suo esame quasi psicologico del vero: “La verità deve essere sottoposta a esame, è un insieme di strumenti per il progresso. Lo stile è superiore alla verità, reca in sé la prova dell’esistenza.”

⁵² *Ibidem*, p. 203.

⁵³ Cfr. G. Colli, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 2001.

Capitolo IV

Verso una nuova oggettività

Siamo in grado a questo punto di cogliere come fossero ben delineati, già prima la pubblicazione di *Rivolta contro il mondo moderno*, i temi fondamentali ispiranti l'opera di Evola, temi che ritroveremo affrontati, in *Cavalcare la tigre*, in termini sorprendentemente simili a quelli contenuti nel già richiamato saggio del '31, *Superamento del romanticismo*:

Chi sa andare oltre le certezze che ancora danno un qualche sostegno alla vita più esteriore, non può non avvertire, oggi, il senso di una crisi profonda che non investe questa o quella realtà particolare, ma il nucleo complessivo di tutta la cultura europea (...). L'orgoglioso ottimismo, per cui l'Occidente dell'anteguerra aveva creduto nei miti di un progresso indefinito ed aveva santificata la sua conquista materiale del mondo, sta capovolgendosi in una sensazione del tutto opposta: sensazione che, presso ad uno stato generale di agitazione, di insoddisfazione e di squilibrio, dà luogo ad una ben diversa visione della storia: a quella cui Oswald Spengler, nel suo noto *Untergang des Abendlandes* ha dato una espressione così caratteristica (...). Senonchè spesso nulla somiglia così da presso ad una rovina, quanto alcune case in via di farsi. I brividi dell'agonia sono analoghi a quelli delle resurrezioni, e i bagliori di certi crepuscoli, a quelli delle aurore. La fine di un mondo – se anche di fine deve parlarsi – non può forse essere intrecciata al principio di un nuovo mondo? E tutto ciò che dal punto di vista del passato sembra avere carattere soltanto negativo, non celerebbe per caso anche lampeggiamenti di significati nuovi, di spiriti nuovi, di azioni nuove? Appunto di questo noi vogliamo occuparci. Una era, certo, si chiude: è l'era romantica, l'era – come diremo – 'umana'. Qualcosa di diverso, di antitetico, irrompe distruttivamente e creativamente qua e là, come superamento di quell'era. Esisteranno uomini che sappiano cogliere tali anticipazioni, e *volarle*, attuarle sino ad una forma decisa e allo spirito consapevole di una nuova cultura universale?⁵⁴

Una nuova era, secondo Evola, irrompe dunque “distruttivamente e creativamente”, travolgendo le vecchie fedi e i vecchi valori e lasciando un immenso vuoto e un deserto di macerie dietro di sé. In questo spazio desertico e rarefatto può vivere ed

⁵⁴ J. Evola, *Superamento del romanticismo*, cit., p. 65.

affermarsi solo un particolare *tipo* le cui caratteristiche superano quelle volgarizzate dalla cultura umanistica e si radicano in una dimensione di trascendenza in cui volontà e libertà dell'uomo coincidano nella nuda affermazione di un "senso assoluto del vivere": "In questo mondo ritornato 'puro' e soltanto se stesso, egli resta in piedi 'vincitore di Dio e del nulla'. Il problema del senso della vita così è risolto con la statuizione, che la vita è e può essere valore a se stessa."⁵⁵ Lo stile è superiore alla verità.

"Sono proprio le forze che a suo tempo furono messe in opera contro la precedente civiltà tradizionale europea a ritorcersi contro coloro che le avevano evocate, scalzandoli a loro volta e portando più oltre, verso una fase ulteriore più spinta, il processo generale di sgretolamento."⁵⁶ Per Evola si tratta di un processo necessario ed irreversibile: "Una soluzione è senz'altro da scartare: quella di chi volesse appoggiarsi a quanto sopravvive del mondo borghese, difenderlo e servirsene come base contro le correnti più spinte della dissoluzione e del sovvertimento (...). Le trasformazioni già avvenute sono troppo profonde per essere reversibili. Le forze passate allo stato libero, o in via di passare allo stato libero, non sono tali da poter venire ricondotte entro le strutture del mondo di ieri."⁵⁷

La situazione descritta da questo processo, che per Evola è il processo stesso del nihilismo, pone nuovi interrogativi e inaugura inediti problemi nel campo del pensiero: crollato il fondamento "esterno" – e la morale eteronoma – sarà possibile o auspicabile edificarne uno "interno"? Non condurrà questo processo verso la statuizione del solipsismo e dunque verso la riaffermazione dello di un nihilismo forse ancor più inquietante? E soprattutto, come si concilierebbe poi, questo solipsismo, con la "trascendente normatività" affermata dalla Tradizione?

In secondo luogo, sarebbe possibile – o soltanto pragmaticamente utile? – riuscire a individuare la natura di queste "forze" che, nel dispiegarsi del processo di dissoluzione nihilista, sarebbero passate "allo stato libero"? Si tratta di forze

⁵⁵ J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 44.

⁵⁶ Ivi, p. 21.

⁵⁷ Ivi, pp. 21-22.

meramente storiche o dipendono anche esse da un piano “metafisico”? Se l’appoggio che la Tradizione avrebbe offerto all’uomo si ritrae oggi da tutte quelle strutture regolari, e un tempo riconosciute presenti in ogni civiltà, lasciando intatti solo gusci vuoti, quali saranno gli orientamenti per quegli uomini che non sentono di appartenere interiormente alla società moderna?

In *Cavalcare la tigre* il “ritorno”, per dir così, di Evola alla problematica dell’Io si presenta come motivata dalle speciali condizioni oggettive dei tempi – L’Io può e *deve*, “morto” Dio, fruirsi come realtà e libertà – ma questa libertà non potrà essere *assoluta*: il passaggio di Evola dalla fase speculativa a quella della dottrina tradizionale muta radicalmente il senso che egli andava attribuendo all’Io, declinato nella forma dell’uomo come potenza.

Già per il solo fatto che egli aderisce, forse *oborto collo*, ad un dato posto dalla dottrina ciclica del tempo – vale a dire: riconosce la necessità storica imposta dal ciclo cosmico – la libertà, di cui l’individuo “differenziato” può disporre, riconosce una superiore normatività: Evola sostituirà, infatti, al termine *individuo* quello di *persona assoluta*, in essa agglutinandovi sia il lato fenomenico contingente e condizionato dell’Esserci, sia l’esigenza in atto dell’Io – come assoluta liberazione e attività noumenica.

Vedremo che l’individuo “differenziato” evoliano si presenterà innanzitutto come *persona* nel senso etimologico e precristiano di tale espressione, vale a dire come “maschera”: si sarebbe tentati di pensare che l’etimologia stessa del termine, da Evola più volte richiamata, voglia di fatto ricordare la relatività – eppure: l’*inevitabilità* – di un giuoco delle parti all’interno di un grande giuoco cosmico, in cui l’identità personale, con i relativi attributi, non rappresenti altro che il simbolo di un’equazione di cui inizialmente sfuggono il senso e il valore, ma di cui non può essere elusa la risoluzione, una volta mostratasi la problematicità, inquietante, della propria “situazione”.

Abbiamo anticipato alcuni temi di *Cavalcare la tigre* di particolare risonanza col tema del nihilismo perché ci sembra evidente che lo stesso Evola li avesse già

intravisti e affrontati nel denso saggio del 1931, il quale rappresenta un'acuta meditazione sull'arte che diviene interpretazione filosofica del proprio tempo e riflessione metafisica sull'origine e il destino dell'uomo.

A tal proposito indicheremo altri elementi che, già presenti nella riflessione degli anni Trenta, ricompariranno nuovamente nell'opera del 1961, e precisamente i riferimenti a quei precisi indirizzi estetici – ancora una volta di provenienza germanica – cui Evola guarda come “simboli” della genuina attitudine esistenziale richiesta da coloro i quali intendessero assumere in via *attiva* il nihilismo, e perciò improntrati, secondo la medesima prospettiva che fu di Ernst Jünger, a quel “realismo eroico” che celebra nella sobrietà, e nel senso ritrovato di una nuova, gelida oggettività, il *pathos* di una distanza tra Sé e mondo che riaffermi la trascendenza del primo termine rispetto al secondo: un attingimento che lo stesso Evola definisce “sacrificale”, lucido e disincantato, stigma di un itinerarium *mentis in deum* post-nihilistico.

Quasi come se stesse componendo la trama di una saga, Evola disegna contorni mitici intorno all'avventura dell'uomo della modernità, intrecciando speculazione filosofica e invettiva politica, meditazione storica ed ermeneutica mitica, caricando di forza magica lo strale anticristiano e antiborghese così come il carne celebrante l'epos del Graal, in un intarsio in cui motivi antichi e contemporanei s'inseguono e prendono forma in un caleidoscopio d'immagini che divengono sempre più nitide, rivelando infine, all'osservatore, la sua precisa collocazione rispetto ai fenomeni osservati.

Vibrante l'assonanza di vari temi dell'Evola degli anni Trenta con quelli che Ernst Jünger, concepiva nel medesimo torno di tempo: il superamento dell'idealismo e della pseudorivolta romantica – entrambi espressioni dell'alienazione dell'Io e di stupefazione nei meandri dolciastri dell'evasione onirica – si compie in un ritorno mediato, in virtù della sfida mortale comportata dalla tecnica, ad un nuovo realismo – che, allora, sarà detto, appunto, eroico, o *magico*: la direzione indicata è quella verso una nuova era classica e verso *un classicismo dell'azione e del dominio*.⁵⁸ In questa

⁵⁸ È questa – osserva Evola – la ragione per cui la vita di guerra deve stendersi alle fasi di vita in cui la guerra guerreggiata non si combatte sul campo: in un mondo totalmente meccanizzato e attivato dalla tecnica, è inevitabile la mobilitazione totale: un impegno totale della vita, un “*realismo eroico*”. A questo punto, Evola annuncia il suo primo e fondamentale criterio interpretativo, tratto dal pensiero stesso di Jünger e adottato nella lettura critica dell'*Arbeiter*. Egli

fase, Evola, forte del guadagno teoretico conquistato, ma soprattutto grazie all'orientamento sempre più deciso verso le dottrine della tradizione iniziatica occidentale ed orientale – è di quegli anni la sua traduzione di una versione del *Tao teking* di Lao Tse – avvertirà l'esigenza di riaffermare nuovamente un "contenuto" dopo la negazione totale della forma rivendicata in "Arte Astratta" avvicinandosi, di conseguenza, all'intuizione del mondo della Tradizione.

Interessante risultano alcuni rilievi del filosofo in un articolo in cui recensisce l'opera del noto poeta e teosofo Arturo Onofri, amico e collaboratore di Evola sotto lo pseudonimo di "Oso" nella rivista di scienze iniziatiche da questi diretta,

Liquidando laconicamente i miti, cari alla critica moderna, di una poesia "che comincia e finisce in se stessa", quale "creazione" o "fantasia", o trasposizione " lirica" e "intuitiva" di sensazioni, impressioni o passioni di carattere "umano", Evola indica il punto essenziale di essa "là dove dalla ganga dei semplici lirismi, si liberano illuminativamente brividi di sensazioni *oggettive*, soprannaturali e irriducibili a meri 'parti poetici' ".

Richiamandosi al valore dalla *Parola* presente in differenti tradizioni sacre, Evola, alludendo all'opera di Onofri, precisa che "L'elemento 'immagine' e l'elemento 'ritmo' di cui si sostanzia la poesia, avendo relazione con ciò che noi chiamiamo 'stato sottile' della coscienza, in effetti fa sì che essa abbia allo stato virtuale certe possibilità, e che le altre arti non posseggono allo stesso grado (...). Vi è un'arte sottile di associare certe parole che secondo il loro significato solito tratto da esperienze sensibili nessuno penserebbe di mettere insieme. Chi, invece di sconcertarsi, affronti attivamente tali associazioni, può essere portato a delle intuizioni, che hanno già un certo carattere illuminativo – appunto perché con ciò la mente è stata costretta ad un atto libero da quanto le viene dalla sensibilità".

Queste sono "rare, miracolose culminazioni", in esse balugina il riferimento ad uno stato più profondo, "che 'tocca' l'elemento minerale o saturnio, vera sede dell' 'Oro',

vede nell'idea jüngeriana di *Mobilmachung* "la genesi ideale de *L'Operaio* e il senso ultimo dell'ordine di idee in esso svolto". Cfr. Quirino Principe, *op. cit.*, pp. 29–30.

cioè della nuda potenza cosmica virile, la quale nell'uomo appare e agisce come 'Io'".

La poesia di Onofri è allora "da dirsi essenzialmente *contenutistica*: non si tratta di semplici alchimie verbali (Mallarmé, Apollinaire, Tzara), ma, ripetiamolo, vi sono precisi riferimenti ad esperienze spirituali oggettive, che a tutti coloro che realizzano date condizioni, si presentano in egual modo".⁵⁹ Qui Evola non abiura neppure una riga di quanto guadagnato speculativamente, tanto che l'"oggettività" cui fa riferimento non è quella presentata dalla natura ordinariamente percepita – e deliberatamente intesa, dallo spirito ingenuo, quale unica e vera realtà: essa riguarda essenzialmente determinati stati dello spirito sperimentabili e comunicabili *oggettivamente*, attraverso la pratica di specifici insegnamenti iniziatici; anzi, già qui trapelano i nessi che egli intuisce tra filosofia e insegnamenti tradizionali, e che tenterà di sviluppare, con esiti senza dubbio problematici, nel saggio del 1925 sui Tantra, sul quale ora ci concentriamo.

⁵⁹ In *Esoterismo e poesia*, cit., p. 44.

Parte III

Persona e nihilismo

Capitolo I

Una via di luce nel *Kâli-juga*

L'uomo come potenza segna, nelle intenzioni dell'Autore, l'abbandono definitivo della filosofia e dei suoi metodi conoscitivi puramente discorsivi ed il passaggio all'azione realizzativa in chiave anche magico-teurgica, vale a dire alla vera e propria operatività iniziatica – in questo nuovo passaggio trovando materiale e coerente rispondenza il motto di Lagneau che Evola scelse come epigrafe ai suoi *Saggi sull'idealismo magico* del '25: “*La philosophie, c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans*”.

In questo saggio – quasi interamente modificato, e intitolato *Lo Yoga della potenza*, nella versione pubblicata nel 1949 – muovendo dalla centralità dell'Io inteso come Individuo assoluto Evola, in un rinnovato e ammirevole sforzo di sintesi, tenterà di mostrare l'affinità esistente tra le esigenze poste dall'idealismo – il conoscere quale *attività* dell'Io – e la pratica ispirata alla dottrina dello yoga tantrico, in cui è posta prioritariamente l'esigenza “esistenziale” di farsi sufficiente a questa attività, riconoscendo nel *concreto* soggetto empirico, il *centro* di questo potere che l'idealismo trasferiva ad un immaginario Soggetto trascendentale.

“Vedendo nella forza l'essenza di ogni realtà, i Tantra rigettano i metodi puramente intellettuali, conoscitivi e devozionali propri ad altre scuole, tendono ad incentrarsi

nel principio più profondo, partendo dal quale vogliono dominare sia la vita che la realtà fisica”.¹

Alain Daniélou, musicologo e profondo conoscitore e divulgatore delle tradizioni sacre orientali, chiarisce il senso ultimo dell’adesione evoliana al Tantrismo confermando, peraltro, la giustezza dell’interpretazione di questo lasciataci da Evola: “Dal punto di vista del principio creatore, il mondo può essere considerato illusorio, una specie di ectoplasma energetico che può riassorbirsi nel proprio principio (...). In questo senso l’universo è chiamato *Maya*, illusione o apparenza. Tuttavia, “non è così dal punto di vista di ogni coscienza finita, epperò anche dell’uomo comune, per il quale esso è un’indiscutibile realtà da cui in nessun modo può prescindere. L’uomo fa parte della creazione. Egli non esiste sotto alcun aspetto, fisico, mentale, spirituale, al di fuori di essa². La Maya, materia prima dell’Universo, è quindi considerata, dal punto di vista umano, come reale ed eterna. È effimera solo dal punto di vista di Siva (...). Lo Sivaismo raccomanda l’esperienza piuttosto che le speculazioni intellettuali.”³

Il sistema tantrico risponde, dunque, alle esigenze di Evola per diverse e motivate ragioni che richiameremo brevemente in seguito, quando esse, temperate nel freddo lucore dello sguardo apollineo della “persona assoluta”, si mostreranno ancor vivide nel saggio sul nihilismo del ’61.⁴ A titolo di pura suggestione si potrebbe qui notare quali profonde consonanze Evola avverta tra la figura del dio induista Shiva e quella di Dioniso, tanto che in *Cavalcare la tigre* si dice, riferendosi a Nietzsche: “Invero, nulla di nuovo annuncia Zarathustra quando dice: ‘Ogni divenire mi apparve come

¹ *L’uomo come potenza*, Atanor, Roma, 1926, p. 43.

² Cfr. Evola, *Lo yoga della potenza*, Bocca, Torino, 1949, p. 31.

³ Cfr. A. Daniélou, *Siva e Dioniso*, Roma, Ubaldini, 1980, pp. 127–128.

⁴ “La convergenza di interessi tra evolismo e massonismo o, per meglio dire, tra l’esigenza evoliana di un insegnamento ‘forte’ e le conoscenze più o meno autentiche e valide veicolate all’interno del variegato mondo delle massonerie mistiche e di frangia e delle conventicole esoteriche che con esse si intrecciano, orientò malauguratamente Evola verso le dottrine professate e praticate dal mago inglese Aleister Crowley in seno all’O.T.O. (*Ordo Templis Orientis*). Tale Ordine, rilevato dal Crowley ma fondato dall’austriaco Carl Kellner e dal tedesco Theodor Reuss, si presentava come una vera e propria ‘accademia massonica’ in quanto, secondo Reuss, ‘possedeva la chiave che apre tutti i segreti massonici ed ermetici: Evola si interessò ai segreti dell’O.T.O. pensando di trovarvi il corrispettivo occidentale delle metodiche del Tantrismo che tanto lo attraevano (...). Evola non fece mai mistero del suo apprezzamento nei confronti del tenebroso ed ingombrante mago britannico: nel dopoguerra volle infatti inserire la traduzione di alcuni capitoli del suo *Liber Aleph, The Book of the Wisdom or Folly* nel 3° volume della *Introduzione alla magia quale scienza dell’Io*”. Cfr. P. Fenili, *op. cit.*, p. 25, nota 94.

danza divina e divino capriccio, e il mondo libero ritorna a se stesso': è la stessa idea che l'induismo racchiude nel simbolo ben noto della danza e del giuoco del dio nudo, di Shiva".⁵

Accogliendo lo stesso tipo di critica che Nietzsche mosse contro la sua epoca, la quale intese il mondo greco secondo un modello quasi virtuoso e pacificatorio, escludendone l'elemento terrifico dionisiaco, Evola, riferendosi alle origini arcaiche delle civiltà, vi riconosce, centrale, la presenza di ciò che Rudolf Otto definiva "Numinoso", e che è la sensazione primordiale del divino come anima abissale di tutte le cose e di tutti gli esseri.⁶

L'esperienza del Numinoso o del Sacro è avvertita, come rileva a proposito la Valento, come un *mysterium tremendum*: l'uomo religioso scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura e che viene esperito con meraviglia allibita. "A questo stadio di libera immanenza, spaventevole e beata ad un tempo, subentra il mondo umano, subentra la riflessione e la conoscenza riflessa, il bene e il male, il vero e il falso (...). Rispetto allo stato primitivo fatto di forza pura, senza attenuazioni e senza traduzioni, tutto ciò rappresenta uno stato di irrealtà e di spettralità: quasi un esser tagliati fuori dall'essere. Ma per tali caratteri esso ci dice di una distinzione avvenuta, di quella separazione dalla quale può sorgere una coscienza di individuo, il senso solare e sufficiente di chi può dire superbamente a se stesso: *Io*."⁷

Il movimento di pensiero è qui il medesimo che incontrammo a proposito della riflessione sull'arte, e delinea una struttura fondamentale e costante del pensare evoliano: si tratta in sostanza del prendere atto della fuoriuscita dall'essere, della tragica *ex-sistentia* – epperò questo riconoscimento non deve poter atterrire: il movimento apparentemente alienante deve consentire un "avvicinamento", deve propiziare un pensare che si erga, proprio nel distanziarsi dalla pienezza dell'essere, nell'individualizzarsi dell'universale, e che risorga come senso sufficiente e "solare" dell'io – nella perfezione dell'*ultima solitudo*.

⁵ J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., p. 58. Sulla corrispondenza tra le due divinità, cfr. pure Alain Daniélou, *Siva e Dioniso*, cit., 1980.

⁶ Cfr. W. F. Otto, *Il mito*, Il melangolo, Genova, 2000.

⁷ Valento, *op. cit.*, p. 130.

Si potrebbe dire a questo punto che Evola non pensi il Nihilismo come un fatto dipendente da una congiuntura storica sfavorevole da superarsi mediante formule politiche o sociali, frettolose conversioni ad una qualche forma di spiritualità d'accatto o tramite vigorosi "scontri di civiltà": esso è inserito piuttosto in una sorta di destino dell'Essere, in una vicenda dagli esiti sempre incerti che non lede in assoluto la possibilità, per l'uomo che vi si trova coinvolto, di condurre la sua avventura sottraendosi all'esito annihilante.

A fronte dei tanti aspetti problematici insiti nel nihilismo, Evola, pur da posizioni "reazionarie", invita innanzitutto, e sistematicamente, a considerarne quelli positivi e creativi: in quanto estrema misura del pericoloso, il nihilismo apre innegabilmente ad uno spazio libero, nudo, deserto – dove incontrare se stessi come simulacro ma pure come potenza di manifestazione immane di una realtà trascendente l'individualità empirica.

Questo deserto dovette rivelare una sua cruda grazia "minerale", inorganica, nei termini di una *ultima solitudo*, radura abissale e vetta ove nulla è che non sia *Io*.

Che questa liberazione possa apparire sconcertante, addirittura apparire condanna ad una libertà terribile, ingiustificata, non desiderabile e subita come punizione o afflizione – come accade, per esempio, secondo Evola, in Sartre: tale è la cifra che schiude all'*incipit* della decisione, e in ciò risiede il vero pericolo.

Un rischio è che taluni possano non riconoscere in questo ni-ente l'essenza della propria stessa "identità", che semplicemente è *libertà* e vuoto: *ultima solitudo* che non è *nihil* ma, solo, *ni-ente*, nessun ente; e allora naufragare nell'angoscia di una *ex-sistentia* ove la deiezione appaia priva della luce dell'Origine e senza sbocchi.

Questo, come sappiamo, è la rotta incrociata da tanta letteratura europea del secolo scorso e che ritroviamo paradigmaticamente esemplificata nei romanzi di Kafka, Camus, Ibsen (ma pure rarefatte nelle liturgie apocalittiche e allucinate di un Kubin e di un Meyrink, o nei gelidi referti letterari del "secondo" Jünger) dove, in una prosaicità irrealistica, enigmatica e irrazionale, si consumano vite di personaggi senza nome che non volgono neppure verso un finale tragico, come presso i Romantici o

financo come presso certune memorabili figure dei “giovani nihilisti” ritratte da Dostoevskij: figuri lividi e scarni eppure scossi da febbri vigorose e vaticinanti; con lo sguardo fanatico affisso a muri bianchi di sordide topaie – ultima eco, tali pose, forse sì di assurda sfida, ma di sfida che conosce tormenti da *cupio dissolvi*, che nel turpe festino di una mesta sorte sa celebrare il rito della propria disfatta e del proprio misfatto.

Mostrano, costoro, ossessi tra febbri e fiamme, in ultimo selvaggio rantolo se non altro la *propria* negatività, la *propria* insufficienza, prima pedantesca e rettoricamente rinfacciata al sistema economico o alla morale o alla religione: tali intime vicissitudini non sfioreranno neppure i posterì di questi dèmoni (soprattutto quelli nati all’ombra delle contestazioni “assistite” e del pensiero politicamente corretto di tempi davvero agghiaccianti, allorché, morto dio, sarà morto anche il diavolo).

Evola, fedele alla sua mefistofelica fama, sembra accettare di buon grado la “prova” adombrata in quell’abisso, che a lui dovette rivelargli un baratro di grandezza in luce e tenebra. Solo, da quello spazio celato e assoluto, lunare, egli non sferra anatema alcuno all’indirizzo del “più inquietante degli ospiti”: sembra dare talvolta l’impressione di accoglierlo beffardo, come ospite gradito.

Evola lo intende innanzitutto come il simbolo di una lontana lotta spirituale–cosmica di cui noi avvertiamo un’eco recondita, un monito fuggente che serba, per l’individuo esistente, il valore di una prova il cui esito potrebbe tanto essere distruttivo quanto salvifico e che, una volta raccolto, appare comunque inevitabile. Ernst Jünger, in *Oltre la linea*, descrive la medesima sensazione: “La via che non dà garanzie di sicurezza né dall’interno né dall’esterno: questa è la nostra. Poeti e filosofi l’hanno descritta con maggior precisione e consapevolezza ad ogni nuovo passo. È la via sulla quale si profilano sempre più chiare e gigantesche catastrofi.”⁸

⁸ Cfr. E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989, p. 94. Così sembra risuonare tale l’arcano nei versi di una poetessa mitteleuropea contemporanea: “Negli alberi non posso più vedere gli alberi. / I rami non hanno le foglie, che offrono al vento. / I frutti sono dolci, ma senza amore. Non riescono nemmeno a saziare. / Che avverrà mai? (...). Di notte sui monti arderanno i fuochi / devo dunque rimettermi in cammino, riaccostarmi a tutto? / In nessuna via riesco più a vedere una via.” Ingeborg Bachmann, *Estraneità* (1948), in *Poesie*, Parma, Guanda, 2006.

Su un altro piano, il processo che nella storia filosofica dell'Occidente si manifesta come "nihilismo", secondo Evola non è altro che il prodotto di forze che avevano già ingenerato il decadimento del mondo della Tradizione e decretato, anche sul piano politico, la fine dell'Europa.

Queste stesse forze distruttive, una volta in moto, debbono potersi scaricare completamente, a parere di Evola, compiere la propria nemesis senza trovare alcun argine, alcun *katékon*: esse devono essere libere di spingere la dissoluzione verso uno stadio talmente avanzato da giungere ad un compimento e, ritorcendosi fatalmente contro se stesse, esaurire il proprio conàto distruttivo.⁹

È ancora una volta evidente la matrice tradizionale classica, greco-romana, della metafisica evoliana della storia modellata sul fondamento della dottrina delle quattro età, in ognuna delle quali si manifesterebbe il fondamento intranseunte secondo modalità differenziate di partecipazione al sacro, ed ognuna delle quali improntata da un preciso *ethos*.

Queste vengono scandite, secondo la classificazione tradizionale, nelle età dell'Oro, dell'Argento, del Bronzo, del Ferro, corrispondenti a Satyâ-yuga, Tretâ-yuga, Dvâpara-yuga e Kâli-yuga: medesimo l'ordine nella ripartizione tradizionale induista, orientato secondo il medesimo schema discendente. *Kâli-juga*, l'Eone della dea Kâli, quello attuale, significa l'*Età oscura* e, similmente all'età del ferro di Esiodo, presenta gli stessi tratti inferi.¹⁰

La dottrina ciclica del tempo e la sua metafisica della storia, condizionante – o condizionata? – (dal)la libertà dell'Io, se pure delinea la possibilità di una palingenesi individuale e cosmica, non appare mai però, in Evola, come una panacea universale

⁹ La nozione di *katékon* era il concetto essenziale che secondo Carl Schmitt era alla base dell'Impero cristiano. "Impero" significa qui il potere storico che riesce a trattenere l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi capitolo secondo (...). La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'Impero cristiano dei Re germanici." Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 43-44; Cfr. anche René Guenon, *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano, Luni editrice, 1995, pp. 99-100, dove pure viene adombrata la positività dell'esito apocalittico in vista di una reintegrazione cosmica.

¹⁰ Dice Evola: "Nel corrispondente insegnamento indù l'età terminale è detta kali-juga, e l'idea essenziale qui viene precisata col sottolineare che al *Kâli-juga* è proprio appunto un clima di dissoluzione, il passaggio allo stato libero e caotico di forze individuali e collettive, materiali psichiche e spirituali che in precedenza erano state in vario modo vincolate da una legge dall'alto e da influenze d'ordine superiore." *Op. cit.*, p. 24.

o un'utopia storica, un mito escatologico che sollevi l'individuo concreto dalla sua responsabilità attuale, dal suo doversi "salvare dalle acque", qui ed ora, con le proprie sole forze, senza nessuna garanzia di riuscita. Rispetto all'asserzione metafisica sul tempo, i suoi cicli, i valori e le forme che vi si dispiegano, *altro* è la situazione del singolo, situato nella irripetibile concretezza storica ed esistenziale della propria esperienza del mondo e rimesso a se stesso per la propria "salvezza".

Evola non insegna, si badi, la rigida separazione tra sapere metafisico ed esperienza storica, come, del resto, tra assoluto e finito. Al contrario, egli afferma la *continuità* tra queste dimensioni: un sapere che non sia, però, allo stesso tempo autentico *possesso* dell'Individuo, non è altro che, secondo quanto già dichiarato nelle giovanili opere filosofiche, "rettorica" vana e perniciosa.

Di qui il valore assegnato all'azione: Il Singolo deve impugnare la propria contingente situazionalità, non deve sfuggire al proprio individuale grado di insufficienza, di de-ficienza: è questo, anzi, l'unico modo per tentare di ridurre la propria inessenzialità, la propria latitanza a se stessi, il proprio *de-linquere*.

La modernità, e il nihilismo insito in essa, espongono l'individuo ad una radicale negatività che Evola invita ad impugnare, a non rimandare e meno che mai a demandare ad altri: avvalendosi degli strumenti del pensiero e dell'azione, nella lotta, anche storica, tra le effimere ombre del divenire temporale, il soggetto finito può comunque sperimentare il darsi della libertà – come scelta e decisione di ogni istante, come *conversione* dall'inautenticità del "si dice" alla realtà incondizionata dell'Assoluto.

Ma a ciò risulta inadatta la mera speculazione, e l'"infinitezza" è infinita reduplicazione del finito – "la vertigine dinanzi all'abisso cosmico è un aspetto del nihilismo", avvertiva Jünger! – se non depone lo *Speculum*, affrancandosi finalmente dall'ingenua, quanto dogmatica, adesione alle idealità oggettive fisico-matematiche responsabili, da ultimo, dello stesso scacco della filosofia, intesa come quella forma

di sapere nel cui orizzonte anche le domande sul senso della vita umana possono trovare una risposta razionalmente fondata.¹¹

Ma non vi è mai in Evola un'esaltazione dell'azione in quanto tale, che, nei suoi tratti condizionati sarebbe per lo più da chiamare "passione": come la coscienza legata all'oggetto è limitata così pure lo è, necessariamente, un'azione cieca, "intuitiva", dominata da una passione indomabile, da un sentimento incoercibile, da un'inclinazione immotivabile, definita, cioè, da tutti gli elementi che definiscono il piano contingente in cui è situata.

Essa dovrebbe invece irradiarsi, nel singolo storicamente situato, da un centro immoto del suo essere, superiore ad ogni *maschera*. Pur anteriore ad ogni "affermazione" e ad ogni "negazione", necessariamente duale, il centro dell'essere, presente nel singolo esistente, manifesta la propria incondizionatezza nel rischio della scelta condizionata, nella finitudine di un'esistenza le cui verità, i cui valori, le *persuasioni* che ne orienteranno le scelte, sono relative alla misura della propria attualità, ossia al *quantum* di potenza passato in atto cosciente – e solo in relazione ad esso sono da considerarsi, secondo il grado di absolutezza che in tale rapporto presentano.

Chi coglie questa dimensione dell'essere dentro sé, prosegue Evola, è dotato di una disposizione "*sacrificale*" che, nel tendere all'esercizio di una libertà assolutamente priva di scopi, persuasione ultima e *singolare*, anteriore e superiore a tutti i precedenti "momenti" della *storia* del singolo in cui era pur sempre interamente contenuta, condurrebbe l'individuo al risveglio del principio divino dormiente in sé, ricordandogli l'inalterabile essenza della sua monadicità.

Riconoscere l'ineluttabilità del processo nihilistico deve essere perciò una prova di forza. Dice Jünger: "Il tramonto dei valori è soprattutto tramonto dei valori cristiani; esso corrisponde all'incapacità di produrre, o anche solo di concepire, tipi superiori, e sfocia nel pessimismo. Questo si trasforma in nihilismo quando l'ordine gerarchico,

¹¹ Cfr. Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Un'introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

che in un primo tempo aveva deluso, viene guardato con odio e rigettato. Rimangono solo i valori regolativi, dunque critici: i deboli ne vengono spezzati, chi è un pò più forte distrugge ciò che non li spezza, i più forti in assoluto distruggono i valori regolativi e procedono oltre. Il nihilismo può essere un segno di debolezza ma anche di forza.”¹²

Più volte Evola ribadisce la tesi: “Il significato di tutte le crisi dei tempi ultimi può riassumersi in ciò: ha voluto rendersi libero un uomo per il quale una vita liberata poteva significare soltanto rovina. Ma proprio Nietzsche rileva: l’aver ‘ucciso Dio non è forse stata un’azione troppo grande per noi? Non dobbiamo forse divenire degli dèi per apparire degni di essa?’. Del riconoscere che ‘nulla esiste, tutto è permesso’, della ‘libertà dello spirito’, la conseguenza inevitabile è ‘Ora dovete dare la prova di una natura nobile’ ”.¹³ Il tentativo di rallentare il corso travolgente del nihilismo non è, per parte sua, privo di rischi e, peraltro, decisamente sconsigliato: così facendo non si fa che rinviare l’esito di un destino che, per Evola, è segnato e che condanna la modernità, e l’Occidente in cui questa ha preso corpo, alla catastrofe.¹⁴ Chi volesse, in nome di tramontati principi, privi della loro forza originaria, opporsi a questo ineluttabile processo è senz’altro libero di farlo, e il suo gesto non potrebbe esser deriso se non da genti meschine; ciononostante, non farebbe che prolungare l’agonia di un mondo da tempo gravemente malato e la proliferazione di “cavalieri” antinihilistici quali lo jüngeriano *Braquemart*, con tutti i germi della nevrosi moderna e della paura celati sotto la cotta di latta.¹⁵

Evola si ribella, e dirige i suoi strali verso un mondo decadente e arrogante nel medesimo punto; tipicamente tale mondo è associato da Evola alle liberal-democrazie occidentali e alle loro controparti “popolari” di stampo sovietico; però la

¹² E. Jünger, *op. cit.*, p. 58.

¹³ J. Evola, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴ Va, però, rilevato che “la concezione di Evola non comporta affatto un ‘catastrofismo’ più di quella di altri autori a lui vicini nella visione ciclica della storia, compreso Vico. Infatti, per Evola, come per Guénon, la catastrofe non può essere disgiunta dalla reintegrazione più completa, che è quella dell’ordine primordiale. Anzi, diversamente da Guénon, Evola reputa che l’Occidente possa trovarsi più vicino dello stesso Oriente al nuovo principio, proprio perché si trova più avanti dell’Oriente nell’arco discendente del ciclo della civiltà attuale”, cfr: P. Di Vona: *Evola, Guénon, De Giorgio*, p. 39; vedi anche: R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1970, *Introduzione* di J. Evola, pp. 14–15.

¹⁵ Cfr. Ernst Jünger, *Auf den Marmorklippen*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1960.

sua “rivolta” è del tutto peculiare e non richiede la partecipazione ad un progetto politico supportato dalle masse: essa non avanza, peraltro, né minacce né pretese verso il sistema democratico globalizzato, il quale è radicalmente rigettato alla radice, fatalmente spedito verso l’autodistruzione.

Attraverso l’esplorazione del nihilismo Evola giunge però, crollati gli alibi morali che sostenevano l’artificiale esistenza del mondo borghese, alla scoperta dell’unico inestinguibile e permanente elemento del reale, che è proprio l’Individuo – *assoluto* pur nella consapevolezza del suo esserci come maschera.

Non s’illuda, questi, circa la propria condizione, e da Evola a più riprese viene avvertito circa la sorte che l’attende in un mondo in avanzato stato di dissoluzione: però da questo punto critico trapela in Evola pure l’auspicio, formulato profeticamente, che il luogo da cui si è originato il crepuscolo degli dèi, l’Occidente, possa pure essere quello di un loro prossimo, aurorale disvelamento.

Privato del sostegno che avrebbe potuto garantirgli un fondamento, fosse pure quello offertogli dalle scienze positive dell’era borghese, crollato infine l’orizzonte di senso indotto da uno scopo condiviso, e con esso la fede in un avvenire armonioso, la situazione dell’uomo contemporaneo, ne sia egli consapevole o meno, è tragica.

Rimesso a se stesso nell’*hic et nunc*, in quella condizione di “deiezione” tipicamente descritta dalla filosofia esistenzialista, egli vive oggi, in un crepuscolo straniante, situazioni anodine e conflittuali in cui si trova problematicamente solo con se stesso di fronte agli immani pericoli del secolo, in cui ogni “realtà” appare attingibile soltanto in forma di simulacro ed ogni evento in forma di simulazione .

Le “forze caotiche passate allo stato libero” intaccano financo i recessi considerati inviolabili della sua pretesa ‘personalità’. Scrive Evola nel 1965, quando *Cavalcare la tigre* era già stato “pensato” nella sua interezza: “è concepibile una duplice possibilità di apertura di questa personalità, verso l’alto e verso il basso” e, riferendosi all’uomo dei nostri tempi, prosegue in una nota posta in calce: “Così A. Huxley (e anche Jean Wahl), riferendosi a questo uomo ha parimenti parlato di un ‘autotrascendimento ascendente’ e di un ‘autotrascendimento discendente’ (...);

l'autotrascendimento orizzontale o laterale si manifesterebbe nei fenomeni collettivizzanti, nell'identificazione passiva e irrazionale del singolo con qualche corrente o movimento o ideologia fanatica, con le manie del giorno. Per l'uomo di oggi sia l'autotrascendimento discendente che quello laterale sono, secondo l'Huxley, forme di evasione (noi aggiungeremmo: e di regressione). Però l'uno si confonde con l'altro perché in tutto ciò che è collettivo agiscono sempre e affiorano potenze 'infernali', cioè del livello subpersonale."¹⁶

¹⁶ Julius Evola, *Sul concetto di Iniziazione*, in *L'Arco e la clava*, cit. p. 99.

Capitolo II

Il significato di *Cavalcare la tigre*

Come Gianfranco de Turrís scrive nella *Nota del Curatore* alla quinta edizione italiana di *Cavalcare la tigre*, il libro, che vedrà la luce solo nel 1961, è da considerarsi in parte già completato nel 1953, anno di pubblicazione de *Gli uomini e le rovine*, testo di intonazione marcatamente “politica”.

La differenza macroscopica che è stata sottolineata tra le prospettive e le indicazioni pratiche fornite dalle due opere – e nel medesimo torno di tempo – andrebbe ridimensionata, a parere di de Turrís, che ne esalta, invece, la complementarità.

Essa potrebbe, d’altro canto, fornire un’ulteriore presenza di quella “doppia verità” che, a parere di alcuni, sembrerebbe affettare l’intera produzione evoliana. In realtà una duplicità di prospettive sembrerebbe da sempre accompagnare l’attività filosofica politica culturale e pubblicistica di Evola, rivelando sia la potenza del suo pensiero sia il suo profilo bifronte, difficilmente riducibile entro schemi.

È proprio il riferimento alla Tradizione, questa magistrale intuizione del platonico mondo delle Idee riformulata in età moderna quasi nei termini di un “mito” soreliano, a generare perplessità in molti “tradizionalisti”, dai quali la dottrina evoliana è considerata in parte “eterodossa” e accolta con qualche riserva: in essa echeggerebbero motivi filosofici a tratti “razionalistici”, tendenti a prevalere sulla “pura” scienza iniziatica – che è di natura metarazionale; in più, e soprattutto, la dottrina evoliana dell’Io è ardua a conciliarsi con la dottrina “tradizionale”, la quale non ama l’“individualismo” e si fonda sul *riconoscimento* e non sulla “posizione” del Vero – il quale rimane esterno a tale atto cognitivo del soggetto e da questi non modificato.¹⁷

¹⁷ È, questa, tra l’altro, sofferta persuasione dello stesso Evola, il quale, di fatto, intende il suo “Individuo assoluto” in maniera ben diversa da quanto si è soliti riconoscere; esso, più convenientemente, è un *ideale superpersonale e paradossale, trionfo mondano dell’Uno trascendente*. Cfr. Roberto Melchionda, *Il generoso radicalismo dell’anima*, Salerno, edizioni di Ar, 2004, p. 72. Potrebbe osservarsi, d’altra parte, che un’assunzione del Vero inteso come ordine trascendente non risulta immune dalla medesima accusa di razionalismo rivolta ad Evola, anzi. L’atto del “riconoscimento” non è pur sempre vincolato ad un processo cognitivo di ordine logico–metafisico, sia pure inteso

Nel mondo della Tradizione visto e descritto da Evola, d'altro canto, le elaborazioni del mito, le immagini religiose e artistiche, l'epos e la simbolica sono colti non tanto come narrazioni prodotte da "geniali", "eroiche" individualità formatesi nel corso di determinati cicli di una civiltà. Esse appaiono piuttosto come eterni ed universali modi di attingimento dell'essere, archetipi sovratemporali e metastorici epperò temporalmente situantesi, innervanti le differenziate *tradizioni* storiche che promanano da un'unica fonte spirituale – in cui la "persona" si coniuga ritualmente, innestandosi in essa come le fronde all'albero.

Nel mondo – *nei mondi* – della Tradizione, agiscono "tipi" organicamente inseriti in un modello politico e sociale conforme all'ordinamento "dall'alto e verso l'alto" proprio alla Tradizione stessa, funzionalmente ripartiti in caste – secondo l'ordinamento tripartito indoeuropeo messo in luce dal Dumézil – in modo tale da manifestare l'ordine gerarchico, e qualitativo, dell'universo.¹⁸

Ogni casta, in una società tradizionale, possiede la propria irriducibile dignità, fondata sul riconoscimento della specifica vocazione dei singoli appartenenti, e sulla fedeltà alla propria reale natura.

Presso tale facoltà di discernimento e di discriminazione risiede il germe propizio alla realizzazione delle differenziate funzioni organiche espletate all'interno della comunità *di destino*, germoglianti dall'allevamento spirituale e materiale del *ghènos*: in tal senso è possibile porre in relazione la persona con la *comunità*, l'individuo con la *società*.

come "oggettivo" e indipendente dalla "volontà di potenza" del singolo? Il quale, peraltro, essendo qualificato, in tale prospettiva, come fenomeno illusorio rispetto all'Assoluto, non potrebbe neanche affermare alcunchè circa la "verità" di qualcosa; invece, l'atto del porre non pretende altra giustificazione se non nel deliberato darsi della propria libera attività creatrice priva di scopi ma assegnantesi compiti. Solamente la possibilità reale dell'Iniziazione costituirebbe la legittimità di una tale critica. Sulla relazione tra modernità e Tradizione in Evola, colta nel suo nesso più aporetico, cfr. Marcello Veneziani, il quale ha scritto che "il pericolo che insidia il pensiero evoliano sarebbe il solipsismo conseguente al riferimento a una Tradizione senza più efficacia, senza riti, senza templi, senza riferimenti presenti": in questo, Evola scontrerebbe una crisi simile a quella di altri esponenti della rivoluzione conservatrice, come Jünger, Benn e Spengler, "la crisi di una trascendenza che ha perduto Dio, di un verticalismo che ha perduto il vertice, di un eroismo che ha perduto gli eroi, di un Olimpo che ha perduto gli dèi, di una Tradizione che ha perduto i Templi", cfr. Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e Tradizione*, Roma, Ciarrapico, 1984, p. 152.

¹⁸ "Per un ulteriore orientamento, si può precisare il senso che la 'tipicità' ha in un ambiente tradizionale. Essa rappresenta il punto d'incontro tra l'individuale (la persona) e il superindividuale, il limite fra i due corrispondente ad una forma perfetta. La tipicità disindividualizza, nel senso che la persona incarna essenzialmente una idea, una legge, una funzione. In tal caso non si può parlare di individuo nel senso moderno; l'individuo sparisce nei suoi tratti accidentali di fronte ad una struttura significativa che potrà perfino riapparire quasi uguale ovunque la stessa perfezione sia raggiunta." *Cavalcare la tigre*, pp. 100–101.

È così che si determinano, e si intrecciano, vie e mestieri – sacerdotali, cavallereschi, mercantili: modalità e piani plurimi di partecipazione alla vita della *Pòlis*, intersecantesi in un modello, la comunità, l’incarnazione della *Kultur*, che li sovrasta compenetrandoli tutti, e che ricomponе l’unità tra la comunità storica di destino e l’ordine cosmico che questa *deve* sforzarsi di riflettere.

Come ultimo esempio storico di questa concezione del mondo vale appena la pena ricordare – oltre l’India induista – il Medioevo occidentale, *primavera dell’Europa* secondo Evola – l’organizzazione delle cui confraternite, dei cui ordini sacerdotali–cavallereschi, delle cui corporazioni di mestiere, avrebbe dato luogo a quella sintesi feudale di valori romani e germanici esemplarmente manifesta nei temi della letteratura del Graal.¹⁹

Ora, è arduo, nel perimetro di tale “misurato” *kosmos*, immaginare la collocazione dell’Individuo assoluto evoliano, a meno che non la si possa attribuire al Re sacrale, al *Pontifex maximus* – in origine tale titolo, passato poi ad indicare il vicario di Pietro, spettava piuttosto all’Imperatore, *axis mundi* e mediatore cosmico tra Terra e Cielo.²⁰

Certo è che la durissima polemica che contrappose Evola a Guénon negli anni 1924–28, rivela la natura ambigua della posizione evoliana, da una parte assertrice dell’ordine trascendente della Tradizione, dall’altra affermando una via di azione fondata sulla centralità dell’individuo assoluto.

Cavalcare la tigre potrebbe, forse, costituire un ultimo tentativo, operato nella maturità del filosofo, di *restaurare* la dottrina dell’Io, di smussarne taluni tratti ostici – quelli che originavano da una dottrina della libertà assoluta – e di “coniugarla” con le esigenze poste dalla dottrina “tradizionale”, dal suo immutabile *nomos* – a cui, peraltro, Evola riteneva sinceramente di corrispondere.

Secondo questa interpretazione, dunque, non vi sarebbe alcun “pessimismo” imputabile all’opera del’61; anzi, l’opera in questione non si limita a illustrare le

¹⁹ Cfr. G. Albertoni, *Il feudalesimo in Italia*, Roma, Carocci, 2003, pp. 18–19; P. Vinogradoff, *Le origini del feudalesimo* in Aa.Vv., *Storia del mondo medievale*, Milano, Garzanti, 1979; II, pp. 397 ss., in cui l’origine del feudalesimo viene ascritta all’interagire degli usi germanici di solidarietà parentale con le influenze degli ordinamenti romani. Su questi temi cfr Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., e *Il mistero del Graal*, cit.

²⁰ E. Kantorowicz, *I due corpi del re. Studio sulla teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

personali vedute dell'autore su problemi di ordine storico-politico, ma si spinge addirittura ad adombrare la chiave segreta che condurrebbe dal nihilismo alla Tradizione, riequilibrando l'individualismo "prometeico" del '25 nella forma della "persona assoluta", purificata da tutto quanto si fondi semplicemente sull'Io empirico e grossolano della psicologia.²¹

L'alchemica trasmutazione, da individuo a persona assoluta, rappresenta la saldatura tra il pensiero della soggettività (meglio: dell'"*individualità*"), sempre ben presente in Evola, e il suo necessario costituirsi nell'orizzonte trascendente della Tradizione: considerate le caratteristiche dei tempi, quest'ultima, a sua volta, riappare sotto i veli dei testi tantrici e delle pratiche, ad essi peculiari, della *via* della "Mano Sinistra" – pratiche e dottrine che, in origine mantenute segrete perché considerate estremamente pericolose, *debbono* poter essere conosciute nell'età ultima, proprio per il carattere "caotico" e *irregolare* da questa presentato, cui mal si adatterebbero forme precedenti e *regolari* di trasmissione e di partecipazione alla realtà metafisica.²²

È il carattere "eccezionale" del *Kâli-yuga*, l'irrompere di una *libertà* a cui non si può sfuggire, a tratti informe, caotica e "assurda", a giustificare il ritrarsi di ogni struttura legata al precedente retaggio e, anzi, a motivare la piena, attiva accettazione del nihilismo e delle dissoluzioni che esso comporta.

La differenza rispetto a chi solo *subisce* tali effetti riguarda essenzialmente la propria "tenuta interna": in realtà, disponendosi ad affrontare il nihilismo sul suo stesso

²¹ Del resto, l'essenza del contenuto del libro si fonderebbe sull'insegnamento più "riservato" di scuole di alta asceti: in più luoghi del testo Evola avverte che in esso si tratta non tanto di una sua originale elaborazione quanto dell'"adattamento" di particolari insegnamenti: "Non sfuggirà a nessuno il significato di questa convergenza di vedute. In questo, come in altri punti, le nostre idee, lungi dall'avere un carattere personale casuale, si riallacciano essenzialmente a prospettive già note al mondo della Tradizione, quando vennero previste e considerate situazioni generali non normali." (p. 25); come rileva Gianfranco de Turreis nella *Nota del Curatore a La dottrina del risveglio*, testo sotto molti aspetti accostabile a *Cavalcare la tigre*, "l'individuazione del buddhismo delle origini e del tantrismo quali metodi, sistemi e vie adatti all'uomo contemporaneo, deriva dal fatto che, secondo Evola, essi appartengono "al ciclo nel quale rientra anche l'uomo moderno". Cfr. Julius Evola, *La dottrina del risveglio*, Roma, Mediterranee, 1995, p. 9.

²² "In effetti i testi che ci parlano del Kâli-yuga e dell'età di Kali proclamano anche che le norme di vita valide per le epoche in cui, nell'uno o nell'altro grado, erano vive e operanti forze divine, nell'età ultima sono da considerarsi scadute. In questa vivrebbe un tipo umano incapace di seguire i precetti antichi; non solo ma per via del diverso ambiente storico e, se si vuole, planetario, cotesti precetti, anche se fossero seguiti, non darebbero gli stessi frutti. Per questo, vengono indicate norme diverse e viene revocato il vincolo del segreto che in precedenza vigeva riguardo a certe verità, a una certa etica e a particolari 'riti', per via del carattere pericoloso di essi e dell'antitesi che costituivano rispetto alle forme di una esistenza normale, regolata dalla tradizione sacra." *Cavalcare la tigre*, cit., p. 25.

terreno, privo delle difese che in altre epoche avrebbero potuto essere fornite da determinate strutture, il singolo dovrà essere in grado di assumere, gestire e dirigere i processi dissolutivi senza abbandonarvisi in un oscuro anelito alla *cupio dissolvi*, bensì ritorcendo questi a proprio vantaggio.

Chi giunga a *possedere* la distruzione in tal modo, nel modo espresso da Nietzsche quando affermò di essere il primo nihilista d'Europa (ma pure colui che, avendo il nihilismo alle proprie spalle, lo teneva ormai sotto di sé, in stato di soggezione), e agisca secondo la paradossale formula del *wei wu wei* taoista, cioè del cosiddetto “agire senza agire”; costui avrebbe anche adempiuto, in tal modo, all'esortazione contenuta nello stesso titolo del testo evoliano, svelandone in pari tempo il senso. “È, questo (Ndr. *Cavalcare la tigre*), un detto estremo-orientale, esprime l'idea che, se si riesce a cavalcare una tigre, non solo si impedisce che essa ci si avventi contro, ma, non scendendo, mantenendo la presa, può darsi che alla fine di essa si abbia ragione.”

Continua Evola: “Questo simbolismo trova applicazioni su diversi piani. Lo si può riferire anzitutto ad una linea di condotta per la vita personale, ma anche all'atteggiamento da assumere proprio dinanzi a situazioni critiche, storiche e collettive (...). Tutto sembra indicare che proprio questa situazione si è avverata nei tempi ultimi, avendo per epicentro la civiltà e la società occidentali, da dove essa è andata estendendosi rapidamente all'intero pianeta; per cui potrebbe trovare anche una non peregrina interpretazione il fatto, che la presente epoca sta sotto il segno zodiacale dell'Acquario: le acque, nelle quali tutto torna allo stadio fluido, informe.”²³

Se, di presso al venir meno di ogni utile indicazione proveniente dalle strutture in cui storicamente si è incarnata la Tradizione, l'uomo contemporaneo ha espresso il proprio sgomento di fronte al silenzio di Dio nella convulsione di una società mùtila, acèfala, ignara di ogni radicamento e priva di orientamenti essenziali per il proprio avvenire, l'uomo “differenziato”, cui propriamente è rivolto il testo di *Cavalcare la*

²³ Ivi, pp. 24–25.

tigre, pur vivendo nell'epoca del più virulento dispiegarsi delle forze della dissoluzione e del caos, è “vocato” ad assumere la stessa distruzione in sé senza residui e privo di appoggi esterni, fondandosi unicamente su se stesso, sul proprio *Io*, sull'interiore *Egemonikon*: per farsi “persona assoluta”.

Un testo “pessimista” non potrebbe ardire a misurarsi con il pensiero della crisi della modernità più estremo, cercando le soluzioni meno comode e scontate, meno banalmente consolatorie. Senza nutrire rimpianti, velleità di sorta, Evola non mostra tentennamenti o sfaldamenti nostalgici sfidando modernità e nihilismo *vis à vis* e sul loro stesso campo: di qui l'analisi anche fenomenologica dei costumi “effusi” nel crogiolo crepuscolare dell'ora dolente di Kali, ove tendenze artistiche e pratiche sociali, in un variopinto caos “multiculturale”, nuove “tribù” e nuove “religiosità”, culture eterogenee e confliggenti, si incrociano nell'indistinzione dell'anonimato di massa – “contaminandosi” vicendevolmente nel più insipido brodo *new age*.

Evola pensatore fornisce qui un'ulteriore prova di tempra, rigore e lucida onestà intellettuale riscoprendo, altresì, la propria vocazione più *esistenzialistica*, che riceve la sua classica e potente intonazione dagli autori da lui frequentati in giovinezza. Secondo Evola, infatti, la formula migliore per descrivere “il processo complessivo che ha condotto all'attuale situazione di crisi” è quella nietzscheana: *Dio è morto* e, non a caso, nelle iniziali pagine di *Cavalcare la tigre*, egli cita pure Robert Reininger, di cui assume il seguente rilievo: “È per la causa dell'uomo moderno che qui si lotta”.²⁴

²⁴ J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 29 (cfr. R. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, Roma, Volpe, 1971).

Capitolo III

Nel mondo dove Dio è morto

La “morte di Dio” è annunciata da Nietzsche nell’apologo su *L’uomo folle* de *La gaia scienza*. Vagando con la lanterna di Diogene, in cerca di Dio anziché dell’uomo, l’uomo folle viene deriso e schernito beffardamente proprio dagli atei: “poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa: ‘Si è forse perduto?’ disse uno. ‘Si è smarrito come un bambino?’ fece un altro. ‘Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?’ gridavano e ridevano in gran confusione”.²⁵

La constatazione della morte di Dio e dell’avvento del nihilismo nelle società occidentali si colora, in queste prime scansioni del testo evoliano, di un inquietante significato teologico e morale, il medesimo che, a fosche tinte, compare, in controluce, in Dostoevskij: “Se Dio non esiste, tutto è permesso”.

La tesi principale di Kirillov, uno dei protagonisti più significativi dei *Demoni* del grande scrittore russo, è così riassunta da “Arvo” nelle pagine di *Introduzione alla magia*: “L’uomo finora è stato miserabile e povero, perché ha avuto paura di proclamare il punto capitale della sua volontà, che egli usa soltanto di nascosto, proprio come farebbe uno scolareto. Egli è infelice perché ha paura. Oggi la vita si presenta all’uomo come sofferenza e terrore, ed ecco ciò che lo inganna. Oggi egli

²⁵ Come nota Graziano Biondi: “Dunque, la denuncia della morte di Dio non è atea, se è vero che gli atei la trovano ridicola. Su questa linea, nell’ermeneutica di Heidegger, la preferenza accordata al motto di Nietzsche ha acquistato un significato peculiare. La morte di Dio non significava, infatti, un semplice certificato di ateismo, una dichiarazione di insostenibilità dell’esistenza di Dio, ma una confutazione radicale del mondo soprasensibile basato sull’idea platonica del bene trascendente e sul concetto aristotelico di atto puro, che sono poi stati tradotti nella concezione cristiana di Dio. In tal modo, sarebbe giunto al termine l’oblio dell’essere e al posto dell’apertura della verità sarebbero entrati in vigore il predominio della tecnica, il calcolo e la produzione dell’ente: al posto della verità e dell’assoluto ci sarebbero solo le cose e la volontà di possederle; le idee sono trasformate in valori da realizzare. Il pensiero e la persuasione di questa fine di un Dio che muore senza redimere il mondo, di questo Dio ucciso dagli uomini che non riesce a salvare neppure se stesso, rientrano in ciò che, in vario modo e di volta in volta, è stato denominato come nihilismo, secolarizzazione, disincanto del mondo, tramonto dell’Occidente, crisi delle ideologie e, appunto, fine della filosofia. Risulta, dunque, così singolare, ma anche comprensibile, che l’ultimo difensore della metafisica sia stato un filosofo della scienza, sia pure *sui generis* come Karl Popper, mentre lo stesso Heidegger abbia auspicato l’ultimo addio alla filosofia e l’attesa di un evento, di un altro inizio, che non sia più posto soltanto dal pensiero e dalla volontà dell’uomo concentrato in se stesso e chiuso nel suo mondo e nella sua terra.” Cfr. Graziano Biondi, *Basilide. La filosofia del Dio inesistente*, Roma, Manifestolibri, 2005.

non è ancora ciò che diverrà. Vi sarà un uomo nuovo, felice e intrepido. Colui al quale sarà indifferente di vivere o no, quegli sarà l'uomo nuovo! Colui che vincerà la sofferenza e il terrore, sarà egli stesso Dio. E il Dio di lassù non sarà più (...). In queste espressioni di Kirillov, rilevo anzitutto che l'accento apparentemente sacrilego va preso *cum grano salis* e, soprattutto, va 'sdrammatizzato'. Il Dio di cui Kirillov parla è il Dio teistico persona delle religioni devozionali, quello che, come direbbero i filosofi idealisti, è un semplice 'oggetto', una realtà esteriore, quasi una grande ombra che sovrasta gli uomini.”²⁶

Le affinità tra il pensiero espresso da “Arvo” e quello che Evola difenderà nell'opera del '61 è sorprendente, e ricorda molto da vicino la critica rivolta da Heidegger alla metafisica intesa quale “ontoteologia”, ossia quale riduzione dell'essere a mero ente, e come tesi su Dio stesso (e non sul suo essere) come “ente sommo”: “Sarebbe stata così occultata anche quell'apertura dell'essere entro cui Dio può annunciarsi. L'ontoteologia (e quindi la storia della filosofia occidentale) non sarebbe altro che una concezione razionale di Dio che giunge a dimenticare Dio”.²⁷

La convergenza della critica si fa manifesta nel seguente passo tratto dal medesimo articolo di “Arvo”: “Il Dio di Kirillov è soltanto la controparte sostanzializzata di uno stato di vuoto e di paura negli uomini (...). Egli afferma: “Dio è necessario (egli vuol dire *ci* è necessario), dunque *deve* esistere.”²⁸ “A partire da tale punto, la morale, privata della sua sanzione, è incapace di reggersi, cadono l'interpretazione e la giustificazione precedentemente date ad ogni norma o valore”²⁹. “Il processo in corso, che ha portato alla ‘morte di Dio’”, ha vari gradi, afferma Evola in coerenza con le posizioni difese in *Rivolta*, di cui il più elementare è costituito da “una frattura a carattere ontologico: con essa, scompare nella vita umana ogni riferimento reale alla trascendenza. Tutti gli sviluppi del nihilismo sono contenuti virtualmente in questo fatto”.³⁰

²⁶ Julius Evola, *Introduzione alla magia*, cit., pp. 197–198.

²⁷ G. Biondi, *op. cit.*, p.10.

²⁸ *Introduzione alla magia*, cit., p.199.

²⁹ Ivi, p. 29; è, questo, un antico dilemma evoliano. Già dai tempi di *Krur* egli mostrava di accogliere il possente dubbio di Kirillov: come potrebbero coesistere o congiungersi “due” “Uno”?

³⁰ Ivi, p. 30.

Secondo l'inquadramento della dottrina tradizionale, qualsiasi ordine umano che non tragga la sua legittimazione "dall'alto", è da considerarsi arbitrario: priva del fondamento trascendente, la compagine umana decadrebbe da comunità organica, *composta* dal sacro, a società composita ed *esposta* all'arbitrio del tiranno ed agli umori passeggeri ed irrazionali della massa.

Essa è virtualmente avviata verso aggregati politici di tipo meccanicistico in cui, in luogo di un sistema qualitativamente e gerarchicamente differenziato, organico, si afferma un modello relativistico e democratico di società, proteiforme e massificato, fondante la propria legittimazione sulla pura forza del numero.

La filosofia antidemocratica di Evola³¹, il suo definire superiore il diritto dello Stato Ideale platonico – imperituro: *geneticamente* conforme ai modelli archetipici e immateriali delle cose – rispetto alle contingenti esigenze avanzate dagli aggregati di massa, si iscrive in una bimillenaria tradizione di pensiero in cui viene negato proprio quel principio *relativistico* e nihilistico – che da un Kelsen, pensatore liberale, è coerentemente riconosciuto come essenza della democrazia.

Nelle pagine iniziali di *Cavalcare la tigre* s'intraprende una ricognizione "nel mondo dove Dio è morto", tentando di cogliere il filo rosso sotteso a fenomeni diversi, ma collegabili tra loro dal denominatore comune del nihilismo: "La morale resa indipendente dalla teologia e dalla metafisica e fondata sulla sola autorità della ragione, la cosiddetta morale 'autonoma', è il primo fenomeno che prende forma dopo la morte di Dio, cercando di nasconderla alla coscienza. L'assoluto che dal livello – ormai perduto – del sacro scende a quello della pura morale umana definisce la fase razionalistica dello 'stoicismo del dovere'. Fra l'altro questo è uno dei tratti caratteristici del protestantesimo. Speculativamente, tale fase ha per indice o simbolo la teoria kantiana dell'imperativo categorico (...)." ³²

³¹ L'avversione evoliana al principio egualitaristico su cui si fonda la teoria democratica venne formulata dall'Autore in un testo del 1928, e si basa sul "principio leibniziano degli *indiscernibili* che si esprime così: un essere che fosse assolutamente identico ad un altro sarebbe una sola e medesima cosa con esso (...). Lo vuole, in secondo luogo, il principio di ragione sufficiente, che si esprime così: per ogni cosa vi deve essere una qualche ragione perché sia quella cosa e non un'altra. Ora un essere assolutamente uguale ad un altro sarebbe privo di 'ragion sufficiente', sarebbe una duplicazione affatto priva di significato". Cfr. Julius Evola, *Imperialismo pagano*, Roma, Mediterranee, p. 23.

³² *Cavalcare la tigre*, cit., p. 30.

Al rigido e neutro formalismo del “devi”, osserva Evola, è arduo connettere però un contenuto e darvi una giustificazione, in questo stadio non essendovi “imperativo” “che non implichi il presunto valore assiomatico di certe premesse non esplicitate, le quali poi si legano semplicemente ad una equazione personale o alla struttura fattuale – accettata – di una data società. Ciò si risolverebbe, pertanto, nell’etica ‘utilitaristica o sociale’ dello stadio succedente, in cui la rinuncia alla domanda di senso assoluta per il ‘bene’ e per il ‘male’ è di fatto avvenuta e la norma morale è quanto può consigliarsi all’individuo per il suo vantaggio e per la sua tranquillità materiale”³³.

Evola osserva che la critica che investe i principi e i valori “superiori”, “spirituali”, che sorreggono ed orientano una determinata civiltà, rimane il contributo più importante di Nietzsche quale “libero spirito” e “immoralista”.³⁴ Esso può essere indicato appunto nell’interpretazione di questi valori in base “non solo a semplici impulsi della vita, ma prevalentemente a quelli di una vita ‘decadente’ e fiaccata. A questa stregua, reale resta soltanto ciò che era stato negato o pregiudicato partendo da quell’altro mondo ‘superiore’, da ‘dio’, dalla ‘verità’, da ciò che non è ma che *deve* essere. La conclusione è: ‘ciò che dovrebbe essere non è, ciò che è è ciò che non dovrebbe essere’. Questa è da Nietzsche chiamata la ‘fase tragica’ del nihilismo. È l’inizio della ‘misera dell’uomo senza Dio’”³⁵.

Secondo un andamento descritto anche in diverse opere di Dostoevskij, il nihilismo, già rivendicato da molte correnti rivoluzionarie dalla seconda metà dell’Ottocento,³⁶ svolge “critica” di tali valori, mostrandone la pretesa genealogia “troppo umana”, o li “smaschera” come sovrastruttura ideologica delle classi egemoni: è questa la fase in cui, specularmente, la “storia” presenta la germinazione di focolai sovversivi, di “rivendicazioni” sociali e di moti rivoluzionari.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 31.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ “Il Nihilismo divenne la denominazione per indicare un importante movimento di ribellione sociale. A rivendicare la paternità del termine in questa accezione fu Turgenev, che nel romanzo *Padri e figli* (1862) definisce ‘nihilista’ il personaggio di Bazarov, nel quale gli dà corpo a un tipo di uomo e di atteggiamento, teorico e pratico, che andava imponendosi nella realtà storica del suo tempo. Bazarov, che appartiene alla generazione dei figli, incarna la figura del giovane ribelle che non crede in nulla, e che lotta contro l’ordine inveterato e i vecchi principi dei padri, è l’ ‘uomo nuovo’ che sa di dover negare, di dover passare sopra i frantumi delle credenze e dei valori tradizionali, per poter affermare il nuovo.” Cfr. Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 2001, alla voce: “Nihilismo”, pp. 756–757.

È solo successivamente, caduto l'ultimo "vincolo interno", che la stessa "critica" che erode gli antichi valori viene sospinta dal suo stesso movimento a ritorcersi contro di sé, mostrandosi essa stessa relativa e condizionata, essa stessa "troppo umana": è questa, propriamente, la ragione speculativa del disfacimento dei regimi totalitari eretti dopo l'abbattimento degli *anciennes regimes*.

A partire da questo punto, l'individuo viene abbandonato ad una molteplicità di opzioni etiche e di "stili di vita" tra cui indifferentemente "scegliere", nel mercato del relativismo culturale – a questo punto, in realtà, è proprio la possibilità di effettuare una "scelta" a risultare problematica: vuotata di qualsivoglia contenuto, priva di ogni intrinseco valore, essa è rimessa al contingente e altrettanto insignificante flusso degli eventi, delle consuetudini, delle opportunità, delle convenienze.

Non sarà la coercitiva dissuasione esercitata dal detentore legittimo del "monopolio della violenza", per dirla con Max Weber, vale a dire dallo Stato, travolto anch'esso dalla incipiente *globalizzazione*, ad apparire dotata di quel carattere normativo intimamente vincolante e tale da poter arginare le forze così "liberate": "Dopo il puritanesimo e il rigorismo etico, questo è l'orientamento del mondo borghese: idoli sociali e conformismo fondato sulla convenienza, sulla viltà, l'ipocrisia, l'inerzia. Ma l'individualismo della fine del secolo scorso ha segnato a sua volta, per questa fase, il principio di una dissoluzione anarchica rapidamente diffusasi e acuitasi. Esso ha già preparato il caos dietro la facciata di ogni ordine apparente."³⁷

In Stirner, nota Evola, s'infrange ogni residua esigenza morale, inclusa quella "deviante" dei romantici dell'Ottocento: se costoro vi si contrapponevano, rivendicando per sé "un diritto eccezionale a ciò che è vietato", una superiorità rispetto alle "leggi comuni", riaffermavano per ciò stesso, paradossalmente, nella "tragica" loro negazione, la permanente validità di quelle.

Contrariamente ad essi, colui che consuma in se stesso ogni incipiente "cielo" – "trasposizione insidiosa dell'aldilà esterno" all'interno dell'uomo – costui abroga ogni concussoria pretesa "divina" e ogni commercio con l'"ideale" che attornia

³⁷ *Cavalcare la tigre*, p. 30.

“l’Unico” privo di legge, riponente “nel nulla la sua causa”, opponente se stesso ad ogni valore o pretesa della società”.³⁸

È tuttavia soprattutto Nietzsche, a parere di Evola, che nella sua “predizione” del nihilismo europeo assegna a quest’ultimo un “valore” che va situandosi “oltre il campo della morale in senso stretto (e) investe quello della verità, della visione del mondo e delle finalità”. La “morte di Dio” si associa alla perdita di ogni senso della vita, di ogni giustificazione superiore dell’esistenza.”³⁹

Si hanno pertanto due fasi, conclude Evola: “La prima è quella di una specie di ribellione metafisica o morale. La seconda è quella in cui gli stessi motivi che avevano alimentato implicitamente tale rivolta vengono meno, si dissolvono, divengono privi di consistenza per un nuovo tipo umano – e questa è la fase nihilista, o propriamente nihilista, della quale il tema dominante è il senso dell’assurdo, della pura irrazionalità della condizione umana.”⁴⁰

Va ricordato che è da Nietzsche in poi che questo processo assume esplicitamente i tratti inquietanti che ormai si è soliti attribuirgli: “Si sa che a partire dall’illuminismo e dal liberalismo, via via fino allo storicismo immanentistico, prima ‘idealistico’ e poi materialistico e marxistico, le accennate fasi di dissoluzione sono state interpretate ed esaltate come quelle della emancipazione e della riaffermazione dell’uomo, del progresso dello spirito, del ‘vero umanismo’”⁴¹, mentre, secondo Evola, “altri esponenti più recenti del pensiero moderno messisi alla ricerca di un nuovo senso della vita sono andati assai poco di là da Nietzsche”⁴²; è Nietzsche, invece, a fronte di un’ingenua “euforia da naufraghi” a porre all’uomo moderno la domanda che lo

³⁸ *Cavalcare la tigre*, p. 31. Cfr. anche quanto negli anni Trenta il giovane Evola scriveva, a proposito di Stirner, sulle pagine del cremonese “Regime Fascista”: “Un altro ebreo, Max Stirner, è andato ancora più oltre (...). Ogni residuo ideologico ed anche socialistico, ogni limite e ogni scrupolo vien dunque gettato gettato a mare e resta solo l’Io concepito come l’Unico, arbitro assoluto di tutto quel che davvero è in suo potere di volere e di fare in seno ad una società, che *intanto esiste, in quanto può essere sfruttata*” (*L’equivoco dell’immanenza*, in *Diorama filosofico*, a cura di M. Tarchi, Roma, Ed. Europa, 1974, p. 279); da notare quanto l’aspra critica, anche in questo contesto rivolta da Evola nei confronti dell’attualismo gentiliano: “(...) *gli epigoni dell’idealismo hanno preferito posizioni miste, di una elasticità ad assicurare loro sempre un ripiego*” (*ibidem*), sia consonante, qui come altrove, con quella, avente di mira lo stesso obiettivo, svolta nel medesimo lasso di tempo da A. Tilgher: cfr. *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile. Un libro per filosofi e non filosofi*, Torino, Gobetti Editore, 1925, ultima ristampa presso Editrice La Mandragora, Bologna (data di pubblicazione omissa).

³⁹ *Cavalcare la tigre*, cit., p. 31

⁴⁰ *Ivi*, p. 32

⁴¹ *Cavalcare la tigre*, p. 32

⁴² *Ivi*, p. 43

inchioda alla sua nuova responsabilità, conseguente alla “morte” di Dio: “Ti dici libero? – recita un passo dello *Zarathustra* – Voglio conoscere i pensieri che in te predominano. Non m’importa sapere se sei sfuggito ad un giogo: sei tu uno di quelli che avevano diritto di sottrarsi al giogo? Molti sono coloro che gettarono via l’ultimo loro valore nel punto in cui cessarono di servire. Libero da che cosa? Che importa questo, a Zarathustra? Il tuo occhio deve annunciare, sereno: *libero per fare cosa?*”⁴³

La fase “seconda” del nihilismo, per l’Evola di *Cavalcare*, è quella in cui la frattura “si è estesa dal piano morale a quello ontologico e esistenziale. Valori che ieri erano messi in discussione e vacillavano sotto la critica di pochi antesignani relativamente isolati, oggi stanno perdendo ogni consistenza per la coscienza generale”⁴⁴; in essa non alberga in alcuna misura il *pathos* immoralistico “dei ribelli di ieri” e sembra affermarsi come cosa “naturale” che l’esistenza sia priva di ogni significato, che si possa e si debba vivere come se Dio non esistesse, che “la libertà confini con la follia”: da qui, il fiorire di tutta una letteratura di cui Evola rievoca le peripezie, passandone in rassegna i nomi delle principali correnti e i rappresentanti di queste ultime più significativi.⁴⁵

In Hemingway, Evola rileva la denuncia del “regime di compensazioni ed anestetici” cui è astretta la società occidentale moderna ove si affaccia, dietro la rassicurante facciata della “civilizzazione”, “il tema esistenziale della nausea, del disgusto, del vuoto sentito dietro a tutto il sistema del mondo borghese”⁴⁶.

È soprattutto il primo Henry Miller, però, l’icona letteraria delle correnti più rappresentative della gioventù che si è chiamata bruciata o perduta e a proposito della

⁴³ Cit. *ivi*, p. 44.

⁴⁴ *Ivi*, p. 33.

⁴⁵ “Da cent’anni a questa parte il grande tema è il nihilismo, descritto indifferentemente nella sua forma attiva o passiva. Non ha perciò niente a che vedere col valore di un’opera il fatto che essa si faccia luce per la sua debolezza o per la sua forza: sono tutte varianti di un medesimo gioco. Autori tra loro diversissimi come Verlaine, Proust, Trakl, Rilke, e ancora Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud, Barrés hanno nonostante tutto molto in comune (...). La vera differenza consiste nel fatto che l’annientamento viene percepito innanzitutto con sofferenza, e ciò produce spesso una bellezza estrema, come nei boschi il primo gelo, e una grazia sconosciuta alle epoche classiche.” Ernst Jünger, *Oltre la linea*, cit., pp. 68–69.

⁴⁶ *Cavalcare la tigre*, p. 33.

quale “il frequente, ampio margine di inautenticità, di posa e di caricatura non ne pregiudica il valore di segno vivo dei tempi”⁴⁷.

A proposito di Miller, come riportato nella prefazione al *Tropico del Cancro* consultata da Evola, si è potuto parlare, “più che di uno scrittore o di un artista, di una specie di fenomeno collettivo dell’epoca – un fenomeno incarnato e vociferante, come manifestazione brutta dell’angoscia, della disperazione furiosa e dell’orrore infinito che si stendono dietro la facciata crollante”⁴⁸.

Evola, con acume ed eloquente cognizione di causa, cita alcune di queste correnti giovanili, *enfants de l’absurde*, per dirla col titolo, da egli stesso citato, di un libro di van den Bosch: “fantasmi di una guerra che non abbiamo fatto (...). Per aver aperto gli occhi su di un mondo disincantato siamo, più di qualsiasi altro, i figli dell’assurdo. In certi giorni il non-senso del mondo ci pesa come una tara. Ci sembra che Dio sia morto di vecchiaia e che noi esistiamo senza uno scopo... Non siamo inaciditi: partiamo dallo zero. Siamo nati fra le rovine. Quando siamo nati, l’oro si era già trasformato in pietra”⁴⁹.

In questa “foresta di pietra al centro dalla quale sta il caos” (Miller) brulicano “ribelli senza bandiera” à là Malraux, reduci di una guerra giammai combattuta ma di cui egualmente recano enigmatiche e dolorose cicatrici. Una di queste correnti è la *beat generation* americana, il cui fluido attraversa strati sociali differenti, indifferente a qualsivoglia “lotta di classe”, permeando stili di vita piuttosto che atteggiamenti meramente intellettualistici o sovversivi. In essa vengono sperimentati stati allucinatori e sensazioni esasperate in cui la prospettiva “di ricevere colpi tremendi dal proprio Io” non entra in conto.

Si tratta, più propriamente, di un “nuovo nomadismo”, dice Evola, in cui sesso, velocità, droghe, “perfino azioni che hanno avuto il carattere di crimini gratuiti, proprio come quelle proposte dal surrealismo di A. Breton, sono stati dei mezzi usati per sostenere con sensazioni esasperate il vuoto dell’esistenza.”⁵⁰ In termini non

⁴⁷ Ivi, p. 34.

⁴⁸ Cit. ivi, p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 35.

dissimili, Jünger registra i temi fondamentali della nostra letteratura, in cui “ci si domanda come l’uomo possa resistere all’annientamento nel vortice nihilistico” e cita i nomi di “Wolfe, Faulkner, Malraux, T.E. Lawrence, René Quinteron, Bernanos, Hemingway, Saint Exupéry, Kafka, Spengler, Benn, Montherlant e Graham Greene. A tutti loro è comune la sperimentazione, la provvisorietà del comportamento e la cognizione del rischio, della grande minaccia propria della situazione”⁵¹.

La *beat generation* ispira i libri di Jack Kerouac e la poesia di Allen Ginsberg, in cui traspare l’assenza sintomatica, se non il vero e proprio disdegno, nutrito nei confronti di ogni istanza rivoluzionario–sociale cara ai rivoluzionari di sinistra, i progressisti e gli intellettuali “facenti il processo alla società borghese”, e ai nihilisti di ieri: è l’affiorare vero e proprio del disincanto e della diffidenza verso le azioni organizzate e i progetti di rinnovamento politico e sociale. Paradossalmente, si potrebbe imputare una responsabilità storica delle cosiddette utopie laiche di marca progressista all’avvento del relativismo culturale.

Albert Camus, partito anch’egli da istanze di palingenesi sociale, aveva sardonicamente titolato *Les justes* una pièce teatrale in cui le funeste utopie rivoluzionarie mostravano il loro volto obliquo, mentre è Evola che ne irride la beffarda maschera ferale da esse mostrata qualora finalmente abbiano “superato la fase della semplice rivolta”, della pura e semplice distruzione del passato, e siano invece costrette ad orientare, governare, *custodire* i destini dei popoli verso il loro avvenire.⁵²

⁵¹ E. Jünger, *Auf den Marmorclippen*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1960, pp. 68–69.

⁵² Sul relativismo riportiamo anche una lunga e significativa citazione da un contesto diverso da quello evoliano: “In realtà il relativismo è una delle forme più raffinate e subdole di nihilismo; e il modo in cui viene difeso ed esercitato corrisponde a una forma mascherata di assolutismo. Il relativismo presuppone la convinzione che differenti posizioni di pensiero e di fede possano e debbano considerarsi equivalenti e di pari valore, nessuna posizione può e deve essere considerata superiore alle altre, e nessuna dovrebbe cercare di imporsi sulle altre. In apparenza tale concezione parrebbe fondata su una autentica apertura; in realtà, proprio il fondamento sul quale si basa è non solo fallace, ma di estrema pericolosità. Domandiamoci: in che modo e in che misura si può stabilire che differenti posizioni hanno uguale valore? L’affermata uguaglianza, infatti, deve avere un preciso fondamento. E che cos’è ciò che rende uguali le differenti posizioni? (...) Albert Camus nel *Mito di Sisifo* esprime molto chiaramente quanto sto dicendo, sia pure dal punto di vista della filosofia dell’assurdo: “Un impiegato delle poste è pari a un conquistatore, qualora l’uno e l’altro abbiano una coscienza comune. Tutte le esperienze sono, al riguardo, indifferenti (...). Il pensiero sterile è il solo che non sia falso. Nel mondo assurdo, il valore di una nozione o di una vita viene misurato in base alla sua infertilità”. Poco prima si legge: “Che cosa significa la vita in un universo del genere? Nient’altro, per ora, che indifferenza per l’avvenire e passione di esurire tutto ciò che ci è dato”. Camus parla di “assurdo”, e ne trae le conseguenze; i relativisti, anche se per lo più non teorizzano, traggono le loro conseguenze dal nihilismo: in quanto non c’è verità, tutto è uguale (uguale a

Ciò che più conta, è però osservare il passaggio da esperienze condotte ieri da pochi “intellettuali” e poeti a modi di essere ormai popolari e addirittura già stereotipizzati nella società dei consumi e dello spettacolo. Quanto potevano esperire uno Jünger, un Jack London, “individualità isolate datesi all’avventura, alla ricerca di diversi orizzonti in terre e mari lontani, quando per gli altri tutto sembrava in ordine, sicuro e saldo”, è oggi esotismo di poche attrattive se non a mero titolo di reperto storico–antropologico di un’epoca già dimenticata.

Poco dopo la Prima guerra mondiale, continua Evola, i fenomeni di una “rivolta” élitaria iniziarono ad estendersi nella società, “preannunciando le forme liminali del nihilismo”⁵³ : fra esse si distingueva per radicalismo la corrente dadaista, i cui temi furono ripresi in parte dal surrealismo di Breton – il quale, come è noto, dichiarò che “il più semplice atto surrealista sarebbe di scendere per strada e di sparare a caso sui passanti” – per poi accelerare e capillarmente diffondersi in seguito alla nuova traumatizzazione inferta dalla Seconda guerra mondiale.

Con l’avvento della società dello spettacolo – in cui l’in–differenza tra “realtà e simulacro” è piuttosto giaculatoria dolciastra da *talk show* televisivo che motivo di tormento per spiriti eletti, all’“assurdo” è conferita una sistemazione peculiare che ne consente il transito, apparentemente neutro, attraverso le coscienze, sotto la forma di una merceologia virtuale dell’umano, dove illudersi di poter vivere, in un mondo “secondo” o parallelo, quelle emozioni consuete – o forse mai assunte – che sembrano essere dileguate, e che per questo riducono vieppiù l’esperienza umana del mondo, rendendogli ormai inabitabile, e incomprensibile, il destino, gravato inevitabilmente dalla traccia del dolore.

Evola accomuna, nella medesima condanna, umanesimo liberale e marxista, anche se in quest’ultimo, che nei fenomeni di crisi illustrati ad esempio dalla letteratura

zero). Ancora Camus, con molta perspicacia, faceva affermazioni a mio giudizio di assoluta verità: “C’è Dio o il tempo, la croce o la spada. O un mondo ha un senso più alto, che supera le sue agitazioni, o nulla è vero al di fuori di tali agitazioni. Bisogna vivere con il tempo e con lui morire o sottrarsi ad esso per una vita più grande. So che si può venire a transazione e vivere nel secolo credendo nell’eterno. Questo compromesso si chiama accettazione. Ma a me ripugna tale termine e voglio essere o tutto o nulla”. Cfr. A. Scola, G. Reale, *Il Valore dell’uomo*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 36–37.

⁵³ *Cavalcare la tigre*, p. 34.

dell'assurdo, non sapeva vedere che espressioni di “decadentismo borghese”⁵⁴, traspaia una grossolanità maggiore, marcata dal suo più turgido, dogmatico riferirsi all'economicismo quale senso ultimo dell'uomo, in ciò solidarizzando col presunto “nemico” capitalista.

Evola afferma che l'ideale economico–sociale è quanto mai fittizio, che “fra miseria materiale e miseria spirituale non esiste nessun rapporto”⁵⁵ e, di contro al mito della *prosperity* liberale e marxista, rifacendosi proprio a Breton incalza: “Bisogna impedire che la precarietà affatto artificiale delle condizioni sociali veli la precarietà reale della condizione umana”.⁵⁶

Esempio insigne di tale atteggiamento, per quanto lontano dai consueti parametri cui l'occidentale medio è aduso, è il buddha Sakyamuni, il quale, non oppresso né affamato, ma giovane principe di rango, nel pieno del suo splendore intellettuale e materiale, comprese di dover “vincere gli inganni del ‘dio della vita’”, indicando la via del risveglio.⁵⁷

Di vera e propria “anestetizzazione”, finalizzata al nascondimento del “problema di una vita priva di senso”, parla Evola a proposito del mito economico–sociale, predicendo, sulla scia delle vedute di Marcuse sulla concordanza, in termini di società tecnologica, fra Paesi comunisti progrediti e quelli dell'area capitalista, l'assorbimento della cosiddetta “classe lavoratrice” nel sistema consumistico e la successiva costituzione di un sistema unico di potere, altamente condizionante⁵⁸.

Particolarmente insidiosa è però, a parere di Evola, una scienza che fomenta la dissoluzione non più soltanto delle sovrastrutture e delle ipocrisie della vita borghese ma che, “falsa e contaminatrice se applicata all'uomo di altri tempi e di altre civiltà, ha una forza di persuasione quando si tratti dell'uomo moderno traumatizzato”: è la

⁵⁴ Ivi, p. 38.

⁵⁵ Ivi, p. 39.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Cavalcare la tigre*, P. 40. “Il principe Siddharta, lo Svegliato, il Buddha, preso come esempio da Evola, non è certo quello descritto da Hermann Hesse nel suo fortunato romanzo breve (...). Egli era un principe dei Shākya, uno *kshatriya*, un appartenente alla classe guerriera, un ‘combattente asceta’ che si è aperta la via da sé e con le sue sole forze. Del buddhismo delle origini, dunque, Evola mette in evidenza il carattere ‘aristocratico’, quella che egli definisce ‘la presenza in esso della forza virile e guerriera (il ruggito del Leone è una designazione dell’annuncio del Buddha) applicata ad un piano non materiale e non temporale’”. (Gianfranco de Turreis, *Nota del curatore*, in Julius Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 10).

⁵⁸ *Cavalcare la tigre*, p. 41.

psicoanalisi, la quale, se da Nietzsche ha ereditato il metodo “genealogico” applicato ai “valori”, lo ha adoperato “cinicamente” per l’esplorazione del sub–conscio, riconducendo al sostrato pre–razionale dell’inconscio la forza motrice di determinismi che rendono illusorio il “sovramondo della coscienza”⁵⁹.

La psicoanalisi, rappresentando la “regressione nel sottosuolo psichico” presso ad una traumatizzazione della coscienza troppo debole “per poter tener in freno i bassifondi dell’anima coi suoi presunti ‘archetipi’”, e con quel che Evola paragona al goethiano “mondo delle Madri”, mostra delle affinità coi temi della letteratura kafkiana ed esistenzialista, in cui “il senso greve della spettralità di un’esistenza subìta, alitante morbosa il miasmo venefico di una peccaminosità intrinseca, si associa all’afflato soffocante di un destino oscuro gravante sulla condizione umana in quanto tale – e sopra cui aleggia, in angoscioso presentimento, l’ombra di una condanna incomprensibile quanto irrefutabile”.⁶⁰

A questo punto si entra nel vivo del discorso evoliano, dopo l’*excursus* sulla congiuntura “problematica” emersa dalla ricognizione nel mondo “dove Dio è morto”. “In tutte le situazioni di crisi fin qui esaminate, afferma a questo punto Evola, il tratto predominante è quello di un essere gli *oggetti*, o addirittura le vittime, dei processi distruttivi in corso; questi dall’umanità ultima vengono semplicemente *subiti* (...). Per contro, vi è anche da considerare quella diversa, assai più ristretta categoria di uomini moderni che, invece di subire i processi nihilistici, cercano di assumerli attivamente. Più propriamente, si tratta di chi non solo riconosce l’irreversibilità dei processi dissolutivi, il fatto che non esiste una via che conduce all’indietro, ma che non desidera nemmeno percorrere questa via qualora esistesse. Viene cioè accettata di buon animo la condizione di essere senza appoggi né radici. Dopo di che, si presenta il problema della misura in cui il negativo può essere trasformato in positivo”.⁶¹

⁵⁹ Ivi, p. 42.

⁶⁰ Ivi, p. 42.

⁶¹ Ivi, p. 43.

La base per l'introduzione del tema fondamentale di *Cavalcare la tigre* è fornita ancora una volta da Nietzsche e può riassumersi nella formula del “*nihilismo attivo*”: l'assunzione di Evola, già richiamata ma di estrema importanza, è che il significato della crisi occorsa è che “ha voluto essere libero un uomo, per il quale una vita liberata poteva significare soltanto rovina”⁶², mentre diversa può essere l'avventura per quel tipo d'uomo per il quale il problema del senso della vita è risolto con la statuizione che “*la vita è e può essere valore a se stessa*”, e per cui il nihilismo appare un segno di forza, lasciando il singolo di fronte al nudo dispiegarsi di forze “oggettive”, “vincitore di Dio e del nulla”.⁶³

Diversa, dunque, e apparentemente più invidiabile sorte è destinata, secondo Evola a quei fortunati *felici pochi* dell'*Enrico V* di Shakespeare: chi saranno costoro? Avventurieri? Poeti? esseri simili all'“Anarca” jüngeriano – come costui celati dietro la maschera del nihilismo ma ad esso irriducibili?

Ad ogni modo, per costoro, i processi precedentemente descritti e terminanti in una visione spettrale dell'esistenza, si sdrammatizzano, venendo meno l'angoscia dell'assurdità di vivere in un mondo privo di senso e di luce – questo senso baluginerebbe, almeno in costoro, nella latente consapevolezza di appartenere al mondo della Tradizione⁶⁴; accettando di buon grado l'idea di essere senza radici, in un mondo che ne risulta privo, in pari tempo appare in essi il presentimento di una inedita libertà, e al loro cospetto si profila, invece che la prospettiva di una insana condanna, l'idea di una prova, di una ‘consegna’ esistenziale.

È l'avventurosa, ma non peregrina, ipotesi di un “esserci”– di un soggetto razionale finito– non tanto nella prospettiva avanzata nelle opere giovanili fino a *La tradizione ermetica*, vale a dire come conseguenza di ordine metafisico di un fallimento dell'atto della libertà dell'Io, di un non essere riusciti a strappare a “Dio” “l'albero della Vita”: ma come risultato di una scelta fine a se stessa, essa stessa assoluta, dove la “prova”,

⁶² Ivi, p. 44.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Solo costui è il destinatario di *Cavalcare la tigre*, come più volte ripetuto dall'autore: “Il posto naturale di quest'uomo, la terra in cui egli non sarebbe uno straniero, è il mondo della Tradizione.” Cfr. *Cavalcare la tigre*, cit., p. 19.

assume più la forma ludica della conferma–reintegrazione della propria natura spirituale che della sua *creatio ex nihilo*, e dove si va incontro alle distruzioni e alle crisi dell’epoca “oscura” “senza nulla temere e senza nulla sperare”, assumendole come altrettante occasioni per relizzare la propria natura trascendente e facendo, della propria norma, l’unica legge⁶⁵.

Ora, in una prospettiva non estranea all’uomo moderno, ma affrontata “senza essere lui stesso un uomo moderno”⁶⁶, il problema dell’“uomo differenziato” evoliano “non è quello della ricerca drammatica di una base (in via di principio, egli tale base l’ha già), bensì è quello della propria *espressione* e conferma nell’epoca moderna, nel suo vivere qui ed ora.”⁶⁷

Per costui ci si può riferire come base provvisoria “ad alcune idee fondamentali di Nietzsche, per saggiarne la solidità.”⁶⁸ “Il problema del senso della vita così è risolto con la statuizione, che la vita è e può essere valore a se stessa.”⁶⁹

In questa prospettiva evoliana, nulla “caratterizza meglio il fallire nella prova cruciale, l’esito negativo dell’esperienza nihilistica, che il sentimento espresso da questa formula del Sartre: ‘Si è condannati ad essere liberi’”⁷⁰. Qui si manifesterebbe la sorgente di quell’angoscia metafisica che si diffonde, sorda e lugubre, nelle società occidentali moderne e che pervade il fondo della filosofia esistenzialista, la cui critica Evola affronta nella seconda parte della sua ricerca.⁷¹

Vi è, poi ed infine, ancora da annotare la critica evoliana a Nietzsche che, oltre a sfatare risibili amenità su pretese sue dipendenze nei confronti del pensiero del Tedesco, è filosoficamente pregnante e convincente e segnala quanto autonoma sia,

⁶⁵ Ivi, p. 43. A titolo di suggestione si potrebbe ben accostare, tale gaio *lusus*, a “le grande jeu” del sodalizio esoterico–artistico di Renè Daumal, cfr. *Le grand jeu*, Milano, Adelphi.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 44.

⁷⁰ Ivi, p. 45.

⁷¹ Tale è il nihilistico esito delle società opulente e consumistiche dell’età della Tecnica, sature di radiazioni mediatiche, codici, suoni e simulacri di realtà. Questo il senso rinvenibile in varie opere di celebri scrittori contemporanei, come quelle di Don De Lillo negli Stati Uniti – ad esempio: *Rumore bianco*, *Cosmopoli* – o nei temi della letteratura di Michel Houellebecq e di Jacques Baudrillard in area francese.

sul tema del nihilismo, la posizione di Evola – che sfodera armi puntute proprio contro l’“amato” discepolo di Dioniso.

Capitolo IV

Nietzsche e la via di Dioniso

L'affermazione dell'immanenza, dice Evola, è la parola ultima della fase negativa del pensiero nietzscheano, che interpreta la verità in funzione della "vita".⁷²

Pur rinviando ad un inquadramento del medesimo tema in un differente, ma peculiarmente evoliano ordine di problemi, è interessante menzionare questo passo, estrapolato da un'opera degli anni Trenta:

Se non si può certo mettere il Nietzsche fra i razzisti, pur tuttavia si deve riconoscere che alcuni concetti della sua filosofia, tutt'altro che omogenea, riportano in fondo alle premesse generali della ideologia che qui studiamo (si tratta della teoria biologicamente razzista del de Lapouge, la quale, a detta di Evola, avrebbe esercitato un determinante effetto sull'hitlerismo, n.d.a.). Ci si può riferire a quella 'religione nietzscheana della vita', che in fondo va ad escludere dall'umana personalità la realtà di qualunque principio trascendente e a dare ad ogni valutazione etica, al bene e al male, un significato e una giustificazione semplicemente biologici. Il senso della nietzscheana 'inversione di tutti i valori' è il seguente: da secoli, un insieme di concezioni etiche, sociali, e religiose avrebbe cospirato contro la 'vita', esaltando come valore e spirito tutto ciò che mortifica ed evira l'istinto, che vela o abbassa la sensazione della forza vitale. Sono i valori della 'decadenza' e del 'risentimento', banditi dagli schiavi, dai deboli, dai diseredati, dai reietti della natura, i quali con essi hanno minato a poco a poco la base su cui, in tempi forti e sani, poggiava il 'superuomo' quale signore di uomini; ed hanno trionfato. Il Nietzsche proclama la rivolta contro questi 'valori della decadenza' (fra i quali rientrerebbe il cristianesimo), ne denuncia il veleno, e come principio di una nuova valutazione pone il criterio biologico: vero, morale, spirituale e bello è solo da dirsi ciò che conferma, giustifica e potenzia l'istinto vitale, la massima espressione del quale per lui è la 'volontà di potenza': falso, immorale, brutto e sovvertitore è tutto ciò che allontana dalla vita, che limita, condanna e soffoca la volontà di potenza (...). In realtà anche nel Nietzsche può constatarsi una reazione aristocratica fuorviata da idee naturalistiche e evolucionistiche in voga nel tempo.⁷³

⁷² P. 46.

⁷³ Cfr. *Il mito del sangue*, Salerno, Edizioni di Ar, 1994. L'edizione qui considerata riproduce 'la seconda edizione accresciuta e riveduta', apparsa nel 1942 presso Hoepli, Milano.

Se l'essenza della vita è la “*volontà di potenza*”, in relazione ad essa si definisce anche il superuomo. Questi, però, diviene allora un nuovo “ideale” – “mentre esso in realtà *non è che uno dei tanti*”⁷⁴. “Da qui si vede, che il nichilismo nietzscheano, in fondo si è fermato a metà strada: viene posta una nuova tavola di valori e con essa un bene e un male.”⁷⁵

I “valori” altro non sarebbero che affermazione della volontà di potenza, e solo il risentimento tenace nutrito dalle plebi, dal “*Demos*”, contro gli “*Aristoi*”, nega tale realtà mascherando la propria volontà di potenza sotto i velami della “dottrina dell'amore”. Ma se tutto è giustificabile in termini di “volontà di potenza”, come Nietzsche vorrebbe, non si vede perché allora la manifestazione di quest'ultima nella “morale dell'ultimo uomo” debba essere considerata sintomo di *decadenza*: “Lo stesso istinto della ‘decadenza’ – osserva Evola – si presenta dunque come una particolare varietà della ‘volontà di potenza’ (...) in funzione di mera volontà di potenza ogni distinzione, in fondo, viene meno; non vi sono ‘superuomini’ né ‘greggi’, né ‘affermtori’ né ‘negatori’ della vita. Vi è solo un divario di tecniche (...). Se nella vita e nella storia della civiltà esistono sia fasi di ascesa, sia fasi di declino, sia fasi creative, sia fasi di distruzione e di ‘decadenza’, che cosa autorizza a far cadere l'accento del valore sulle une anziché sulle altre?”⁷⁶. Il vero carattere che prevale nell'esistenza, indipendentemente dalle fasi storiche in cui questa si situa, è allora “più l'interpretazione Schopenhaueriana che non quella nietzscheana a indicarlo: è volontà di vivere come desiderio perenne e inesausto, non già volontà di potenza in senso proprio, né impulso ascendente, positivo, al superamento.”⁷⁷

La stessa figura dell'*Übermensch*, per non dire dei tratti oscuri in essa latenti, ricade in una concezione finalistica e dunque in contrasto con l'esigenza di una vita che sia senso a se stessa: essa, a voler essere radicali, “non coincide necessariamente né con

⁷⁴ *Cavalcare la tigre*, p. 46, corsivo nostro.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 53.

l'affermazione della volontà di potenza in senso stretto e qualitativo, né con l'affermazione del superuomo”.

In tal senso, la dottrina nietzscheana è “una pseudo-soluzione”, mentre davvero “incondizionata” sarebbe l'idea espressa da Nietzsche attraverso il mito dell'*eterno ritorno*:⁷⁸ qui è da osservare il fatto che Evola dà prova di accettare pienamente il *kâlî-yuga*, mostrandone la giustificazione nell'appartenenza essenziale di ogni ciclo storico alla Manifestazione, alla verità sovratemporale che si declina eternamente nell'abisso degli Eoni.

Non è, però, tutto qui. In Nietzsche è altrettanto presente, così come in Evola, una “ambiguità” essenziale rivelatrice della presenza, in entrambi, della operante dimensione della trascendenza: “vita e trascendenza si trovano in lui, dice Evola, continuamente frammiste, e fra tutte le conseguenze della sua polemica anticristiana, questa confusione è stata tra le più deleterie”;⁷⁹ di conseguenza, che quella di Nietzsche sia stata una visione puramente naturalistica e immanentistica dell'esistenza, ciò è senz'altro da escludersi.

La soluzione nietzscheana del problema del senso della vita, indicata nella dottrina dell'“eterno ritorno” e fatta propria dallo *Übermensch*, è anzi possibile solo in chi abbia come propria “componente” essenziale la trascendenza: se il vero fondo che prevale nella vita non tanto è, secondo Evola, la “volontà di potenza” quanto il “*conatus essendi*” Schopenhaueriano, la via del superuomo risulta percorribile qualora egli non si costituisca come l'“erede di una equivoca *virtus* da despoti della Rinascenza”, bensì quando questi sia egualmente capace di “generosità, di prontezza all'aiuto virile, di virtù donatrice, di grandezza d'animo, di superamento della propria individualità”, tutti elementi che “anche l'uomo della Tradizione può far propri”.⁸⁰

Con tutto ciò, pare che le ambiguità di Nietzsche siano in qualche misura anche quelle di Evola. Il problema di un atto autocreativo – di una “*rottura ontologica di livello*”, secondo una nota espressione dell'Autore, che valga al singolo come

⁷⁸ Ivi, p. 47.

⁷⁹ Ivi, pp. 54–55.

⁸⁰ Ivi, p. 54.

apertura e approssimazione all'orizzonte metafisico – è problema evoliano per eccellenza.

Evola si distanzia, come è noto, da una nozione di Tradizione che riponga la propria efficacia esclusivamente nella ipotetica possibilità dell'“iniziazione”, ossia del diretto conferimento della “conoscenza” da parte di un autentico maestro appartenente ad una “regolare” tradizione iniziatica.

Come fa notare Melchionda, “È noto che, diversamente da Guénon, Evola, avendo constatato sin da giovane le difficoltà pratiche del giovarsi di un un serio e attendibile *tradere* temporale, non escluse la possibilità eccezionale – ma il nostro tempo sembra non poter confidare ormai quasi in altro che nell'eccezionalità – di un reale, positivo conoscere metafisico in autonoma via individuale, a prescindere dal lasciapassare e dalla benedizione della regola iniziatica: dunque considerando pure il caso straordinario di un riallaccio, per così dire *sulla verticale*.⁸¹ Egli, inoltre, giudicò sempre un fatto di grande rilievo, per la persona che inizialmente non può che affidarsi alle sole proprie forze, il semplice *approssimarsi*, l'ingenuo ma non inerte, autentico, persuaso *tenersi in vista* della dimensione metafisica.”⁸² Il caso Nietzsche – e, da qui, il suo permanente valore simbolico – risulta, in tal guisa, altamente istruttivo, presentando il tipico sintomo di ciò “che può, che anzi *deve* verificarsi in un tipo umano in cui la trascendenza si è, si, ridestata, ma che è *discentrato rispetto ad essa*.”⁸³

In Nietzsche compaiono, dunque, affermazioni ambigue e oscillazioni di pensiero che rappresenterebbero un puro cedimento dell'essere di fronte al regno degli istinti e delle passioni, un “loro affermarsi *attraverso* il volere asservendolo”⁸⁴, in ciò denunciando l'*impurità* di quest'ultimo⁸⁵, il suo essere, occultamente, condizionato.

⁸¹ “Imboccata la via dell'affermazione assoluta e avendo fatto proprie tutte quelle forme di ‘ascesi’ e di attivazione di una superiore intensità di vita di cui si è detto, l'unica soluzione di salvezza è data da un cambiamento cosciente di polarità, dalla possibilità che a un dato punto, in date situazioni o vicende, per una specie di rottura ontologica di livello l'estrema intensità della vita si trasformi, quasi si capovolga in una qualità diversa – che il *mehr leben* dia luogo ad un *mehr-als-leben*”. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, op. cit., p. 56; non sembra qui risuonare l'alternativa posta, negli anni giovanili, tra astrattismo mistico e sensorismo? Vedi *supra*.

⁸² R. Melchionda, *Il generoso radicalismo dell'anima*, in *Risguardo V*, Salerno, Edizioni di Ar, 2004, p. 74.

⁸³ *Cavalcare la tigre*, p. 56.

⁸⁴ *Ivi*, p. 53.

⁸⁵ Sul significato di “impurità” in Evola si rimanda ai *Saggi di Bilichnis*, cit.

Ciononostante, prevalenti sarebbero, nella sua opera, motivi di segno opposto, connessi a quanto di positivo la via del superuomo ha da offrire anche al tipo umano che Evola ha in vista – e per cui ha scritto il testo qui in esame:

il poter dare a se stessi una legge, l'ascesi naturale e libera, volta a saggiare le proprie forze giudicando “la potenza di una volontà dal grado delle resistenze, del dolore, del tormento che si sa sopportare per volgerli a proprio vantaggio” (sì che a questa stregua tutto ciò che l'esistenza presenta di malvagio, di doloroso e di problematico, tutto ciò che ha nutrito le forme popolari delle religioni sotterranee viene accettato, anzi desiderato); (...) l'idea che “l'uomo superiore si distingue da quello inferiore per la sua intrepidezza, per il suo sfidare l'infelicità (...)”; l'indicare quella libertà che ha per suoi elementi “il mantenere la distanza che ci separa, l'essere impassibile di fronte agli affanni, alle durezza dell'esistenza, alle privazioni, *alla stessa vita*”, (...) il tener per fermo che “la dissolutezza non è un argomento se non contro chi non ne ha diritto, e tutte le passioni sono state discreditate per colpa di coloro che non erano abbastanza forti per volgerle a proprio vantaggio”; l'indicare la via di coloro che, sciolti da ogni vincolo, obbedendo solo alla propria legge, sono inflessibili nella aderenza ad essa e superiori ad ogni debolezza umana; (...) – tutti questi sono elementi positivi che anche l'uomo della Tradizione può far propri, ma che si spiegano e sono possibili non con la “vita” bensì con un “più che vita”, con la trascendenza; sono valori, per essere attratti dai quali occorre che in sé sia presente qualcosa di altro e di più della pura “vita”.⁸⁶

Il fatale misconoscimento dell'essenza di tale forza dentro di sé, il fatto tragico di non aver riconosciuto – ed assunto – l'operante, viva “dimensione” della trascendenza, dell'*essere*: – “il fatto che la forza sia rimasta nel circuito chiuso dell'immanenza, della ‘vita’, dando luogo ad un voltaggio che questo circuito non poteva reggere, tale fatto potrebbe, in più, indicare la causa vera, più profonda, del crollo finale dell'uomo Nietzsche.”⁸⁷

L'*abisso* è l'unica via che si aprirebbe, in tale circostanza, per coloro che, “nel mondo in cui Dio è morto”, ambissero a calcare la via calcata da un Nietzsche o da un Rimbaud, il poeta amato in giovinezza da Evola.

⁸⁶ Ivi, pp. 53–54.

⁸⁷ Ivi, p. 56.

È vero che se costoro pure riuscissero a ridestare, avendolo voluto o meno, l'“energia”, la “danza” della trascendenza, essa non si manifesterebbe che in forma rovinosa e distruttiva – e di poco conforto sarebbe, allora, il parlare *romanticamente* di “santi maledetti del nostro tempo”; tuttavia, se di fronte a tale prospettiva agghiacciante si arretra, afferma però Evola, non si è radicali – e in pari tempo ci si dichiara sconfitti di fronte al nihilismo: soprattutto se l'esito è un retrocedere verso soluzioni di tipo “devozionale”.⁸⁸

A questo punto è bene sottolineare un'ulteriore avvertimento fatto dallo stesso Evola poco oltre; infatti, come in ripetuti luoghi dell'opera, egli invita a cogliere il doppio aspetto presentato dalla crisi indotta dal nihilismo e, quasi con sguardo jüngerianamente “stereoscopico”, a indovinare quelle possibilità di salvezza che possono celarsi proprio nel pericolo estremo, come se si fosse nel centro immobile di un ciclone. E nel *Maelstrom* della modernità, pensa Evola, occorrerebbe proprio riconquistare la visione di un “motore immobile”, riposante esattamente nel mezzo delle forze scatenate, ondegianti, senza meta e distruttive del nihilismo.

Ad essere travolte, risucchiate e frantumate dal vortice di quest'ultimo, sarebbero infine strutture già in se stesse “troppo umane”, prive di una “dottrina interna a carattere metafisico”⁸⁹, anzi spesso sordamente ostili a quelle tradizioni che presentavano, oltre quell'aspetto meramente devozionale e fideistico, tipico del Cristianesimo, un livello “più alto”, gnostico, vale a dire intellettuale ed iniziatico di spiritualità.

“Quale è il Dio di cui è stata annunciata la morte?” – chiede a questo punto Evola. “La risposta dello stesso Nietzsche è: ‘Solo il dio della morale è stato superato’(...). A scomparire non è, dunque, il dio di una metafisica, bensì il dio del teismo, il dio-persona (corsivo nostro) che è una proiezione di valori morali e sociali o un appoggio per la debolezza umana. Ora, il concepire un dio in termini diversi non solo è possibile, ma fu proprio a tutte le grandi tradizioni pre e extra-cristiane, nelle quali viene altresì in evidenza il principio della non-dualità. Come fondo ultimo del

⁸⁸ Ivi, p. 57.

⁸⁹ *Ibidem.*

mondo, qui fu effettivamente riconosciuto un principio anteriore e superiore ad ogni antitesi, compresa quella fra immanenza e trascendenza, se unilateralmente considerate: tale, dunque da conferire all'esistenza, a *tutta* l'esistenza, compresovi quanto essa presenta di problematico, di distruttivo e di 'male', quella suprema giustificazione che si cercava per una visione liberata del mondo, da affermare di là dalle demolizioni nihilistiche."⁹⁰ Qui occorre rilevare che il "principio della non-dualità", è presente nell'*Advaita-Vedanta* della tradizione sacra induista come nelle *Enneadi* di Plotino e nei "misteri" dell'antichità classica fino alle dottrine estremo-orientali.⁹¹ È un principio che appartiene a pieno titolo alla tradizione dell'Occidente e che, nelle parole di Plotino, afferma: "Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile. Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò non è 'qualcosa', né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima (...). Chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né 'questo' né 'quello' "⁹² . Si consideri il seguente passo tratto da un testo induista: "Benchè il *Brahman* sia uno, esso è secondo i testi vedantici, ciò su cui si deve meditare come avente relazione con le limitazioni e ciò che deve essere conosciuto come privo di ogni specie di relazione con le limitazioni"⁹³ . Lo scopo di tutta la dialettica shamkariana è di stabilire l'unità del Sé: "Samkara spiega che non ci sono

⁹⁰ J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 58. Cfr. anche i seguenti passi tratti da *Der Antichrist*: "Circoncisa delle proprie virtù e pulsioni più virili, la divinità della *décadence* non può non mutarsi nel Dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli. Costoro non si definiscono 'i deboli', ma 'i buoni'... Si comprende, senza che occorra accennarvi ulteriormente, in quali precisi frangenti storici divenga possibile la finzione dualistica di un Dio buono e di un Dio cattivo (...). Da allora, ricominciò a tessere il mondo suggendolo da sé – *sub specie Spinozae* – da allora, si trasfigurò in un che di sempre più pallido ed emaciato, divenne 'ideale', divenne 'puro spirito', divenne *absolutum*, divenne 'cosa in sé'... *Decadimento di un Dio*: Dio che divenne 'cosa in sé'...". Friedrich Nietzsche, *L'anticristiano*, cit., pp. 37–39. "Al di sopra di tutti gli dèi e di tutti i mondi, impersonale, né buono né cattivo, Intelligenza Pura, priva di tutti gli attributi, è il Destino." Fernando Pessoa, *Pagine esoteriche*, Milano, Adelphi, 1997, p. 48.

⁹¹ Nel clima di un rinnovato interesse per il Neoplatonismo, dopo la fortuna da questo raccolta nel Medioevo, recenti contributi evidenziano il ruolo svolto in essi dalla Teurgia e dal concetto dell'Uno superiore e anteriore all'Essere. Cfr. Maria di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Bonanno, 1993: "Nella personalità di Proclo fanno tutt'uno il filosofo sistematico, l'erudito e profondo conoscitore di Platone, di Esiodo, di Plotino, degli *Oracoli Caldaici* e – come dice il suo biografo – il sacerdote. Per questa ragione non ci sembra possibile scindere in essa la filosofia dalla religiosità".

⁹² Plotino, *Enneadi*, VI 9, 3, a cura di G. Faggini, Milano, 1992. "Nel platonismo medio è costantemente attribuito al primo principio un contenuto positivo ben preciso: il *pròtos teòs*, inteso come pienezza d'essere, in telletto divino, contiene in sé le cause ideali, archetipiche della realtà. La novità fondamentale introdotta da Plotino consiste nell'accentuazione del carattere di trascendenza e di "negatività" del principio: l'uno è rigorosamente al di sopra dell'essere, assolutamente semplice e unitario, privo di qualsiasi molteplicità, differenza o contenuto determinato." Alessandro Linguiti, *L'ultimo platonismo greco, principi e conoscenza*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1990.

⁹³ *Brahmasutra bhāṣya*: I,1,11.

due Brahman, ma due modi di conoscere il Reale. Sul piano dell'Assoluto (*paramarthika*) non esiste altro che Lui. Dal punto di vista del relativo (*vyavaharika*), che è il nostro, Egli appare come il creatore del mondo (*Isvara*). Per colui il quale perviene a creare l'identità tra il Sé immanente (*atman*) e il Brahman trascendente, ogni specie di manifestazione si dilegua. Egli può allora esclamare con il poeta dalla *Taittiriya Upanishad*: 'Io ho trasceso tutto l'universo', e con quello della *Brhadaranyaka*: 'Io sono Brahman (*aham brahmasmi*)'".⁹⁴ È solo in virtù di un tale principio che si potrebbe pensare il superamento della decadenza e della corruzione che intaccano alla radice, condannandolo di necessità, un "ente sommo", ontoteologicamente concepito come *persona* e così sostanzializzato, reso "cosa in sé", oggetto tra gli altri: Evola non intende, riappellandosi tacitamente a Michelstaedter, dare un "corpo" al "male", che ne è privo: secondo il principio della non-dualità, infatti, non potrebbe esserci un *secondo* dopo l'Uno.

Il "male", in questa prospettiva, è solo il residuo oggettivo che ancora sfugge all'attività di coscienza dell'Io, allo *Streben* dell'Individuo che intende farsi assoluto, Uno: "male", in questa prospettiva, è tutto ciò che, nell'Io, non è in atto.

In ciò che di problematico e oscuro può presentare l'esistenza dovrebbe semmai riconoscersi un simbolo ed un enigma, quello della *propria* "insufficienza", il *de-linquere* all'atto della libertà, che altro non è che la realizzazione della propria volontà nell'intuizione della propria natura intellettuale, il Sé, l'*Atman*: luce di vita, scintilla divina sepolta nel carcere dell'illusione fenomenica.

"Male" è, in un significato totalmente estraneo ad ogni considerazione morale, tutto ciò su cui *Io* non posso, tutto quanto oppone un limite alla *mia* attività, la quale è libera conversione dell'essere all'attuazione della propria *vera* volontà: ora, secondo Evola, tale limite è virtualmente superabile attraverso quello *Streben* che giunga

⁹⁴ Cfr. Paul Martin-Dubost, *Samkara e il Vedanta*, Asram Vidya, Roma, 1989, pp. 98-99; sulla mordace critica giovanile evoliana al *Vedanta*, e di riflesso alle posizioni guénoniane, e per una ulteriore precisazione del valore del sistema tantrico nel pensiero di Evola, cfr. la recensione all'omonimo saggio di René Guénon: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, ora in Julius Evola, *L'idealismo realistico* (1924-1931), a cura di Gian Franco Lami, Roma, Pellicani editore, 1997, pp. 87-101. "Nella stessa teologia della Provvidenza, nei tentativi fatti dalla teodicea teistica per tenere in piedi il concetto del Dio morale, non poté affacciarsi l'idea della Grande Economia, la quale comprende il male, nella quale il male non è che un aspetto particolare di un ordine superiore, trascendente le piccole categorie umane dell'individuo e della collettività degli individui." J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 60.

infine a possedere se stesso, di là da essere e da non-essere, nel pieno dominio, nel libero disporre della natura umana contingente, cioè della propria impermanente “persona” – ricompresa integralmente, quest’ultima, nell’atto spirituale che la pone facendola sussistere come tale, assorbente in sè ogni residuo di fatale *alterità* ricadente fuori la libera attività dell’Uno.⁹⁵

Ancora interessanti elementi di continuità nel pensiero evoliano vanno a tal proposito segnalati: “Arvo”, pseudonimo utilizzato da Evola sulle pagine delle riviste *Ur* e *Krur*, aggiungeva, nel testo degli anni Venti su *Kirillov e l’iniziazione*, quanto segue: “Ma il Dio concepito non in termini personalizzati, morali e devozionali, ma metafisici, come una realtà a cui si può anche partecipare, essendo perfino detti evangelici: *Voi siete Iddii e: Il regno dei Cieli è dentro di voi* – questo Dio non può entrare per nulla nel ragionamento di Kirillov, e non è certamente esso che egli può pensare di ‘uccidere’”.⁹⁶

Allo stesso tempo, occorre sottolineare un’importante fattore di evoluzione. La lotta etica personale da condursi nella luce di una consapevolezza “non-dualista” non è meno strenua di quella di chi prestasse fede ad una ipotesi metafisica dualistica, oggettivante due principi metafisici contrapposti e personificati, originanti opposti valori e distinte necessità. Certo è che l’Evola di *Rivolta contro il mondo moderno*, assunse, di fatto, una posizione irriducibilmente dualista, la stessa che alimentò, peraltro, le sue tesi razziste e il richiamo alla lotta per la visione del mondo “ario-romana”, solare ed olimpica, contro quelle proprie alle “religioni del deserto”, ai culti ctonii ed “inferi”, tipicamente mediterranei ed asiatici, della Grande Madre.

A cosa si deve questa oscillazione del pensiero di Evola, il quale, tra l’altro, non si è mai peritato, nei suoi testi, di sottoporsi questa questione apertamente?

⁹⁵ “Si deve, però, notare che nell’area dello stesso cristianesimo non sono mancati, in margine alla mistica gioannita, accenni ad una futura epoca di una superiore libertà: la ‘terza epoca’, l’epoca dello Spirito, dopo quella del Padre e del Figlio, da Gioacchino da Fiore fu data anche come quella della libertà, e seguendo un analogo ordine di idee, coloro che si dissero i ‘Fratelli del Libero Spirito’ proclamarono una ‘anomìa’, una libertà dalla Legge, dal bene e dal male, spesso in termini tali che nemmeno il superuomo nietzscheano avrebbe osato professarla. Riflessi di tali anticipazioni si trovano nello stesso Jacopone da Todi quando nel suo *Inno alla santa povertà* e al suo *triplice cielo* dice di ‘non temere l’inferno, di non sperare nel cielo’, quando parla di ‘non gioire di alcun bene, di non dolersi di alcuna avversità’, quando fa riferimento ad una ‘virtù che non ha perché’, anzi ad un dispogliarsi dalla stessa virtù possedendo ogni cosa ‘in libertà di spirito’: questo essendo per lui il senso interno, simbolico, della vera ‘povertà’”. *Cavalcare la tigre*, p. 59.

⁹⁶ Cfr. *Introduzione alla magia*, cit., p. 67.

Il principio richiamato della *non-dualità* gioca, in questo contesto, un ruolo centrale, che si cercherà in quanto segue in parte di chiarire trattando dei simboli di Apollo e Dioniso, analizzati muovendo dalla celebre tesi nietzscheana sostenuta ne *La nascita della tragedia*, per riconnettervi un significato che ne sintetizza e trascende i caratteri opposti in una superiore unità.

Solo una dottrina della non-dualità, si può infatti notare, potrebbe reggere il corollario, da Evola esigito, della pre-esistenza e orientare l'agire "puro" della "persona assoluta", elementi entrambi coesenziali all'ideale dell'"uomo differenziato" evoliano: tale visione della non-dualità chiama ad una azione, calma pur nel movimento delle cose, che mostra nella realtà, nel mondo, nella vita, un principio anteriore e superiore alla vita stessa e radicantesi nell'essere, la regione sopramondana o *iperkosmìa* – ispirante una intelligenza del reale storbidata dalle passioni della soggettività empirica e transitoria, liberata dai veli della sua morale "umanistica" secondo un principio non "patetico o polemico" e quasi "eidetico".⁹⁷

Una tale azione è dunque *legge* a se stessa e, allora, non contempla se non gli effetti che, su tutti i piani, discendono da determinati atti "senza avere nessun carattere di sanzione morale positiva o negativa": è, questo, anche il concetto che, privo di "superfetazioni moraleggianti", compare nella cosiddetta legge *karmika* indù. Va senza dire che, decadendo dal piano della sua absolutezza, essa si perverte e, divenendo condizionata, subisce interamente gli effetti del *karma* da essa prodotto: ad ogni modo la libertà sussiste così come, analogamente, sussisterebbe per chi, avvisato di condizioni meteorologiche avverse, decidesse comunque di intraprendere una ascensione alpina, assumendosi contemporaneamente la dose maggiore di rischio connessa.⁹⁸

⁹⁷ Sul piano etico ciò comporta delle ripercussioni fondamentali: "Il superamento oggettivo, non patetico o polemico, del piano della morale si realizza, in effetti, attraverso la *conoscenza*, la conoscenza delle cause e degli effetti, e una condotta che solo tale conoscenza abbia per base. A questa stregua, alla nozione morale del 'peccato' va a sostituirsi quella della 'colpa', o, più precisamente, dell'errore'. Per chi ha situato il centro di sé nella trascendenza, l'idea di 'peccato' ha così poco senso quanto lo hanno le nozioni correnti, variamente condizionate, del bene e del male, del lecito e dell'illecito. Tutte queste nozioni sono bruciate, non possono più ripullulare spiritualmente. Volendo, si può anche dire che esse si svestono del loro valore assoluto e vengono saggiate in termini oggettivi, quanto alle conseguenze di fatto derivanti da un'azione interiormente libera da esse." *Cavalcare la tigre*, p. 71.

⁹⁸ Ivi, p. 72.

Un'analoga riflessione – ma dentro una metafisica dualista – sui temi del bene e del male è presente nella prima gnosi cristiana la quale assume il contenuto del Vangelo non come una *storia* della salvezza in forma di escatologia ma come una cosmogonia della salvezza: gli atti di Gesù non rappresenterebbero “un'azione materiale di cambiamento degli stati terreni, ma una rivelazione di un Intelletto del tutto trascendente” che si annuncia in una sapienza di natura intellettuale relativa alla regione ipercosmica o iperuranica. “In tal modo, Basilide svolse il problema del male come un tema sull'ignoranza: il contrasto fra bene e male si convertì come rapporto di conoscenza ed errore, come relazione fra l'intelligenza del pensiero e le opinioni dei sensi”⁹⁹.

⁹⁹ Cfr. G. Biondi, *op. cit.*, pp. 92–97.

Capitolo V

L'unità degli opposti: Apollo e Dioniso

L'apparente inconciliabilità di una dottrina d'impronta dualista, sostenuta da Evola in *Rivolta contro il mondo moderno*, e di una dottrina non-duale quale quella affermata in *Cavalcare la tigre*, è riconducibile sia ai tratti psicologici compresenti in lui, quelli, per intendersi declinati da egli stesso nel *Cammino del Cinabro*, sia ai differenti scopi che le due opere intendono perseguire nell'ottica del loro autore.

Rivolta contro il mondo moderno intende offrire una *Weltanschauung* ed una profondità di sguardo a quanti, di per sé già idealmente schierati su un fronte del campo di battaglia – ed in un periodo storico che appariva decisivo – chiedono la suprema giustificazione per il loro *sforzo*: è la richiesta che il Principe Arjuna, nel *Bhagavadgita*, rivolge al suo maestro, il dio Krisna, prima di sferrare l'attacco al nemico.

Essa sorge da un animo momentaneamente disorientato e incline al dubbio di fronte alla prospettiva di dover scegliere tra i due eserciti: “Come posso dirigere nella mischia i i miei dardi verso Bhishma e Drona che sono entrambi degni di rispetto? (...) Tutto il mio essere è smarrito per questo mio debole sentimento e la mente non comprende il dovere; io ti chiedo di dirmi apertamente qual è la condotta migliore. Sono il tuo discepolo, in te cerco rifugio: istruiscimi.”¹⁰⁰

Al cupo Arjuna risponde sorridente Krishna: “Ti affliggi per quello che non dovrebbe essere rimpianto, e tuttavia parli bene. I saggi, però, non si affliggono né per coloro che appaiono né per coloro che scompaiono. Né mai vi è stato un tempo in cui Io non fossi né tu né questi principi né, in futuro, noi tutti cesseremo di essere.”¹⁰¹

Rivolta contro il mondo moderno è l'esortazione alla lotta per la “visione del mondo”, laddove storicamente appaiono, nello snodo cruciale del secolo, i differenti

¹⁰⁰ *Bhagavadgita*, Asram Vidya, Roma 1996, p. 44.

¹⁰¹ Ivi, p. 46.

fronti di combattimento, le opposte *Weltanschauungen*, per il cui tramite si fronteggiano due principi cosmici in eterno conflitto sulla Terra.

Sono le opposte schiere che fanno riferimento alla Luce e alla Tenebra, secondo l'insegnamento della Gnosi cristiana e precristiana, e che nella primeva tradizione indoeuropea della Persia, vengono personificate dai due divini e antitetici gemelli: *Ahura Mazda*, il luminoso "Saggio Signore", e *Angra Mainyu*, il tenebroso "Spirito Distruttore".¹⁰²

Nel 1961 non appaiono all'orizzonte neppure i lacerti dei vessilli che ancora sventolavano ne *Gli uomini e le rovine*, e non vi è che un immenso spazio vuoto e diaccio in cui un'energia smisurata, e a se stessa incomprensibile, prima ancora di essere incerta sulla direzione da intraprendere è fondamentalmente ignara di sé, della ragione della sua origine e permanenza nel mondo.

In questo campo dell'angoscia non ci si conosce che nella propria gettatezza, in quanto solamente si subisce l'immane potenza del "Nulla". Eppure, è proprio qui ed ora che dovrebbe essere riconoscibile quel "nulla" della libertà: in questa nuda esistenza del *Dasein*, esposti continuamente al rischio della propria perdita e del proprio annihilitamento.

"Il bruto fatto dell'esistenza, la mera e irriducibile fatticità 'gettata' nel mondo, ossia la chiave di volta dell'esistenzialismo moderno, è presente nel sistema evoliano, con tutto il suo carico d'inquietudine, perchè svela il volto infondato, contingente delle cose, la loro provenienza abissale e inspiegata. E, sempre in linea con l'esistenzialismo ad esempio heideggeriano, Evola scorge nella mera fatticità non un dato 'compiuto' e definitivo, bensì la possibilità del trascendimento, dell'apertura, del *progetto*. Il dato, il fatto è progettualità libera e 'appesa' alla decisione".¹⁰³ Una prospettiva non-duale, in questo caso, fatta propria da uno speciale tipo umano,

¹⁰² Cfr. Cesare Ambesi, *Nella luce di Mani*, Trento, Edizioni cenacolo umanistico Adytum, 2007, in particolare alle pp. 15-24.

¹⁰³ Cfr. Giovanni Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Padova, Ar, 1998; inoltre, l'Autore fa qui notare che la tematica della gettatezza compare già nell'opera filosofica giovanile evoliana, laddove essa descrive la fenomenologia dell'individuo assoluto colto nel primo momento del suo sorgere, primo stadio tratteggiato come "irriflessivo-immediato", dove l'io vive ancora inabissato nel sogno e nella spontaneità, *ibidem*; cfr. anche Julius Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit. pp. 33-37.

potrebbe condurre, sulla scorta delle stesse intuizioni nietzscheane circa l'eterno ritorno, ad una suprema visione delle cose fondata sull'Io, sull'Uno, su una superiore realtà dell'essere che si definisce Assoluto, per il quale lo scenario della vita è solo un gioco, un lieto agone di luci ed ombre, come il sogno è solo luminescenza oggettivata dalla mente, e ha valore nella misura in cui il soggetto–sognatore gli dà attenzione e importanza.

In quanto “attore”, la persona – e tale vocabolo indica, originariamente, quella maschera che, posta sul volto dell'attore, il “soggetto”, ne amplifica la voce in teatro – non rifugge la parte che gli spetta nello spettacolo del mondo: questo perchè l'Esserci, ha differenziato in se stesso i due principi che ne strutturano la dialettica esistenziale, la polarità trascendenza–finitezza, riconoscendosi nel primo termine e dandosi come compito il riassorbimento del secondo in quest'ultimo.

Lo abbiamo in più occasioni segnalato: Evola invita a considerare che la presente crisi investe e travolge solo un “tipo umano” – e le strutture storiche da questi edificate – per il quale la *libertà* non poteva rivelare che collasso rovina e insensatezza. In modo analogo, essa travolge e frantuma strutture – giuridiche, politiche e religiose – che avevano già frainteso, e misconosciuto, l'autentico contenuto trascendente che poteva giustificarle, cioè quello metafisico, riducendosi così a rappresentare meri enti amministrativi mondani, detentori di un potere infondato e, di conseguenza, *smisurato* e, spesso, brutale.

La suprema giustificazione invocata da Evola per “una visione liberata del mondo, da affermare di là dalle demolizioni nihilistiche” rimanda ad un universo da tempo obliato in Occidente: “è la stessa idea che l'induismo racchiude nel simbolo ben noto della danza del dio nudo, *Shiva*. Come ulteriore esemplificazione, possiamo ricordare la dottrina della identità trascendente del *samsara* (il mondo del divenire) e del *nirvana* (l'incondizionato), quale ultima vetta di una sapienza esoterica. Nell'area mediterranea riporta ad un livello analogo la formula dell'ultima iniziazione misterica *Osiride è un dio nero*; al che si possono associare anche gli insegnamenti del neoplatonismo e di alcuni mistici di alta statura circa l'Uno metafisico impersonale e

superpersonale, e così via fino all'allegoria di William Blake delle 'nozze del cielo con l'inferno' e all'idea goetheana circa il Dio dalla 'vista libera', che non giudica col bene e col male, idea che di nuovo troviamo dall'antichità occidentale fino al taoismo estremo-orientale."¹⁰⁴

Evola paventa l'allontanarsi delle concezioni orientali dall'originario nucleo metafisico, manifestandosi in esse in misura sempre maggiore la tendenza alla regressione verso il piano religioso-devozionale, dimensione, quest'ultima, che in Occidente, a causa della mentalità venuta a prevalere col diffondersi del Cristianesimo, ha preteso di rappresentare "Dio" esclusivisticamente. È il nucleo più intimo del sacro, originario, olimpico, *unico*, a rimanere invulnerato dai processi che intaccano la concezione ingenua di un dio-persona volgarizzata dall'ontoteologia.

Con quest'ultima cade "l'epidermide morale di un Dio che aveva finito col fare da oppiaceo o da controparte della piccola morale sostituita dal mondo borghese alla grande morale",¹⁰⁵ mentre è in virtù del primo che scaturisce, invece, una visione del mondo che rimanda ad una concezione metafisica in cui "l'Essere non conosce il bene e il male"¹⁰⁶ in quanto "un bene e un male esistono soltanto in funzione di un fine, e quale è la misura per giudicare questo fine e fissare dunque la legittimazione ultima di un'azione o di un'esistenza?"¹⁰⁷

Tale visione, fatta propria dall'"uomo differenziato", potrà invece consentire un passaggio, un *avvicinamento*, attraverso l'assunzione attiva di tutti i processi dissolutivi riguardati come forze cieche all'interno di un campo energetico che va attraversato il più possibile celermente; sulle *qualità* da queste forze presentate occorrerebbe, peraltro, educarsi a pronunciare, eventualmente, un giudizio in termini puramente oggettivi e funzionali, liberato da qualsivoglia categorizzazione e giudizio in termini di bene-male.

"In un'epoca di dissoluzione, questo è dunque il fondo essenziale di una visione della vita appropriata per l'uomo rimesso a se stesso che deve dar prova della propria

¹⁰⁴ *Cavalcare la tigre*, p. 58.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

forza. Essere centrali o rendersi centrali a se stessi, *constatare o scoprire la suprema identità con se stessi, ne è la controparte.*”¹⁰⁸

Ciò ricorda, su di un versante “pratico”, la medesima e ritornante esigenza michelstaedteriana di un’“assunzione assoluta” della propria situazione, nel suo esito più esplicito: “a partire da questo punto ogni invocazione e ogni preghiera si rendono esistenzialmente impossibili.”

Ma anche si rende impossibile ogni *umano* sentimento di “abbandono” di Dio protestato dal soggetto – ed ogni relativa velleità di *negazione*, da parte di quest’ultimo, “rettoricamente” intesa: allora, Dio cessa di essere un “problema”, un oggetto del “credere” o di un bisogno dell’anima; sia il termine “credente” che quello “ateo” o “libero pensatore” appaiono privi di senso.

Si è al di là dell’uno e dell’altro atteggiamento: l’eredità di Dio, che in Kirillov è quella di un “delirio lucido”, si è così trasmutata nel “senso calmo di una presenza e di un possesso intangibile”¹⁰⁹ che è “l’opposto di un indurimento protervo della individualità fisica”¹¹⁰ ma che testimonia, invece, “dell’attivazione cosciente in sé dell’*altro* principio”, quello trascendente, il quale può ridestarsi in “situazioni di vuoto o di tragedia nell’esistenza, la cui soluzione *negativa* è il rivolgimento religioso”¹¹¹, ma che, attivamente e positivamente assunto, potrebbe condurre a spezzare il sottile diaframma che separa “il principio dell’essere da quello di un’esistenza semplicemente umana”¹¹².

Evola specifica che ciò accadrebbe anche attraverso esperienze *estreme* in forza delle quali tale principio superiore è come costretto a palesarsi tra i lacerti della disgregazione – e richiama in tal punto Miller quando questi parla “di una visione che giustifica tutte le cose come sono – una specie di eternità in sospenso in cui tutto è giustificato, supremamente giustificato”. Si cerca un miracolo all’esterno – egli dice – “mentre un contatore conta all’interno e non v’è mano che possa raggiungerlo e

¹⁰⁸ Ivi, p. 60.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Ivi, p. 61.

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

arrestarlo. Solo una scossa improvvisa lo può. Allora nell'essere s'innesta una nuova corrente”¹¹³.

Una volta caduti gli idoli e superato il bene e il male, per Nietzsche non resterebbe che “questo mondo”, la vita, il corpo, al che si aggiunge il tema del superuomo. “Dio è morto ora vogliamo che venga il superuomo”, il quale sarà il senso della terra, il giustificatore dell'esistenza: di qui, come già rilevato da Evola, la statuizione dell'immanenza e la fondazione di una nuova tavola di valori, da Evola giudicata insufficiente, da parte del discepolo di Dioniso.

Evola cerca di chiarire quale possa essere, a questo punto, il principio in grado di fornire “con sufficiente carattere di saldezza”, una visione dell'esistenza presentante i caratteri di un mondo “liberato” e rimesso a se stesso, dopo l'abolizione della “morale eteronoma” compiuta nel darsi della modernità.¹¹⁴

Questo principio è appunto “*il principio del puro essere se stessi*” il quale costituisce la premessa al regime di prove e superamenti che avranno come disciplina quella di un dionisismo integrato con l'apollinismo, e orientato al coglimento non duale dei due simboli nella dimensione dell'Assoluto, in funzione della reintegrazione dell'Esserci – ovvero della *persona* – nell'Essere, in forza di un mutamento di polarità, accadente in seno alla “persona assoluta”. Qui, come suggerisce lo stesso Evola, “si sta sulla stessa linea della ‘morale autonoma’ dell'imperativo categorico di Kant” con la differenza fondamentale che tale interiore comando non si basa “su di una ipotetica legge astratta valida per tutti e rivelantesi alla coscienza umana in quanto tale, bensì sul proprio specifico essere”¹¹⁵.

Di là da quanto, in parte, viene presentato da Nietzsche secondo una specie di interpretazione “semplicemente fisiologica, materialista della propria natura”, si “precisa dunque un atteggiamento valido per chi deve tenersi in piedi come un essere libero nella stessa epoca della dissoluzione: assumere il proprio *essere* in un *volere*, facendo di esso la propria legge, una legge improntata della stessa assolutezza e

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 48.

¹¹⁵ *Ibidem.*

autonomia dell'imperativo categorico kantiano, affermata senza aver riguardo per i valori convenuti", indifferente verso fini siano essi edonistici o eudemonistici, mondani o ultraterreni, che ricorda molto da vicino la visione morale di J.M. Guyau, autore espressamente citato da Evola.

Guyau, viene detto, "aveva formulato una nuova idea del *dovere*: il dovere che deriva dal *potere*"¹¹⁶. Ora, prescindendo dalla evidente problematicità di una considerazione di quest'ultimo in chiave unilateralmente ottimistico-umanistica, come secondo le dottrine dei classici dell'anarchismo e di Rousseau, che postulavano la natura fondamentale buona dell'uomo, per Evola resta comunque valido il nucleo centrale della dottrina del Guyau: una morale "senza obblighi né sanzioni". Evola cita alcuni brani tratti dall'opera più nota del francese: "Le metafisiche autoritarie e le religioni sono dande per bambini: è tempo di procedere da soli... Che si cerchi in noi stessi la rivelazione. Non vi è più Cristo: che ciascuno di noi sia Cristo a se stesso, si legghi a Dio come vorrà e potrà o anche neghi Dio."¹¹⁷

Proprio postulare unilateralmente un carattere soltanto positivo al potere-dovere dell'uomo è un ingenuo tentativo, a detta di Evola, di far rientrare dalla finestra quanto si era scacciato dalla porta, un ripiegare di soppiatto verso posizioni già vulnerate dalla critica nihilista, pur assunta come definitiva. In sostanza, si tratta di "affermare e attuare dunque il proprio essere senza aver in vista né sanzioni o frutti, né qui né in un aldilà, dire: "Non esiste la via: questo è il mio volere, né buono né cattivo, ma mio"¹¹⁸; ora, date queste premesse, non si capisce cosa potrebbe impedire, ad un volere siffatto, di affermare se stesso in qualsiasi direzione gli piaccia, oppure cosa potrebbe impedirgli di contraddirsi o di negarsi: sostenere il contrario significherebbe non avere il coraggio di fare davvero *tabula rasa* di tutti i precedenti sistemi morali. Le sanzioni morali surrettiziamente reintrodotte financo sotto la specie di "sanzione interiore"¹¹⁹ devono essere riconosciute come aventi una origine

¹¹⁶ Ivi, p. 49.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, p. 72.

“puramente psicologica”¹²⁰. “Questo aspetto viene automaticamente meno quando l’essere sia divenuto uno e l’azione parta da tale unità – noi aggiungeremmo, per eliminare completamente qualsiasi implicazione limitatrice e qualsiasi appoggio: quando l’essere sia divenuto uno *volendolo*, avendo *scelto* l’unità, perché anche qui è presupposta una scelta, la cui direzione non è obbligata.”¹²¹

“Di rigore, aggiunge Evola, nel segno del puro ‘esser se stessi’ e dell’esistenza del tutto liberata, si deve poter assumere, volere, dire assolutamente *sì* a ciò che si è anche quando nulla vi sia, nella propria natura, che si avvicini all’ideale del ‘superuomo’, quando la propria vita e il proprio destino non presentino eroismo, nobiltà, splendore, generosità, ‘virtù donatrici’, ma decadenza, corruzione, debolezza, perversione”¹²²; e dunque, ancora una volta appare chiaro che solo come caso particolare inquadrabile in questo scenario è configurabile e giustificabile la via del superuomo, tra le altre ugualmente possibili.

Si tratta di uno *Streben* – ma si tratta soprattutto dell’apparire della libertà, tutt’uno col darsi di questo – che richiede una estrema prova di forza, in quanto il proprio contenuto non può che rimanere del tutto indeterminato. Proprio per questo, però, interiorizzata e purificata ne risulta la corrispondente esigenza di tener fermo interiormente, e rafforzata ne è la consapevolezza della propria forza che chiede di essere esercitata “nel proprio nudo, assoluto essere, senza nulla temere e nulla sperare”: soli, senza un cielo che aspetti.

Riferendosi agli antichi Dori, Benn diceva che massima espressione della potenza è creare sempre nuovi confini e saperli sorvegliare.

È questa un’ulteriore immagine di quella sintesi auspicata da Evola tra il principio dell’espansione, dell’affermazione assoluta di ispirazione dionisiaca, e il senso del limite, dell’ordine e della finitezza del mondo che deve essere riconosciuta e con cui occorre riconciliarsi. Tra Apollo e Dioniso deve essere affermato un fondamentale *adualismo*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Ivi, p. 73.

¹²² Ivi, p. 50.

È pure la tensione tra lo slancio “erotico” verso l’infinito propria dell’Individuo assoluto e il suo obiettivarsi e organizzarsi nella concreta presenza del *Dasein*, cui il termine *persona* usato da Evola si presta a mostrarne bene il volto bifronte.

Da una parte, infatti, la maschera – ciò che etimologicamente si intende col termine “persona” – indica il *quantum* di determinatezza che ci condiziona in quanto soggetti finiti; essa è anche accostabile analogicamente allo ‘sguardo’ apollineo – proiettato all’esterno, secondo l’ermeneutica evoliana, a causa del terrore originario suscitato dalla visione nuda della solitaria potenza – diretto verso il mondo delle forme e dei sensi, verso l’*ex*-sistenza, cui esso comunica, e da cui riceve in cambio, apparente solidità e consistenza.¹²³ Ma *maschera* è pure quanto più da vicino aderisce alla vita interiore, incomunicabile, del soggetto che la “indossa” e verso il cui abissale ritrarsi nell’ombra rivolge l’opposto raggio del proprio sguardo: come un diaframma, essa consente il filtraggio di luce e di oscurità che alimenta la vita dello spirito.

In termini kantiani, *persona* è quanto qualificherebbe il carattere empirico dell’esperienza di sé, il fenomeno psicologico dipendente dal nostro modo condizionato di rappresentarci il mondo secondo le categorie *apriori* spaziotemporali. Essa è pure un ‘ramo’, rivolto verso il mondo delle apparenze fenomeniche, dell’Albero della creazione, simbolo mitico originario che, presso la tradizione ellenica, islamica e indù, si trova rovesciato: “Il suo senso ultimo è che l’uomo, in quanto essere cosmico, ha le sue radici nel cielo, e in quell’organo attraverso il quale prende contatto col mondo dei sensi (*il cervello*, n.d.a.), dimentica la sua origine celeste: il suo vero conoscere dovrebbe essere perciò un ritrovare in sé quell’altezza, che giace involuta nella profondità della struttura fisica.”¹²⁴

È il concetto di “limite” che qui emerge, laddove con questo s’intenda non un nuovo irrazionale condizionamento totemico ma il passaggio, in chiave aristotelica, dalla pura e informe potenza all’atto, all’espressione definita e assoluta di sé. Accettando la

¹²³ Si confronti a tal proposito pure la posizione schopenhaueriana: “Nella sua filosofia dell’obiettività Schopenhauer ha ripetutamente sostenuto che la rappresentazione della natura è come lo specchio nel quale si riflette il soggetto rappresentante, il quale vi si riconosce quale espressione della volontà di vivere nell’atto della sua affermazione”. A. Lanza, *Il demone toccatoci in sorte*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2006, p. 88.

¹²⁴ Massimo Scaligero, *L’Uomo interiore. Lineamenti dell’esperienza sovrasensibile*, Mediterranee, Roma, 2003, pp. 10–11.

propria situazionalità e limitatezza e, innanzitutto, riconoscendovi il segno di una scelta anteriore di libertà, Evola intende offrire una base positiva a chi voglia superare la crisi nihilistica e dare un senso assoluto alla propria esistenza dopo la “morte di dio”.

Scriva Evola: “nel campo dell’agire è stato considerato un regime di esperimenti avente due gradi e due fini: anzitutto la conoscenza–prova di sé come un essere determinato, poi di sé come un essere in cui sia positivamente presente la dimensione della trascendenza. La costituzione di questa a fondo ultimo della propria legge è, di tale legge, la suprema giustificazione. Dopo che tutto è caduto, in un clima di dissoluzione il problema di un senso incondizionato e intangibile della vita ha un’unica soluzione: appunto l’assunzione diretta del proprio essere nudo in funzione della trascendenza.”¹²⁵

Si è vista in precedenza la “soluzione di primo grado” prospettata da Evola: essa consiste nel principio del “puro essere se stessi”; si vedranno ora le difficoltà presentate da questa prima soluzione, così come dallo stesso Evola vengono individuate. Anzitutto, si tratta di richiamare S. Paolo o Faust (“due anime, ahimè, vivono nel mio petto”¹²⁶) e poi Stavrogin e Raskolnikov: “Nel punto in cui essi si erano rimessi soltanto alla loro nuda volontà cercando di dimostrarla a se stessi con un’azione assoluta, crollano: crollano appunto perché sono esseri scissi, perché si erano illusi circa la loro vera natura e la loro reale forza. La loro libertà si ritorce contro loro stessi e li distrugge; essi vengono meno proprio nel punto in cui avrebbero dovuto riaffermarsi – nel loro profondo non trovano nulla che li sostenga e li porti avanti.” Poco più avanti si legge: “La potenza in sé è informe. Non ha un senso senza la base di un dato ‘essere’, di una direzione interna, di una unità essenziale.”¹²⁷

Un trentennio dopo il saggio su *L’uomo come potenza* e quello sulla filosofia ermetica, Evola ripropone e riformula il suo antico problema e, se ne *L’Individuo e il*

¹²⁵ *Cavalcare la tigre*, p. 74.

¹²⁶ *Ivi*, p. 51.

¹²⁷ *Ibidem*.

divenire del mondo aveva interpretato il fenomeno del “*de–linquere*” come un *venir meno* all’atto della propria libertà, qui, analogamente, interpreta il fenomeno morale del “rimorso” come la situazione interiore inerente “un essere diviso in se stesso, contraddittorio. Il ‘rimorso’ si manifesta quando nell’essere sussiste, malgrado tutto, una tendenza centrale che riaffiora dopo atti che le hanno fatto violenza o l’hanno rinnegata partendo da impulsi secondari non abbastanza forti per soppiantarla completamente e definitivamente. In tal senso il Guyau ha parlato di una moralità ‘che altro non è se non l’unità dell’essere’, di una immoralità che ‘è, al contrario, uno sdoppiamento, una opposizione di tendenze che si limitano l’una con l’altra.’”¹²⁸

Si intende, pertanto, come sia problematico il riferimento per ciascuno e per tutti alla norma dell’esser se stessi, presupponendo una “natura propria”, definita riconoscibile e “praticabile”. Va inoltre notato quanto, da tale norma, non risulti ancora alcuna indicazione circa una presunta libertà insita nella natura dell’uomo; soprattutto, aggiunge Evola, nell’epoca dell’individualismo dissolutore delle antiche società tradizionali, “ordinate secondo corpi e caste, dove fattori legati all’eredità, alla nascita e all’ambiente propiziavano un alto grado di unità interna e di differenziazione dei tipi, l’articolazione naturale essendo poi rafforzata e tutelata da un costume, da un’etica, da un diritto, talvolta perfino da culti particolari altrettanto differenziati.”¹²⁹

Tale essendo la situazione generale per l’uomo contemporaneo, individuo in sé scisso e anodino, paralizzato nell’azione come la gallina dalla linea tracciata dal gesso, Evola dice di volere abbandonare l’impostazione “neutra” del problema – cioè quale debba essere l’orientamento esistenziale nel mondo dove dio è morto – dichiarando che la linea di condotta da lui assunta “conviene non a tutti ma solo ad un tipo differenziato”, solo per il quale potrebbe valere, come “base elementare”, quanto emerso dalla precedente analisi. Nel portare il suo sguardo all’interno “egli non troverà una materia labile e scissa, bensì una direzione fondamentale, una ‘dominante’, seppure coperta o limitata da impulsi secondari”. Soprattutto, questi è

¹²⁸ Ivi, p. 52.

¹²⁹ Ivi, p. 51.

caratterizzato una “*dimensione esistenziale non presente nel tipo umano predominante nei tempi ultimi, cioè dalla dimensione della trascendenza.*”¹³⁰

Cosa Evola voglia intendere, ben consapevole egli stesso della problematicità di una tale *reductio ad unum*, verrà chiarito un po’ meglio più avanti, nella disamina critica dei principali filosofi “esistenzialisti” che compare nella seconda parte della sua ricerca e di cui pertanto è d’uopo anticipare qui quanto è strettamente connesso al nostro discorso. A parere di Evola, la filosofia esistenzialista è affetta da un “tenace sussistere dell’orientamento religioso estroverso, e propriamente da quel succedaneo del peccato originale che è dato dall’assioma di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*¹³¹: tale posizione sarebbe stata riformulata in modo emblematico da Jaspers, secondo cui “la mia colpa, è il destino di aver scelto (e di non aver potuto non scegliere) che *una* direzione, quella corrispondente al mio essere (reale o possibile) negando tutte le altre.”¹³²

Ora, per Evola va “dichiarata falsa e limitatrice la concezione di un assoluto e di una infinità che fossero condannati all’indeterminazione, alla fluttuazione nel puro possibile. La vera infinità è piuttosto la libera potestà: potestà di un determinarsi che non equivale affatto a una sua negazione, ma anzi alla sua affermazione: non il decadere da una specie di ‘totalità’ sostanzializzata ma, invece, il semplice uso del possibile. Partendo da questo ordine di idee, si conferma l’assurdità del parlare dell’esistenza come di una colpa o peccato, per il fatto di essere un’esistenza determinata. Nulla impedisce di sposare invece, per esempio, l’opposto punto di vista della Grecia classica, che vide nel limite e nella forma la manifestazione di una perfezione, di un compimento e quasi un riflesso dell’assoluto.”

Date tali premesse, Evola mette in rilievo che il primato ontico–ontologico, assegnato dai filosofi esistenzialisti a quell’essere concreto che noi siamo, viene espresso, in tale filosofia, dalla formula secondo cui “l’esistenza precede l’essenza”.

¹³⁰ *Ivi*, p. 52.

¹³¹ *Ivi*, p. 87.

¹³² *Ibidem*.

“L’espressione usata da Heidegger per questa realtà elementare è ‘Esserci’ o ‘Esser qui’(da-sein) (...). Riconoscere la condizionalità imposta dalla ‘situazione’ nel trattare ogni problema e la visione del mondo sarebbe la premessa per non cadere nella mistificazione e nell’autoinganno. In quel che hanno di valido, le conseguenze di questo primo tema esistenzialistico di base poco aggiungono a quanto già fissammo circa l’affermazione della propria natura e della propria legge e circa il rigetto di tutte le dottrine e le norme che pretendono avere una validità universale astratta e normativa.”¹³³

¹³³ Ivi, p. 78.

Capitolo VI

L'esistenzialismo: una "prigione senza muri"

Per Evola l'esistenzialismo non è solo una corrente di pensiero all'interno del corso storico della filosofia ma un preciso segno dei tempi, "tonalità affettiva" di un'epoca della dissoluzione¹³⁴. Esso, laddove con Sartre e in parte con Heidegger, sembra postulare principi condivisibili dallo stesso Evola e assumibili di diritto dall'"uomo differenziato", tradisce in fondo la sua esigenza fondamentale e ricade o aldiqua della critica nihilista, con sfaldamenti e cadute "nell'orbita della morale a sfondo religioso o sociale" che l'aveva preceduta, oppure non fa che alimentare tutti i complessi emotivi propri dell'uomo in crisi: angoscia, nausea, inquietudine, problematicità del proprio essere, sentimento di un'oscura colpa o caduta, "spaesamento", sentimento dell'assurdo e dell'irrazionale"¹³⁵.

Distinguendo tra l'esistenzialismo "di un gruppo di filosofi di mestiere" e quello venuto in voga presso certi ambienti che dagli esistenzialisti filosofi "hanno ripreso alcuni temi per adattarli al piano letterario o per trarne i principi per un comportamento anticonformista", Evola avverte che esaminerà l'esistenzialismo propriamente "filosofico" dei primi, precisando che non intende affatto verificarne i principi "speculativamente" ma che mostrerà, invece, "alcuni dei motivi più tipici dell'esistenzialismo alla stregua del loro significato simbolico e appunto, "esistenziale", cioè in quanto testimonianze indirette sul piano astratto e discorsivo della sensazione dell'esistenza propria ad un determinato tipo umano dei nostri giorni"; questo esame è ritenuto inoltre opportuno "inquantoché l'uso da noi fatto di una certa terminologia potrebbe far nascere l'idea erronea di affinità inesistenti" tra il pensiero evoliano e quello degli esponenti più rappresentativi di questa corrente¹³⁶.

¹³⁴ *Cavalcare la tigre*, p. 77 e p. 84.

¹³⁵ *Ivi*, p. 89.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 77-78.

È in Kierkegaard, considerato generalmente il padre dell'esistenzialismo, che "l'esistenza viene presentata come un problema, perché, con un uso speciale del termine tedesco *Existenz*¹³⁷, diverso da quello corrente, come *Existenz* viene definito un punto paradossale in cui il finito e l'infinito, il temporale e l'eterno sono compresenti, s'incontrano ma anche si escludono a vicenda. Così sembrerebbe trattarsi del riconoscimento della presenza nell'uomo (...) della dimensione della trascendenza."¹³⁸ Questa, pur in vario modo ammessa dall'esistenzialismo, acquista però in esso i tratti equivoci di "una specie di paralizzante e angosciante convitato di pietra",¹³⁹ in cui la stessa libertà del singolo diviene un oscuro vincolo fatale, avente per base il nulla e risolvendosi in null'altro che nella libertà creaturale offerta dalla teologia teista.¹⁴⁰

Dunque, nell'esistenzialismo non mancherebbero, a dire di Evola, spunti validi, soltanto questi si sarebbero venuti a trovare, per così dire, su di un suolo inadatto. Di valido, in Heidegger, come abbiamo già rilevato, sarebbe il prioritario riferimento all'Esserci, o *Dasein*: questo sarebbe subito rapportato alla "situazione in cui, nello spazio, nel tempo e nella storia, ogni individuo si trova concretamente"; in ciò consisterebbe il primato "ontico-ontologico" "di quell'essere concreto e irripetibile che noi sempre siamo": il riconoscimento della condizionalità della "situazione" nel trattare "ogni problema e la visione del mondo", sarebbe inoltre essenziale per non cadere nella mistificazione¹⁴¹; tuttavia, pure accogliendo, in tale proposta heideggeriana, quasi una eco dell'appello alla persuasione michelstaedteriano, Evola,

¹³⁷ Il termine, che in Heidegger designerà il modo di essere dell'"Esserci", assume un significato diverso dal concetto di *existentia* che la tradizione filosofica oppone a quello di *essentia*, indicando con quest'ultima il "che cos'è" un ente, mentre nell'*existentia* invece indicando il suo effettivo sussistere nella realtà. Cfr. la voce *Existenz* in appendice a *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano, Longanesi, 2005: se per la tradizione, da Avicenna in poi, 'l'ex-sistentia è *l'actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis*', cioè l'atto mediante il quale qualcosa è fatto uscire dalla possibilità e viene a sussistere e se quindi *Existenz, Dasein* e *Wirklichkeit* sono usati come sinonimi e indicano il sussistere nella realtà effettiva, per Heidegger invece *Existenz* indica unicamente l'ex-sistere della vita umana, il suo carattere 'estatico' nel senso del suo 'stare fuori' ed essere esposta al suo 'non ancora', che esige di essere progettato e deciso."

¹³⁸ *Cavalcare la tigre*, pp. 79–80.

¹³⁹ Ivi, p. 89.

¹⁴⁰ Ivi, p. 85.

¹⁴¹ Anche Jaspers, fa rilevare Evola, "mette in luce che ogni considerazione 'oggettiva', staccata dalla 'situazionalità' dei problemi e delle visioni del mondo, conduce inevitabilmente al relativismo, allo scetticismo e, infine, al nihilismo".

nondimeno, esclude perentoriamente *sia* “il valore intrinseco, costitutivo, dell’essere nel mondo”, *sia* “la temporalità nel senso condizionante or ora accennato”.

Per Heidegger, se “l’unica via aperta è quella di una ‘chiarificazione’ (*Erhellung*) delle idee e dei principi in base al loro fondamento esistenziale, ossia alla verità dell’“essere” che ognuno di noi è, “non occorre uscire dal *circolo* tra essere ed esistenza ma “starvi nella giusta maniera”¹⁴². Non a caso Evola sottolinea il suo apprezzamento per questo passaggio heideggeriano, che si potrebbe accostare al suo concetto di persona ancorato all’*amor fati*. Altri motivi heideggeriani, ritenuti positivi, sono il concetto della “decisione” (*Entschlossenheit*) e il concetto di “attimo” (*Augenblick*).¹⁴³ Col primo termine si allude, invece, ad una “modalità” eccelsa della *Erschlossenheit* dell’Esserci, che questi “mette in atto quando ascolta la chiamata della coscienza (*Gewissen*), e si fa carico della ‘decisione’ intorno al proprio essere, risolvendosi a essere se stesso”¹⁴⁴.

Il paragrafo destinato all’analisi della filosofia sartriana affronta un elemento centrale dell’esistenzialismo, che richiama il cuore della “metafisica” evoliana e, in *nuce*, illustra nuovamente il fondamento della distinzione che egli introduce, in *Cavalcare la tigre*, tra individuo e persona.

Tale elemento centrale, e problematico, per Sartre è costituito dalla libertà originaria dell’Io, sorgente di un “progetto fondamentale” preesistenziale che costituirebbe la “sintesi unitaria di tutte le mie possibilità attuali”, le quali restano allo stato latente nel mio essere finché “circostanze particolari vengono a metterle in rilievo, senza per questo sopprimere la loro appartenenza ad una totalità”.¹⁴⁵ Anche da Sartre, secondo

¹⁴² *Cavalcare la tigre*, p. 79.

¹⁴³ Con quest’ultimo ci si riferisce alla “attuazione autentica del presente che nell’esperienza comune del tempo è invece concepito come ‘ora’ (*Jetzt*)”. Questo concetto viene elaborato da Heidegger in riferimento soprattutto ad Aristotele “che nell’*Etica Nicomachea* tratta dell’ ‘attimo’ (*kairos*) inteso come il ‘bene’ nella categoria del tempo, ossia come ‘momento buono’ o ‘attimo opportuno’ per agire”. Cfr. *Essere e tempo*, *op. cit.*, p. 583.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 589.

¹⁴⁵ *Cavalcare la tigre*, p. 84. Da rilevare il simile rilievo conferito da Heidegger all’atto pre-temporale in cui si radica la “scelta” cadente nel tempo: nella *Lettera sull’“umanismo”* (1946), egli afferma che è “dal getto dell’essere che scaturisce l’essere–gettato dell’Esserci. Per quanto riguarda la latenza delle possibilità in uno stato di *potentia* inerte ed il loro attuarsi nella combinazione, propizia o avversa, delle circostanze nel tempo, Evola nota, a pagina 81, che Sartre si rifà qui ad Heidegger, che aveva descritto, nel concetto di *Zuhandenheit*, una modalità fondamentale dell’Esserci, il quale, adottando un atteggiamento di tipo pratico–poietico in quella forma del ‘prendersi cura’ che è l’ ‘avere a che fare’, incontra le cose del ‘mondo ambiente’, in un contesto di utilizzabilità’. *Essere e tempo*, *ibidem.*, p. 613.

Evola, sarebbe dunque ammessa l'idea di una "scelta pretemporale e acronica"¹⁴⁶, la quale andrebbe a "sostenere" i concetti di *decisione* e di *attimo* (*kairos*) heideggeriani che si danno nel tempo.

Jaspers, ancora, "parla dell'"esigenza incondizionata" attraverso la quale si "manifesterebbe l'Essere, l'eterno o come altro si voglia chiamare l'altra dimensione dell'essere: essa riguarda il comando di agire in un modo non motivabile e giustificabile in termini 'oggettivi', razionali o naturalistici" ma poi, questo inquadramento, accettabile e da Evola accostato al suo "agire puro"¹⁴⁷, si sfalderebbe in un senso religioso deteriore.

Pure accettando l'inquadramento generale jaspersiano – laddove questi afferma: "La perdita di posizioni ritenute fittiziamente salde dà luogo ad una possibilità di oscillazione che, da abisso, si rivela regno della libertà: ciò che aveva le apparenze del nulla si manifesta come ciò da cui parla l'essere più autentico – Evola giudica la posizione jaspersiana insufficientemente radicale ed addirittura contraddittoria: "appena si va a vedere che cosa caratterizzi, secondo lo Jaspers, 'l'incondizionato nascosto che solo nelle situazioni estreme governa con tacita decisione il corso della vita', vediamo riaffiorare le categorie del 'bene' e del 'male' a tre livelli."¹⁴⁸

Infine, a titolo di bilancio di questa presentazione dell'interpretazione evoliana della filosofia esistenzialista, sembra di poter dire che laddove questa ha mostrato di possedere, agli occhi di Evola, un effettivo valore, ciò sarebbe più che altro da ascrivere ad un assorbimento spontaneo o irriflesso di alcuni motivi appartenenti a dottrine "tradizionali".

Ciò vale soprattutto per l'idea della *acronicità* della scelta esistenziale, presente nell'esistenzialismo, atto indeducibile di libertà che determina "lo schema di questa esistenza", conferendole caratteri di determinatezza e incontrovertibilità: "Qui si vede come sia caduto su un suolo del tutto inappropriato un motivo che in fondo appartiene alla metafisica tradizionale, sia orientale che occidentale (per quest'ultima,

¹⁴⁶ *Cavalcare la tigre*, p. 84.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 86.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

ci si può rifare anche a Plotino). Questa predeterminazione in un certo modo ‘acronica’, precosmica e prenatale fu effettivamente ammessa da tali dottrine; ad essa fu ricondotto il concetto di ‘natura propria’ (lo *svadharma* indù, il ‘volto originario’ estremo orientale, ecc.), e con essa è stato anche giustificato, entro certi limiti, il precetto sia della fedeltà a se stessi, sia dello ‘scegliere se stessi’, sia della ‘responsabilità’. Ma a questa stregua non ci si potrebbe più tenere al principio esistenzialista: ‘l’esistenza precede l’essenza.’”¹⁴⁹

Laddove la dimensione della trascendenza sembra essere più esplicitamente ammessa e pensata, come nello Jaspers, la libertà sperimentata dal singolo si accompagna ad un problematico senso di colpa che ricorda gli orizzonti della coscienza religiosa in cui angoscia, spaesamento e sentimento dell’assurdo contrassegnano l’esperienza esistenzialista e della trascendenza e della libertà per cui, ironizza Evola, in tale filosofia “si è fatto ‘molto chiasso per nulla’: ci si troverebbe sui prolungamenti del mondo in crisi della religione, non già nell’area che potrebbe aprirsi affermativamente di là da tale mondo.”¹⁵⁰

Anche in questo caso, come nel caso degli esiti ultimi del nihilismo, si può far valere la distinzione evoliana tra *l’assumere* o il *subire* determinati contenuti di coscienza o di esperienza: gli elementi di questa distinzione, che a questo livello si mantiene sul terreno delle constatazioni empiriche o meramente psicologiche, possono essere ricondotti ad una originaria attività o passività (o, meglio, *spontaneità*) dell’Io nella sua relazione con l’Essere, condizionante la forma dell’esperienza finita del singolo; modalità *passiva* dell’umano esperire il mondo, l’esistenzialismo non può non constatare che l’uomo moderno non è libero ma *si trova* ad essere libero nel mondo dove Dio è morto.

“È consegnato alla sua libertà. Di ciò, in fondo soffre. E quando è pienamente consapevole di essa, *l’angoscia* lo afferra e si riaffaccia anche la sensazione, altrimenti assurda di una responsabilità”.¹⁵¹ Inoltre, a proposito soprattutto del Sartre,

¹⁴⁹ Ivi, pp. 83–84.

¹⁵⁰ Ivi, p. 89.

¹⁵¹ Ivi, p. 82.

Evola, se da una parte ammette la presenza di analogie tra la scelta pretemporale, “acronica”, da questi ammessa, e le sue idee circa la prova–conoscenza di sé e l’*amor fati*¹⁵², rileva che mentre per l’”uomo differenziato” sarebbe ancor viva la possibilità di un positivo volgersi all’indietro, verso l’origine preesistenziale dell’Esserci, così non accadrebbe per la coscienza esistenzialista, per la quale la via che riporta “indietro” è irrimediabilmente bloccata, “per urtare contro qualcosa che ad essa appare impenetrabile, ingiustificabile, diremmo perfino fatale”¹⁵³. Libertà fatale e assurda, in quanto inspiegabile, essa giunge a noi come destino, similmente all’atto del gettare la pallina della roulette, “atto col quale tutto è già deciso potenzialmente. Ci troviamo dunque di fronte ad un curioso contrasto fra due temi distinti: fra quello di una libertà informe avente per base il nulla, e quello di una specie di destino, di un ‘prima’ determinante che in fondo annullerebbe o renderebbe quanto mai illusoria la prima”.¹⁵⁴

Evola ritiene l’esistenzialismo insufficiente a risolvere la fondamentale aporia che da esso stesso germinerebbe nel momento in cui esso effettivamente consideri la rottura di quella “chiusura dell’individuo, un superamento di quella semplice immanenza che, come si è visto, pregiudica gravemente le posizioni di Nietzsche”.¹⁵⁵

Al fondo dell’esistenzialismo prevarrebbe il senso angosciante di “deiezione” al quale condurrebbe una estrema sopravvalutazione della “finitezza situazionale”¹⁵⁶, laddove “una distanza interiore, anche presso ad un’assoluta assunzione di quel che egli è determinatamente, va invece a limitare ogni condizionalità situazionale e, da un punto di vista superiore, minimizza, fa apparire proprio come cosa contingente ogni ‘essere nel mondo’ ”.¹⁵⁷

Quest’ultimo passo ci sembra rivelativo del differente statuto ontologico rivestito dalla “persona” rispetto all’individuo assoluto: ora, infatti, il potere dell’uomo differenziato si configura più come “argine” di fronte alla condizionalità esterna ed

¹⁵² Ivi, p. 84.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ Ivi, p. 80.

¹⁵⁶ “L’‘esserci’ per Heidegger sarebbe sempre un ‘essere–nel–mondo’. Il destino della ‘finitezza situazionale’ è, per lo Jaspers come per il Marcel, un fatto liminale, un dato dinanzi a cui il pensiero si arresta e naufraga”. Ivi, p. 79.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

interna, come *vis* discriminante capace di scegliersi, che come potere assoluto di tutto porre e tutto revocare, e ricorda molto lo Stoicismo.

Infatti, la possibilità di volgere lo sguardo “a ritroso”, verso l’origine preesistenziale, non sembrerebbe comportare la possibilità di un autoscioglimento da quest’ultima, vale a dire la convertibilità della decisione avvenente fuori dal tempo ma una sua assunzione, sia pure “assoluta”. Ma non è questo l’atto proprio della libertà?

Ricomporre i lembi sparsi del “volto originario” nel caos dell’esistenza, vuol dire ammettere ciò che Tommaso d’Aquino chiamava le *inclinazioni naturali*: significa riconoscere un terreno su cui possa fiorire la libertà, l’*humus* che consenta la decisione.

“Quello della libertà è un atto che non è mai catturabile a priori; finché non compio, non *performo* un atto di libertà non posso definirlo compiutamente. Posso discutere con lei venti ore di fila su quale è il modo ideale per uscire da quella porta, ma fino a che non esco, fino a che non performo l’atto, non lo definisco. E questo che cosa significa? Significa appunto che la libertà non coincide con la libertà di scelta, ha bisogno di un prima e di un dopo (...). Per quanto io possa discutere intorno al concetto di natura (*fysis*), per quanto io possa affermare che fin da Aristotele l’idea di natura ha più significati (...) devo riconoscere che, alla fine, *qualcosa si dà a qualcuno*, che quindi esiste una ‘*datità*’. (...) È l’esistenza stessa a spiegarmi perché la mia volizione è sempre determinata: non posso volere indeterminatamente, voglio sempre qualcosa o qualcuno, ma questo, poi, non mi basta. È solo un passaggio in cui, se rifletto, incontro un *Oltre* che mi chiama a *Se’*”.¹⁵⁸ Sembra, questo, l’unico modo in cui può trovare espressione autentica la complessa struttura della libertà, l’unico modo che eviti il ricadere in quel “formalismo”, in cui, equivalendosi tutte le volizioni nell’identità astratta dell’individuo, decade l’atto di libertà dell’Io, “impedendogli di pervenire al proprio compimento, cioè alla propria verità”.¹⁵⁹

La Tradizione costituisce, allora, per Evola l’*humus* da cui può scaturire il riconoscimento della “natura propria”.

¹⁵⁸ A. Scola, G. Reale, *op. cit.*, pp. 45–46.

¹⁵⁹ A. Scola, G. Reale, *op. cit.*, p. 59.

Essa si definisce secondo una normatività trascendente, *superiore* a quella dell'individuo *ab-soluto*. Nulla potrebbe impedire a costui l'escissione di quella radice che ne innerva la membra rendendolo parte di un Tutto e conferendogli, nel medesimo atto, la propria stessa fisionomia. Ma anche questa sarebbe una *de-cisione*, ed una recisione, che pur perseguendo la propria frammentazione in un pèlago di volizioni le più contraddittorie, piuttosto che la propria unità, situerebbe, *obtorto collo*, colui che la rivendichi, nel solco di una determinata finalità.

In questo senso appare sprovveduta criticamente la tesi sostenuta da Antimo Negri quando questi afferma che non si potrebbe distinguere “un periodo speculativo da un periodo non speculativo dell'attività di scrittore di Evola. Egli resta il filosofo dell'individuo assoluto o dell'uomo come potenza”¹⁶⁰. Ma ormai per Evola la libertà non è più quella di Sartre, quell'atto che introduce il nulla nel mondo: “l'essere umano prima riposa in seno all'essere, poi se ne distacca con un *recul neantisant*”¹⁶¹, la libertà è una “rottura nientificante col mondo e con se stessi”¹⁶², essa è “pura negazione del dato: non essere ciò che è, essere ciò che non è”¹⁶³.

Secondo Evola questa posizione, che pure ricorda da vicino quella dell'Individuo assoluto, è comune ad altri esistenzialisti, ad esempio ad Heidegger, il quale indica nel “trascendimento” “l'essenza, la struttura fondamentale del soggetto, del sé, o ipseità”, o come altro si voglia chiamare l'ente che noi sempre siamo”.¹⁶⁴

Particolarmente è a Sartre da ascrivere il merito di avere dimostrato come “il fondo ultimo di qualsiasi agire dell'uomo è la libertà assoluta”¹⁶⁵, per cui non si dà situazione in cui egli non sia tenuto a scegliere, “nella scelta non avendo altra base fuori di se stesso”. E se in ciò ritroviamo “posto come un fatto dimostrato dall'analisi filosofica quel che in Nietzsche era piuttosto un imperativo: l'uomo superiore non

¹⁶⁰ Cfr. A. Negri, *Evola e la filosofia*, p. 42. Cfr. anche *ivi*, p. 16: “l'idea dell'uomo magico continua ad agire nella sua opera ulteriore”; poi, *ivi*, p. 26, dove si parla dell’“affermazione di fondo, alla quale egli rimane fedele fino in fondo, dell'individuo assoluto”; inoltre – *ivi*, p. 54 – Negri non crede “a una rottura dell'opera di Evola successiva a quella del periodo speculativo”, per cui “Evola finisce col sostenere, a sessanta o settant'anni, le stesse cose che sosteneva a venticinque o a trent'anni”. *ivi*, p. 64.

¹⁶¹ *Cavalcare la tigre*, p. 80.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 81.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

deve conoscere nulla su cui spostare la responsabilità e il ‘senso’ del vivere”¹⁶⁶, pure qui si deve constatare come per Sartre “l’uomo è come se si trovasse in una prigione che non ha muri: non può trovare, né in sé né fuori di sé, rifugio alcuno contro la sua libertà”¹⁶⁷.

Sartre surrettiziamente introduce, come Jaspers, un concetto che avrebbe dovuto appartenere piuttosto ad una filosofia a sfondo religioso che ad una filosofia che vuole che l’esistenza preceda l’essenza: si tratta del concetto di *responsabilità*.

Così il Sartre: “Non abbiamo dietro di noi o dinanzi a noi il dominio luminoso dei valori, delle giustificazioni o delle cause”, egli scrive. “Sono abbandonato alla mia libertà e alla mia responsabilità, senza rifugio in me o fuori di me, e senza scusa”.¹⁶⁸

Sarebbe da notare che tale incertezza fondamentale riguardo il Sé produce l’idea di un essere già sempre nel mondo, di una gettatezza la cui origine pretemporale è sottratta alla disponibilità dell’Esserci, rimanendo sì postulata ma gravante comunque sul soggetto come un oscuro destino per cui, in fondo, “si è solo qualora si realizzi quel mero progetto che io sono”, ed io esisto solo nell’arco temporale dell’eventuale realizzazione di un tale progetto.¹⁶⁹

“Così l’eventuale processo di ‘trascendimento’ considerato dall’esistenzialismo di questo tipo presenta un carattere ‘orizzontale’ non verticale”¹⁷⁰. Per questa via “si può capire che dato questo angosciato rimettersi, per essere, al divenire, se per giunta si scopre l’insignificanza dell’esistenza ‘inautentica’ nella vita socializzata, superficiale e anodina, si giunge al limite estremo di una vera e propria ‘filosofia della crisi’ che noi avremmo potuto includere senz’altro nella varietà del moderno nihilismo.”¹⁷¹

Rispetto alla vicenda dell’Io di fronte alla libertà che lo “assedia” da ogni lato, Evola registra lo sfaldamento propriamente religioso dell’esistenzialismo in affermazioni come questa jaspersiana: “Sento con certezza che nella mia libertà non sono tale in

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 82.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 83.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ *Ibidem.*

virtù di me stesso, ma che in essa sono come donato a me stesso”¹⁷²; oppure quando, precisando meglio la propria idea di libertà, Jaspers si riferisce alla “nascosta e sempre insicura richiesta che parte dalla divinità”¹⁷³. Per Heidegger, le tre dimensioni temporali della “Cura” (*Sorge*) “si compiono o trovano maturazione in maniera diversa a seconda che l’*Esserci* espliciti, il suo poter–essere, nella modalità inautentica, appiattendosi nell’impersonalità del “sì, oppure nella modalità autentica, ascoltando la chiamata della ‘coscienza (*Gewissen*)”¹⁷⁴. Ciò dimostrerebbe, secondo Evola, che “così per lui (Heidegger, *nda*), valgono come inesistenti le istanze della critica del periodo nihilistico la quale ha mostrato quanto indeterminata e relativa sia questa “voce” per quel che riguarda un qualsiasi suo contenuto normativo oggettivo e univoco”.¹⁷⁵

Particolarmente sintomatica di un angoscioso tentativo di rimettere in un *eteron*, il senso ultimo dell’esistenza è ancora una volta la filosofia di Jaspers, laddove essa riesuma i concetti di bene e male e di “valori morali” cui sottoporre l’esistenza (“*tratti da dove?*” domanda Evola, “*e giustificantisi con che cosa?*”¹⁷⁶) ma soprattutto, come già rilevato, quando egli parla della “colpevolezza” originaria dell’esistenza “in quanto in ogni caso è determinata, finita, e lascia cadere necessariamente fuori di sé l’infinito delle possibilità dell’essere puro che avrebbero potuto essere ugualmente l’oggetto della scelta originaria”.¹⁷⁷

Tale coperta sopravvivenza “dell’orientamento religioso estroverso” o di motivi che “ripetono quelli del pessimismo orfico o Schopenhaueriano”¹⁷⁸, trovano espressione in quel succedaneo del peccato originale che è dato dall’assioma di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*¹⁷⁹. L’“essere per la morte” è infine il fatale compimento

¹⁷² Ivi, p. 85.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi, cit., p. 612.

¹⁷⁵ *Cavalcare la tigre*, p. 86.

¹⁷⁶ Ivi, p. 86.

¹⁷⁷ Ivi, p. 87.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*. Cfr. inoltre quanto Evola sosteneva in un articolo apparso nel 1926: *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*, ora in *I saggi di Bilychnis*, cit. pp. 57–58, dove, polemizzando col realismo filosofico, affermava: “I realisti partono dal presupposto che un’attività limitata, cioè un’attività imperfetta, da per sé non sia concepibile, che non appena si pensi ad un’attività limitata si debba necessariamente pensare a qualcosa che sia causa di una tale limitazione (...). Ora si può contestare questo presupposto. Esso si rimette a questa concezione: che ciò che sta prima sia l’assoluto e

intravisto da Heidegger per l'Esserci. Se tale estrema visione della gettatezza libera dall'inautenticità del "si (*Man*) e in pari tempo conferma l'irriducibile distanza tra l'Esserci e il 'mondo' – ultimo e supremo atto trascendente possibile, il sapere della fine – tale prospettiva risulta peraltro gelida e ancor più problematica: a che pro la necessità di realizzare il progetto e di decidersi per l'autenticità invece che per l'inautenticità? Su cosa si fonderebbe il valore di tale scelta, quale la giustificazione? Cosa potrebbe trattenere, a parte la 'voce della coscienza', il *Dasein* dal decidersi per l'opzione della cosiddetta inautenticità, sia pur sapendosi 'essere per la morte'?"

Non potrebbe anzi egli, votandovisi consapevolmente e con tutto se stesso, realizzare "autenticamente" la propria condizione di gettatezza nel tempo, anche consacrandosi alle attività più futili comprese nel pubblico *si dice*?

"Egli parla del 'coraggio dell'aver angoscia di fronte alla morte' (...) infine il carattere negativo dell'intero processo esistenziale, includente la stessa morte e gravitante su di essa, è riconfermato dal parlare del "morire come un essere gettati nel poter essere più proprio, incondizionato e non superabile"¹⁸⁰.

Heidegger acuisce l'oscurità presente nell'esistenzialità¹⁸¹, perché "l'uomo viene presentato come un ente che non ha l'essere in sé o dietro di sé, come sua radice, ma davanti a sé, quasi come qualcosa da inseguire o da afferrare"¹⁸², posizione, questa, peraltro simile a quella da Evola stesso sostenuta nelle sue opere filosofiche e cardine del suo "sistema" della libertà: in realtà, l'*individuale*, per l'Evola dell'Idealismo magico, è sì "imperfetto", ma non certo un nulla e attua la propria universalità secondo gradi ascendenti di "realtà" e "valore".

La differenza forte accade su di un piano diverso, motivato dall'evoluzione del pensiero evolvano che abbiamo cercato di delinare: si tratta del piano della "potenza",

che tutto quel che è particolarità e finitezza non sia che una negazione operata da un 'altro' nella pienezza di questo assoluto preesistente. Si tratta cioè della posizione platonica e spinoziana, espressa dal principio: ciò che è veramente, è l'universale, il particolare in sé non esiste (...). Ora ad una tale concezione si può opporre l'altra, ispirantesi ad Aristotele, secondo cui non si va a presupporre l'assoluto al finito e all'individuale, si ammette invece che ciò che sta prima sia precisamente l'individuale, inteso però non come qualcosa di in sé contraddittorio, bensì come qualcosa di incompleto (...) così che l'assoluto non ne sarebbe la negazione ma lo *sviluppo*, il punto in cui esso va a rendere perfetto il proprio principio secondo un processo dal meno al più, dalla potenza all'atto".

¹⁸⁰ *Cavalcare la tigre*, p. 91.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 90.

¹⁸² *Ibidem*.

che esula dall'orizzonte puramente teoretico, e verte sulla capacità del singolo di realizzare il piano oscuro o ignoto della trascendenza come il proprio stesso.

Insomma, privo del *character indelebilis* dell'uomo della Tradizione, l'esistenzialista "di professione" riconosce bensì "la dualità strutturale esistenza–trascendenza"¹⁸³ ma "il centro di gravità dell'Io non cade sul termine 'trascendenza' bensì su quello 'esistenza'", dunque l'"Altro" è costituito dal primo polo. Per l'uomo differenziato accadrebbe esattamente il contrario: *è il proprio essere determinato (persona) ad essere riguardato sotto la specie dell'alterità dall'altro termine, il vero Sé, il quale agisce e si manifesta nello stato umano "sotto le corrispondenti condizionalità"*¹⁸⁴, operando, e palesando se stesso, nel riconoscimento della scelta trascendentale su cui viene sviluppato "un determinato raggio di possibilità e ordine di esperienze, e non un altro"¹⁸⁵.

Tale presentimento della propria preesistenza genererebbe "una forza senza pari",¹⁸⁶ esso "ravviva la coscienza delle origini e di una superiore libertà in seno al mondo"¹⁸⁷, per cui "fra le limitazioni proprie alla teologia teistica e creazionistica venuta a predominare in Occidente va annoverata quella per via della quale la dottrina della preesistenza è stata respinta."¹⁸⁸

¹⁸³ Ivi, p. 94.

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ Ivi, p. 95.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Ibidem.*

Capitolo VI

Individuo e persona

Ciò che dà alla nostra vita il suo carattere strano ed ambiguo è questo, che in essa costantemente si incrociano due scopi fondamentali, diametralmente opposti.

Arthur Schopenhauer

Sappiamo dunque che la proposta di Evola, nel contesto del nihilismo dispiegato, appare rivolta ad un tipo umano speciale. In realtà, Evola premette, sin dalla prima pagina del suo testo e poi in modo ricorrente lungo tutto il suo dispiegarsi, di avere tenuto in vista, come suo interlocutore, “*un particolare tipo umano*”¹⁸⁹ il quale è presupposto possedere le specifiche qualità richieste alla positiva ricezione – e applicazione – del messaggio di cui s’intende renderlo partecipe.

Il testo invita il lettore a dirigere il proprio sguardo dall’esterno all’interno, attraverso la ‘maschera’ verso il proprio centro interiore, ricercando quella disposizione d’animo propizia a risuonare con le più intime corde del proprio essere, scorticandone la membrana ordinaria fatta di abitudini di pensiero in qualche modo ereditate e forzandolo verso un primo, essenziale auto–confronto da cui conseguire una fondamentale certezza: *chi* si è.

Non si tratta, per Evola, qui, di stabilire *cosa* l’uomo in generale sia, interrogandosi circa la sua essenza – lo scopo dell’opera richiesta al lettore avendo di mira altro. Tra l’altro, in Evola, la risposta e la stessa domanda circa la natura dell’uomo parrebbero essere formulabile unicamente attraverso l’esercizio della *praxis*, la misura del libero adempimento al proprio incondizionato volere essendo pure una risposta circa la natura dell’essere che, attraverso essa, si manifesta.

¹⁸⁹ Ivi, p. 19.

Non vi è dunque, in tale prospettiva, una risposta universalmente valida per *tutta* l'umanità, e per ogni singolo uomo, circa l'essenza di questi, essendo quest'ultima *relativa* e conforme al “grado” dell'*epifania* della libertà – “attratta” dal “volere” dell'uomo assunto attivamente: come “fedeltà a se stessi”, in un presentimento che, sfiorando la radice preesistenziale dell'Esserci, ne giunga a cogliere l'originaria assolutezza.

È questa la *familiare* presenza a se stessi proveniente da remote regioni dell'essere che si lascia ammirare nelle civiltà e nelle opere d'arte e d'ingegno erette dalla dedizione dell'uomo; è in grazia di tale evento, quello che ha luogo nell'anima, che si “fanno” le differenziate modalità di partecipazione alla dimensione del “sacro”: cioè, propriamente, a quella apertura dell'essere attivata da un (ac)coglimento sottile di una intangibile “pienezza di senso”.

Tale esperienza appare come virtualmente inclusa, da sempre, nell'ambito dell'umano esperire il mondo e, malauguratamente, solo nella modernità, “ammalata di storia”, direbbe Nietzsche, segnata ancora dalla sua matrice laico-illuministica, essa è stata obliata – occludendosi in questa epoca ogni apertura autentica dell'intelletto umano, ogni disinteressata dedizione dello spirito, ogni franco anelito rivolto al *bello* dell'incondizionato.

Evola muove dunque da *questo* punto e indirizza le sue parole soltanto a chi, avendo dapprima decifrato con estrema onestà e chiarezza la propria attitudine esistenziale-animica fondamentale, materia prima dell'opera filosofica, intraveda in sé l'apertura decondizionalizzante della trascendenza – tale slancio verso l'assoluto mostrandosi inizialmente, e di necessità, solo filtrato attraverso una prima, confusa appercezione di sé, forse finanche distorta.

Per via negationis una prima certezza in tal senso deriva dal non avere, tale “tipo umano” pensato da Evola, “nulla a che fare col mondo borghese”; esso anzi appare predisposto in larga misura verso una attitudine all'“avventura” analoga a quella che Jünger avrebbe descritto nella sua produzione giovanile ma anche, e soprattutto, alle successive figure allegoriche scaturite nell'arco della sua riflessione successiva. Il

Waldganger e *l'Anarch*, ad esempio, pur nella “massima libertà esterna” a questi propizia e consona, sembrano fare riferimento ad un saldo, essenziale ancoraggio, a quel “più intimo orientamento dell'essere” da essi appena riscoperto.¹⁹⁰

È per questi uomini “differenziati” che si profila, allora, la *sfida* della “prova”, da compiersi nell'epoca qualificata come *kâli-juga*, la tarda modernità, avendo essi di già verificato una prima certezza fondamentale: quella della propria appartenenza *virtuale* al mondo della Tradizione, ad un mondo, cioè, governato da princìpi radicalmente irriducibili a quelli che reggono la *Polis* borghese – da costoro aristocraticamente avversata seppure non completamente rifuggita.

Meglio si chiariscono, comunque, nel capitolo intitolato *Duplici aspetto dell'anonimia*, successivo all'analisi dell'esistenzialismo contenuta nella seconda parte dell'opera, sia l'atteggiamento evoliano di fronte al nihilismo, sia il nucleo teorico della sua proposta filosofica che richiama la distinzione tra *individuo* e *persona*. Occorre però, anzitutto, un chiarimento, forse ampio ma tutt'altro che estrinseco, sulla storia concettuale di tali termini.

Storicamente, due erano le definizioni di persona che i medievali riconobbero, quella, di Boezio – *rationalis naturae individua substantia* – e quella di Riccardo di S. Vittore – *incommunicabilis existentia intellectualis naturae*.

In un contesto differente che abbiamo già menzionato, Giovanni Reale, impegnato in un fitto dialogo con il cardinale Angelo Scola, ha di recente confermato il valore della distinzione evoliana: “con la sostituzione dell'individuo alla persona, finiscono per essere impossibili quei solidi vincoli – raggiungibili solamente con costante impegno e notevoli fatiche – che sono i soli a poter cementare i rapporti umani (...) . Già Sartre, più di mezzo secolo fa, aveva previsto questa radicale scissione dell'uomo dall'uomo e lo aveva detto in modo allucinante, presentando l'uomo come un inferno per l'altro uomo.”¹⁹¹

Per parte sua, Angelo Scola aggiunge che

¹⁹⁰ Ivi, cfr. pp. 22–23.

¹⁹¹ G. Reale, A. Scola, *Il valore dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2002, p. 56.

la riduzione del concetto di persona a individuo espone l'Io alla serialità: l'individuo non personalizzato diventa *uno di una serie*; ora, quando si perde la singolarità, come diceva provocatoriamente Kierkegaard, si priva la società del principio stesso della originalità, la creatività. Vorrei ricordare in proposito una preziosa riflessione di Von Balthasar. Per spiegare il concetto di persona, fa ricorso alla nozione di compito, di missione, ed afferma che la missione aggiunge al soggetto individuale la personalizzazione (...); è il modo in cui il singolo individuo affronta gli affetti e il lavoro nella propria esistenza quotidiana, a personalizzarlo, a spiegare ad un tempo la sua singolarità ed il suo apporto sociale, nella famiglia, nelle comunità intermedie, nella società civile. Quindi tutto ciò che riduce la persona ad individuo – fatta salva la precisazione di Maritain che giustamente distingueva la coppia individuo–società da quella di persona–comunità – ha come conseguenza il formalismo nella convivenza e la serialità. E il formalismo è ciò che impedisce di accogliere l'altro come colui che spalanca il mio Io al proprio compimento, cioè alla propria verità.¹⁹²

Come dianzi accennato, il concetto di persona, come ribadito da mons. Scola, (“Innanzitutto, è indiscutibile che il concetto di persona sia stato introdotto in Occidente dalla riflessione cristiana, soprattutto per il dibattito trinitario”¹⁹³) trova la propria prima fortuna nell'ambito della speculazione cristiana medievale impegnata nel “dibattito trinitario”. Con il termine *existentia*, introdotto da Riccardo e recepito da Duns Scoto, si accede ad un concetto di “persona” più ampio di quello di Boezio, che può essere predicato, nel discorso teologico, anche di Dio e di Cristo – ciò è reso possibile proprio dalla particella “*ex*”, riferimento all'origine e alla qualità di ciò che esiste, differente dal termine “*substantia*”, che indica semplicemente l'inerte presenza dell'essere, senza nulla dire circa la sua origine.

L'*ex*–sistentia, pertanto, viene ad indicare l'essere personale, costituito nella sua finitezza da una “natura intellettuale” e dalla sua “incomunicabilità”, che rende l'essere personale un'eccezione, un irripetibile – un *assoluto*, si sarebbe tentati di dire – che è tale, paradossalmente, in virtù dell'estremo limite conferitogli dalla ‘forma’ che lo rende *unico*.

¹⁹² G. Reale, A. Scola, *op cit.*, pp. 58–59.

¹⁹³ Ivi, p. 51.

Il concetto di persona, secondo la storiografia filosofica, sarebbe però estraneo al mondo antico, e germinerebbe dalla speculazione teologica cristiana per poi radicarsi nella modernità, che ne oblia le origini rendendolo un mero concetto antropologico e assolutizzandolo come tale.

Gli autori cristiani coniarono, invece, il concetto di persona *non* per affermare in se stessa la presunta dignità dell'essere umano ma indirettamente, per chiarire due misteri principali della fede: quello Trinitario, in cui si afferma un solo Dio, con una sola Natura personata da tre Persone; e quello dell'incarnazione, in cui si afferma che in Cristo sono presenti due Nature personate da una sola Persona, quella del Verbo. Esiste un significato del termine persona che Evola intende riaffermare di fronte ai semplicistici appelli levati, in difesa dei “valori della personalità”, da illusi che non colgono la “collusione fra individualismo, soggettivismo e ‘personalità’”¹⁹⁴ risalente già al Rinascimento, sviluppatasi nel segno della “scoperta dell'uomo”, che la storiografia ha sempre esaltato, “ben guardandosi dal considerare, o considerando addirittura come positiva, la controparte da noi già indicata, cioè il distacco più o meno cosciente e completo dalla trascendenza”¹⁹⁵

È l'oblio della particella “*ex*” – la quale in Duns Scoto conferisce rango ontologico alla incomunicabile natura umana, aprendola alla dimensione della trascendenza – che getta la *persona* dalla “incomunicabile” regione dell'essere verso il regno della quantità, anche etimologicamente contrassegnato dal termine stesso che che ne prospetta la nuova realtà esistenziale: l’“*individuum*”, ciò che non risulta ulteriormente divisibile.

Nella sua situazione di esistenza incomunicabile, che riceve, in quell’“*ex*”, la connotazione fondamentale di “essere dipendente da”, l'uomo diventa persona autentica accettandosi come dipendente–da–Cristo, ossia riconosce la propria “dipendenza potenziale” non verso altri enti intramondani ma, unicamente, verso lo stesso essere da cui dipende e proviene come *imago*.

¹⁹⁴ *Cavalcare la tigre*, p. 98.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

Boezio focalizza il concetto di persona nella *substantia individua*, ossia nell'essere in sé della persona; Riccardo invece nell'*existentia incomunicabilis*, ossia nell'essere in sé, ma dipendente da Dio – Evola direbbe: dalla dimensione della trascendenza. La definizione di Boezio apre verso una considerazione puramente antropologica, mentre quella di Riccardo si estende anche alla sfera teologica, non mancando, nell'analisi del termine *ex-sistentia* da questi svolta, una nota esistenzialistica che ricorda da vicino le riflessioni linguistiche di Heidegger: se l'essenza divina, nel mistero trinitario, è pienezza di essere, e nello stesso tempo è comunicabile alle tre persone, il concetto di persona esige la ragione dell'*incomunicabilità*, espressa dalla particella "ex".

Il concetto di persona è dunque strettamente legato alla realtà esistente in quanto esistente, tanto da escludere ogni processo astrattivo finalizzato al proprio coglimento: il suo fondamento essendo radicato nella stessa esistenza, di per sé concreta individuale e singolare, esso si può cogliere, direttamente e immediatamente, solo per via intuitiva.

D'altro canto, il concetto di persona non si costituisce solo negativamente: Duns Scoto ha cura di scrivere, nell'*Ordinatio*: "Nessuna negazione è per sé incomunicabile (cioè indivisibile o indipendente), se non per mezzo di un'affermazione, a cui principalmente ripugna essere diviso (...). L'incomunicabilità è possibile solo per via affermativa e non per via di negazione; pertanto la prima ragione dell'incomunicabilità non è la negazione ma l'affermazione"; e ancora: "Nessuna negazione è propria di un soggetto, se non per qualche sua propria affermazione, che consegue tale negazione": Duns Scoto conclude dicendo che l'essere della natura umana – intelletto volontà e proprietà spirituali – pur non avendo termine in sé (come nel caso del cosiddetto 'individuo'), ma nella "Persona del Verbo", è *completa e perfetta nel suo essere*, in cui si distingue un aspetto 'positivo' e uno 'negativo'.

L'aspetto positivo – l'essere della natura umana completa e perfetta – viene assunta dalla Persona del Verbo, mentre l'aspetto negativo – il *quid* incomunicabile – connota

l'essere della persona: Cristo, il Verbo, assume tutto il positivo dell'essere della natura umana, lasciando fuori, invece, tutto ciò che è negativo – negativo nel senso del tutto speciale relativo alla forma dell'“incomunicabilità”, che attiene all'essere della persona umana.

Tale caratteristica, implicante sia la dipendenza potenziale verso la trascendenza sia l'indipendenza nei confronti degli altri enti intramondani, pur espressa in termini negativi ha un significato estremamente positivo per cui, chi non dipende da altri per esistere, possiede una tale perfezione nell'ordine dell'essere da risultare autosufficiente: in ciò si avvertirebbe quasi la controparte positiva di quel senso di “colpevolezza”, inerente il passaggio dalla pura potenza all'atto, accusata da Jaspers e altri esistenzialisti, e bollata, da Evola, come dottrina “falsa e limitatrice”.

È il concreto esistere della persona umana che crea il concetto radicale della dipendenza nei confronti di Dio, che Duns Scoto esige per spiegare il concetto di persona. Egli distingue nello specifico tre tipi di dipendenza – *actualis*, *aptitudinalis*, *potentialis* – spiegando che la dipendenza potenziale di per sé consiste nella semplice non ripugnanza di una natura individuata a essere assunta da un soggetto diverso da quello che le compete naturalmente, come avviene, per esempio, nel mistero dell'Incarnazione del Verbo, che personalizza la natura singolare umana: la chiave di lettura della persona umana, e dell'intera realtà esistente, è data allora da Cristo, vero uomo oltre che vero Dio.

Alla formazione del concetto di persona, secondo Duns Scoto, è sufficiente la negazione della dipendenza “attuale” e di quella “attitudinale”: tale duplice negazione consentirebbe alla *natura intellectualis* di costituirsi come *existentia incomunicabilis* o persona; invece, la “dipendenza potenziale”, viene positivamente identificata con la “*relatio transcendentalis*”: la persona, quindi, si costituisce *in funzione* della sua origine ontologica, cioè dell'essere *imago Dei*: essa, simultaneamente essere ed esserci, raccorda l'ordine dell'essenza a quello dell'esistenza, implicante autonomia, responsabilità, autocoscienza, e *autotrascendimento*.

L'analisi di Duns Scoto, così rilevante per intendere la portata del concetto di persona riproposto da Evola, pur restando nell'ordine essenzialistico assume incontestabilmente tratti di esistenzialismo: la natura individuale viene singolarizzata o "individualizzata", come è noto, per la qualità dell'*haecceitas*, concetto cardine e cuore della metafisica scotista, intesa come ultima entità positiva che si "aggiunge" all'essenza specifica, per realizzare, in concreto, l'individuo singolare.

Non dissimile da tale impostazione metafisica di origine scotiana, il concetto di *persona assoluta* da Evola proposto in *Cavalcare la tigre*.

In esso, il filosofo sembra superare, conservandone però l'originaria esigenza, la posizione giovanile sostenuta tanto nel dominio estetico quanto in quello speculativo: l'individuale concreto – che ora diventa persona assoluta – come perfezione dell'assoluto, l'autotrascendimento dell'Io fondato sul primato della Volontà dell'individuo che pone il suo essere in un volere (in un *compito*, in una *missione*, secondo le espressioni di Von Balthasar), l'affermazione della irriducibilità dell'Io al *logos* discorsivo e universalizzante, alla retorica sociale che lo rende dipendente, in tutto e per tutto, da altri enti intramondani: tutto ciò segna qui il ritorno, efratta la cornice teologica e l'impostazione essenzialista, di un'esperienza indicibile: della pura libertà priva di fondamento, in quanto pura potenza originante il "fondamento" stesso, l'*Essere*, eccità che si rende medesimezza.

È nota, infine, un'altra accezione del termine persona, precedente la speculazione teologica cristiana e già conosciuta agli Antichi.

Nel clima di dissoluzione proprio al nihilismo c'è chi si appella con insistenza ai valori della "personalità", per fronteggiare il crescente senso di disanimazione che affligge la società occidentale nel compiersi della modernità.

Evola invita a ben valutare cosa, con l'espressione comune di "valori della personalità", si debba intendere: "Bisognerebbe mettere ben in chiaro che cosa sia propriamente da salvare. Ma a tale riguardo gli intellettuali che oggi hanno a cuore la 'difesa della personalità' non danno nessuna risposta soddisfacente perché si tengono

a quel che abbiamo già chiamato il regime delle forme residuali¹⁹⁶ e, quasi senza eccezione, pensano e valutano con le categorie del liberalismo, del giusnaturalismo o dell'umanismo. Il vero punto di partenza deve essere invece costituito dalla distinzione tra *persona* e *individuo*. In senso stretto, il concetto di individuo è quello di una unità astratta, informe, numerica. Considerati come semplici individui, si può assumere che tutti gli uomini (e le donne) siano uguali, sì che ad essi si possono ascrivere diritti e doveri parimenti uguali e una presunta uguale 'dignità' quali 'esseri umani'".¹⁹⁷

Ricorre in questa critica – che trova nella dottrina evoliana dello Stato come forma spirituale, virile, 'dorica', modellante la sostanza policefala del *demos*, la sua compiuta espressione sul piano filosofico-politico¹⁹⁸ – sia l'avversione di Evola contro le democrazie popolari e le forme *cesaristiche* – nel senso peggiorativo e spengleriano – assunte dai totalitarismi novecenteschi, sia l'inappellabile condanna dei principi della dottrina liberale, il cui individualismo sociale sarebbe proprio all'origine di quei fenomeni aberranti di massificazione, che da ultimo, dopo la catastrofe della Seconda guerra mondiale, avrebbero condotto, all'omologazione planetaria sotto il segno di un pensiero unico (la "tecno-scienza"), fase liminale e conclusiva del ciclo storico corrispondente al *Kâli-juga*, favorita dall'orgia contestataria *borghese* deflagrata durante la seconda metà del secolo scorso.¹⁹⁹

Senza ripercorre considerazioni che pertengono alla metafisica della storia evoliana, ci limiteremo a riflettere sulla "polarità" filosofica ed esistenziale individuata da Evola, presentando la radicalità del concetto evoliano di persona. Risultando opaca, nella persona, la sua radice pre-esistenziale, costituentesi nella libertà assoluta del soggetto personale, e nella *relatio transcendentalis* che lo costituisce come soggetto auto-trascedente, essa si configurerebbe, in termini michelstaedteriani, come

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, cap. I.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 97.

¹⁹⁸ Circa la dottrina dello Stato in Evola, cfr. *Gli uomini e le rovine*, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953; inoltre J. Evola, C. Costamagna, *L'idea di Stato*, Padova, Edizioni di Ar, 1970.

¹⁹⁹ Sulla posizione critica di Evola nei confronti della "contestazione" sessantottina cfr. gli articoli *La gioventù, i beats e gli anarchici di destra* e *Il mito Marcuse*, compresi nella raccolta *L'Arco e la clava*, cit. Sulla natura borghese della contestazione sessantottina cfr anche Marcello Veneziani, *Rovesciare il '68*, Milano, Mondadori, 2008.

stèresis – risultando in essa inappariscnte la dimensione del “valore”, essa sarebbe, in realtà, non persona ma già individuo.

In altri termini, ignorando, o non riconoscendo, il proprio carattere intelligibile–noumenico, rimanendo avvinta al carattere puramente fenomenico di sé, alla propria dimensionalità finita, a quella mera appendice terminale dell’essere che è il proprio *ego*, l’esistenza della coscienza sarebbe, continuando ad avvalerci della terminologia di Michelstaedter, *vita–senza–vita*. Ciò in quanto l’escissione della *relatio transcendentalis* deprime il paesaggio metafisico della persona, deprivandola dell’innervatura ontologica che ne fa *imago dei*: “Il Logos è la vita”, è detto nel Prologo dell’Evangelo di Giovanni.

Come scrive Marcello Veneziani: “Non avrebbe senso la filosofia se non ponesse il suo fondamento ultimo e la ragione della sua esistenza nella ricerca dell’Assoluto. A nulla vale chiedersi del mondo e della storia, dell’io e della società, dei mezzi per vivere e per comunicare, se non si afferma la certezza ultima sulla quale poggiano tutte. Anche nell’ipotesi di rifiutare ogni assoluto, fondando inevitabilmente l’assolutezza del relativo, nondimeno si finisce di commisurare l’esistenza ad un Tutto, foss’anche cangiante e indefinibile nella sua magmatica fluttuazione. Solo rispetto all’Assoluto può avere un senso misurare la vita, darsi un compito, scegliersi dei valori”.²⁰⁰

Un avvertimento analogo ci giunge, sia pure travisato da molta critica miope, da Giacomo Leopardi, il cui pensiero, anche se non sistematico, possiede dignità speculativa ed è stato infatti ben presto accostato a quello di Schopenhauer. Come nota Adriano Lanza,

Il primo invito che Leopardi ci rivolge è di aprire gli occhi su quella *illaudabil meraviglia* che è la natura nella quale ci troviamo ristretti, sottoposti al vincolo della necessità (...). Sul piano della riflessione filosofica Leopardi, la cui formazione è di tipo sensistico e materialistico, non giunge a concepire fino in fondo quel rivolgimento nel quale a Schopenhauer sembrò di aver toccato ‘il segreto ultimo della vita’. Tuttavia, specialmente nel linguaggio poetico, alla

²⁰⁰ M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., p. 23.

delusione si accompagna l'intensissimo desiderio di colmare la distanza tra l'aspirazione e la realtà data. Egli riesce a parlare come in un linguaggio non desunto dalle cose sperimentate, quasi quale reminiscenza di una condizione altra, di un'altra origine (...). Leopardi ha espresso nel suo 'pensiero cantante' il sentimento della estraneità, sofferto nella zona più segreta del proprio essere, alla natura che stringe da ogni lato, la certezza di non potersi rassegnare ad esaurirsi in essa, di avere in sé qualcosa che eccede la natura, e che si rivela proprio nel dissidio tra 'valore' e 'vita': ricalcando motivi di matrice gnostica, Leopardi, come accadde allora, invita a rivedere radicalmente il rapporto tra valore e vita. La vita, ci vuol persuadere, non ha valore in sé quando si tratti di farla consistere, come suol dirsi, nel godimento naturale di essa: sarebbe come 'lo strascinare con gran fatica su e giù per una medesima strada un carro pesantissimo e vuoto'. Se un valore la vita può assumere, allora, non è quando ad essa si serve ma quando di essa l'uomo si servisse per l'oltrepassamento della sua condizione²⁰¹.

Secondo la nostra lettura è questo il medesimo, altissimo invito, l'esortazione radicale ripetuta anche da Evola, e nei tempi sordidi dell'"ultimo uomo" nicciano, al calare delle tenebre sulle terre della sera: ultimo, magistrale rintocco, di un pensiero lontano – o, meglio, di un pensiero *del* lontano– irriducibilmente distante dalle sirene del "secol superbo e sciocco" delle "magnifiche sorti e progressive".

²⁰¹ A. Lanza, *Il demone toccatoci in sorte*, cit., pp. 47–51.