

JULIUS EVOLA E LA RICEZIONE ITALIANA DI
OSWALD SPENGLER (ANNI 1920 - 1930)

Tesi di Laurea Triennale

di

Andrea Scarabelli

Relatore: Davide Bigalli

Università degli Studi di Milano

INDICE

<u>Introduzione: il movente morfologico di un'indagine sulla morfologia</u>	pag. 3
<u>Parte I: la ricezione dell'opera spengleriana negli anni '20-'30</u>	pag. 5
Introduzione.....	pag. 6
1.1 La recensione critica di Benedetto Croce.....	pag. 7
1.2 L'analisi di Francesco Flora.....	pag. 11
1.3 Luigi Salvatorelli: Spengler e il materialismo prussiano.....	pag. 16
1.4 Adriano Tilgher: Spengler quale “Voce del suo Tempo”.....	pag. 19
1.5 Una parentesi giuridica: G. Farina d'Anfiano.....	pag. 25
1.6 Lorenzo Giusso: da Nietzsche a Spengler.....	pag. 29
1.7 Spengler e il Fascismo.....	pag. 39
1.8 Aniceto del Massa: verso la tragedia dell'esistenza nordica.....	pag. 42
1.9 Lo scetticismo tra Giuseppe Rensi e Oswald Spengler.....	pag. 47
1.10 Vittorio Beonio-Brocchieri.....	pag. 53
<u>Parte II: Julius Evola quale lettore critico di Oswald Spengler</u>	pag. 62
Introduzione.....	pag. 63
2.1 Oswald Spengler e la Tradizione.....	pag. 66
2.2 Contro le mitologie della Ragione e degli Istinti.....	pag. 78
2.3 Spengler quale ottimo diagnosta della Zivilisation.....	pag. 85
2.4 Anti-linearismo e anti-progressismo.....	pag. 96
2.5 Oltre il pessimismo: Anti-Tradizione e fatalismo biologico.....	pag. 104
2.6 Anni Decisivi: da Cesare ai “Cesarismi”.....	pag. 111
<u>Conclusione: il Destino del pensare dopo la Modernità</u>	pag. 115
<u>Bibliografia</u>	pag. 121

IL MOVENTE MORFOLOGICO DI UN'INDAGINE SULLA MORFOLOGIA

Riflettiamo in questa sede sulla ricezione italiana dell'opera di Oswald Spengler nel periodo successivo alla produzione del suo lavoro fondamentale, *Der Untergang der Abendlandes*, dato alle stampe nel 1918 e antecedente la sua traduzione italiana ad opera di Julius Evola nel 1957. Mettiamo a fuoco in particolare la misura in cui il traduttore italiano dell'opera predetta reagì alle tesi quivi esposte, in cui venne influenzato da quanto altri critici scriverono e sopra tutto su quanto lo stesso storicista seppe farsi voce della sua epoca, divenendo cassa di risonanza di quella crisi che investì il Mondo Moderno nei primi decenni del secolo appena conclusosi.

Cerchiamo in questi testi dei punti d'approdo che ci permettano di comprendere quelle linee direttrici che determinano il nostro situarci nel mondo – in quanto *Occidentali e crepuscolari*, in relazione alle presenti considerazioni – a partire dalle tesi spengleriane e, non in ultimo, dalle reazioni che queste tesi scatenarono nell'Italia degli anni '20-'30.

Il cammino da noi intrapreso è pienamente conforme alle motivazioni dell'Autore di cui cerchiamo di pensare le chiavi di volta, nella piena coscienza, comune al maestro di quest'ultimo, che “nello spirito umano come nell'universo non vi è nulla che stia sopra o sotto, tutto esige, con ugual diritto, un punto centrale comune che manifesti il suo segreto Esserci”¹: il dibattito da noi considerato riflette in filigrana lo spirito del tempo che l'ha posto in essere, retroscena in emergenza non appena l'interrogare si fa morfologico, com'ebbe a dire il medesimo Spengler.

Decidiamo dunque di affrontare *morfologicamente* la morfologia stessa, nei suoi rimandi speculari ed interpretazioni, per giungere infine ad una differente linea d'analisi, che riteniamo non essere interamente antitetica alla prima, come invece professò il suo teorizzatore, Julius Evola. Interroghiamo il pensiero di quest'ultimo in quanto luogo inedito nella ricezione spengleriana, scevro – seppur non totalmente – da quei pregiudizi che impedirono ad altri funesti esegeti di andar

1 J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, 2008, pag. 149

oltre le prime pagine dell'*Untergang*, tanto nello studio quanto nella critica.

La ricerca muoverà dapprima da brevi cenni di quei testi in cui figura il nome del Nostro negli anni '20-'30 – contraddistinti, come vedremo, da una scarsità e da una componente pregiudiziale notevoli – nel tentativo di evocare quelle figure interpretative paradigmatiche che rilevino la mentalità latente – la quale considero l'esegesi spengleriana come semplice occasione per emergere e riconfermarsi tautologicamente –; in seguito la nostra attenzione si sposterà sulla figura di Julius Evola in quanto non già traduttore dell'opera fondamentale ma in quanto critico lettore della produzione spengleriana.

Si rimanda ad eventuale produzione futura uno studio comparato di Julius Evola e Oswald Spengler, nel contesto di ciò che comunemente si delimita con terminologie quali *Tradizione*, *Rivoluzione Conservatrice* e *Anti-Modernismo*.

I. LA RICEZIONE DELL'OPERA SPENGLERIANA NEGLI ANNI '20-'30

“Un tripode infuocato ti dirà finalmente
che avrai toccato il fondo del più profondo abisso.

Alla sua luce tu vedrai le Madri.
Siedono alcune, altre stanno e si muovono
come il caso comporta. Formarsi, trasformarsi,
eterno giuoco dell'eterno senno.
Avvolte dalle immagini di tutte le creature
non ti vedono. Vedono solo ombre”².

“Lo storico deve saper riconoscere le figure che
si ripetono; solo in questo modo la storia
può esser rispettata come scienza”³

2 J. W. Goethe, *Faust*, Oscar Mondadori, 1990, I, 6283-6290

3 E. Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed Ebbrezza*, Guanda, 2006, pag. 110

Introduzione

La ricezione spengleriana degli anni '20-'30 si mostra decisamente scarsa e carica di tutta una serie di componenti pregiudiziali⁴ riscontrantisi anzi tutto nella recensione critica di Benedetto Croce del 1920, la quale contiene tutti quei motivi critici, sovente nati da un semplice sguardo preliminare gettato sulle opere in questione, a cui non seguì malauguratamente un confronto autentico con la produzione spengleriana. Le stigmatizzazioni di Croce transiteranno in un'ampia regione di osservazioni che, è bene ribadirlo, intendono colpire non tanto il Nostro in particolare quanto piuttosto una attitudine, tipicamente tedesca, di cui egli viene designato quale ultimo germoglio letale.

Le condanne di pensatori alla stregua di Luigi Salvatorelli e Francesco Flora non si discostano che in piccola parte da quelle che inaugurarono la ricezione italiana dello storicista, presentandosi piuttosto come una sistemazione degli “scongiuri” lanciati da Croce all'apocalisse imminente profetizzata da Spengler.

Tuttavia non mancarono, in quegli anni, schiere di pensatori che seppero confrontarsi senza preconcetti con il nostro autore, evidenziandone tanto i meriti quanto i limiti, nonché inquadrandone l'opera all'interno di un preciso divenire teoretico. Citeremo a tal proposito le riflessioni di Giuseppe Rensi, Adriano Tilgher, Vittorio Beonio Brocchieri e Lorenzo Giusso, osservazioni nate da una franca apertura e disposizione innanzi a quell'autore il cui pensiero, nei decenni da noi considerati, era diventato tanto un luogo comune quanto un argomento da tacere.

4 Per una sintetica ricostruzione della ricezione spengleriana nell'Italia del periodo da noi considerato, si veda M. Cottone, *Recezione di Spengler in Italia*, in O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. XXIX-XLII. Segnalazioni della traduzione di Evola dell'*Untergang* sono riscontrabili in R. Calabrese Conte, *La Traduzione di Evola e il Lessico di Spengler*, in O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. XLV-LI. Si veda anche M. Guerri, *Introduzione a J. Evola, Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003 e G. de Turrís, *Evola Lettore di Spengler*, in S. Zecchi (a cura di), *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, 2004, nonché F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandoglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

1.1 La recensione critica di Benedetto Croce

Primo segno tangibile della ricezione italiana di Spengler e della sua opera è una breve recensione ad opera di Benedetto Croce ne *La Critica*, rivista da quest'ultimo diretta, nel 1920.

Già nell'esordio di tale scritto si intravede il tono polemico e destrutturante rivolto all'opera presentata, la cui continua ristampa “non può non impensierire gravemente coloro che hanno a cuore le sorti del pensiero scientifico”⁵, trattandosi semplicemente a detta di Croce di un baldanzoso manifesto dell'erudizione spengleriana, da questi presunta falsa, dilettantesca ed affatto esteriore.

Il poco interesse da parte dell'autore circa le tesi dello storicista risulterebbe legato alla stessa natura della produzione di quest'ultimo, esaurentesi in un fraintendimento fallace del divenire storico: “per tale ignoranza e inconsapevolezza il suo libro è *inferiore alla critica*. Né io mi darò la briga di discuterlo e confutarlo. C'è di meglio da fare”⁶. Con queste parole, dunque, la rinuncia anche solo ad occuparsi della produzione dilettantesca di Spengler – che investirà intere porzioni del panorama filosofico del tempo – relega l'Autore ad essere semplice erroneità metodologica, nemmeno degna di considerazione, nulla più d'un germoglio di quell'attitudine tutta tedesca di sistematizzare l'incatturabilità dei fatti singoli, a fini meramente teoretici.

Tale indifferenza emerge altrove, nella produzione crociana: l'intero storicismo tedesco viene demonizzato, in quanto nascente dalle conclusioni erronee del Nostro. L'origine delle fantasie storicistiche risiederebbe nel “famigerato operone dello Spengler, che non so perché sia ancora preso tanto sul serio dai professori tedeschi (non forse perché nei loro abiti e tendenze mentali c'è molto di ciò che è venuto ad aperta luce nel pasticcio spengleriano?)”⁷.

Eppure, questa professione di sdegnosa indifferenza non impedisce a Croce di muovere spietate critiche alla teoria ciclica delle civiltà intese quali organismi, pallida ma sempiterna intuizione che affonda le sue radici nelle mitologie arcaiche

5 B. Croce, *Pessimismo Storico in Germania*, in *La Critica*, 18 (1920), pag. 236

6 *Ivi*, pag. 237

7 B. Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, Adelphi, 2001, pag. 369

e che un pensatore del rango di Giambattista Vico ha già sistematizzato ne *La Scienza Nuova*. A detta del pensatore, Spengler non si sarebbe nemmeno curato delle critiche sottoposte alla tale opera, limitandosi a ripeterne le tesi, proponendole come una sua creazione originale. Non avrebbe nemmeno avvertito tutto il dibattito fiorito intorno all'opera di Vico, volto a ridimensionarne le rigidità, nonché a fluidificarne le idee fondamentali. In conclusione, nessuna delle tesi de *Il Tramonto dell'Occidente*, presentate come innovative e rivoluzionarie, sarebbe aliena dalla *Scienza Nuova* – di fatto, il nome di Vico, è bene ricordarlo, non compare mai nel “famigerato operone”.

Ma lo sdegno di Croce non nasce primariamente dal presunto plagio, quanto in vece dall'inevitabile depauperazione che l'idea di un destino comune e sovraindividuale racchiude. La *destinaltà* tratteggiata non sarebbe che un'ennesima “notte in cui tutte le vacche sono nere”, livellamento di ogni individualità nonché obliterazione delle possibilità delle singolarità, assorbite da un fluido unitario – al quale per acquisire massima dignità, dovrebbero aderire acriticamente, dandosi all'ingegneria in vece che alla metafisica o all'arte, secondo il celebre invito del *Tramonto*, su cui avremo occasione di ritornare. Mutilata l'individualità, al singolo non rimarrebbe altro che la remissione ad un progetto sovra-umano, che si caratterizza, in tale modalità peculiare, come anti-umano.

Ma l'*umanità*, continua Croce, quella *vera* – ossia sussistente prima della folle idolatria spengleriana – si ritrae ad ogni qualsivoglia catalogazione mostrandosi, innanzi allo sguardo di chiunque tenti di estorcerle una *destinaltà* intrinseca, come pura molteplicità irriducibile a ogni categorizzazione annichilente. Gli individui, leggiamo ne *La Critica*, non sono quei momenti del destino astratto creato *ad hoc* dallo storicista ma uomini compiuti in se stessi “che serbano perciò molte sorprese a coloro che pensano meccanicamente come lui”⁸.

La medesima enfasi di termini quali individuazione, singolarità e irriducibilità concerne parimenti le opere d'arte là dove intese – secondo i dettami dell'estetica crociana – come mondi conclusi, strutture già compiute non necessitanti della redenzione di un Destino tanto assurdo quanto artefatto che intenda salvarne

8 B. Croce, *Pessimismo Storico in Germania*, in *La Critica*, 18 (1920), pag. 239

l'individualità immolandole all'altare di un qualsivoglia progettarsi sovra-individuale.

Obiettivo critico della recensione, non in ultimo, è il pessimismo del Nostro nonché la fase prognostica di quella filosofia che si vuole dire “dell'avvenire” – facoltà profetica, a detta di Spengler, caratterizzante ogni pensiero di rango superiore, nel compimento crepuscolare delle *Terre del Tramonto*⁹. Se secondo lo storicista la nobiltà di un pensatore risiede nell'essere in grado di prevedere l'accadere futuro in luogo di limitarsi esclusivamente a mera diagnosi del presente, l'impossibilità di accomunare la pluralità dell'umanità condurrebbe lo *spenglerismo* all'interdizione di alcun tipo di pensiero. Un *modus operandi* che decida di abbandonare il monismo spengleriano dovrebbe in somma rinunciare a qualsiasi opinare non solo circa il passato ma anche e sopra tutto sul futuro. Contenendo ogni uomo infinite possibilità, argomenta Croce, risulta tanto inutile quanto fuorviante indagarne le combinazioni a venire: tentativi di tale genere si ridurrebbero al silenzio, sconfitti dall'ovvietà che “l'uomo è spiritualità e perciò creatività, e ha in sé un'infinita potenza che gli rende possibile di affrontare e superare e trasformare tutte le situazioni, per difficili o disperate che sembrano”¹⁰. Ogni prognosi relativa a un tutto organico e non frammentato richiederebbe, in questa serie di considerazioni, una preliminare equivalenza delle singole porzioni – relazione interdotta, consistendo il tutto, olisticamente, in un *quid* superiore alla mera somma di queste ultime.

Viene così provvisoriamente liquidato anche il presunto pessimismo spengleriano, spada di Damocle posta sui commensali delle *Abendlandes*, innanzi alla quale lo stesso Croce, poco prima, da buon napoletano aveva esortato i suoi lettori a eseguire i consueti scongiuri¹¹.

9 Ogni pensiero di ordine superiore è tale solo nella sua capacità di decriptare quei caratteri che rivelino provenienze e destinazioni. Caratteri dalle emergenze ieratiche che testimoniano la memoria di universi interi, come singoli atolli celano in sé il memoriale di continenti sommersi. A tal proposito possiamo leggere dalle pagine dell'opera fondamentale del Nostro la seguente dichiarazione: “Vi è una grande musica delle sfere che *vuol* essere ascoltata e che alcune delle nostre menti più profonde *udranno*. La fisiognomica dell'avvenire mondiale sarà *l'ultima filosofia faustiana*.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 249

10 B. Croce, *Pessimismo Storico in Germania*, in *La Critica*, 18 (1920), pag. 238

11 *Ivi*, pag.237

Questi i motivi che inaugurarono la ricezione spengleriana, singolarmente declamati da un idealista improvvisatosi radicalmente scettico.

Ora, non intendiamo di certo arrogarci tanta autorità da avversare l'intellettuale in questione per aver sentenziato circa un autore senza nemmeno confrontarsi con esso. Ci limiteremo a segnalare delle critiche molto simili che Giovanni Papini mosse allo stesso Croce, per mostrare quanto l'atteggiamento diagnosticato come canceroso da quest'ultimo possa riscontrarsi a detta di altri nei suoi stessi testi, trattandosi di un'attitudine straordinariamente diffusa – ed, evidentemente, non esclusivamente d'oltralpe! Citiamo ampie porzioni di esse in quanto decisamente significative: “In fondo a questa filosofia c'è l'idea che tutti gli uomini non sono che momenti fuggevoli dell'essere; che ognuno deve cercare d'andar d'accordo con questo spirito universale definito nei libri (...), sacrificarsi alla verità, all'umanità e ad altre divinità astratte dello stesso calibro”¹², immolazione che conduce inevitabilmente alla negazione del valore dell'individuo in quanto tale, semplice chimera divorata da *Destinalità* e Provvidenze – non a caso, le medesime grandezze che Spengler avrebbe, secondo Croce, deputato ad annichilire le differenze qualitative specifiche.

Assistiamo ad una singolare situazione: se le critiche mosse da Spengler alle storiografie classiche vengono rispedite al mittente da Croce, quest'ultimo a sua volta le riceve da tutta una serie di autori, tra i quali appunto Papini e, come vedremo, lo stesso Evola.

¹² G. Papini, *Contro Roma e contro Benedetto Croce*, in *Manifesti del Futurismo*, Abscondita, 2008, pag. 81

1.2 L'analisi di Francesco Flora

Gli stigmi lanciati da Croce non rimangono inascoltati ma infervorano tutta una serie di pensatori legati all'idealismo italiano, sovente discepoli dello stesso Croce da quest'ultimo delegati a rispondere alle obiezioni mosse al fronte italiano dell'hegelismo – critiche, è bene ricordarlo, spesso neppure da questi considerate. Tra essi, contestualmente alle polemiche intorno all'opera di Spengler, spicca decisamente il nome di Francesco Flora, autore di *Spengleriana*, articolo firmato con lo pseudonimo di Astolfo sulla rivista *Leonardo* nel 1933, nomignolo dietro al quale traspare non tanto Flora quanto piuttosto la mano dello stesso Croce. Gli argomenti mossi contro il Nostro, infatti, sono i medesimi che già il secondo mobilità, seppur trattati in maniera meno sbrigativa e grossolana – nonché, ci si permetta l'ironia, superstiziosi.

L'Autore in questione, secondo quanto scrive Flora, avrebbe distorto irrimediabilmente il rifluire temporale, la purezza del deflusso storico umano, avrebbe sacrificato la realtà metamorfica delle nazioni ad una para-storicità creata artificialmente e basata su somiglianze affatto esteriori. Ben lungi dal giustificarla, “il metodo spengleriano strazia la storia viva contraendola in alcuni mutili e isolati esempi, che messi spazialmente uno accanto all'altro dovrebbero significare la legge, anzi il destino di una non ben definita cultura”¹³. L'arbitrarietà della costruzione fisiognomica apparirebbe così smascherata. L'eleggere determinati fatti storici a simboli – il qual gesto essendo “antica e aperta professione di tutte le filosofie più o men religiose della Provvidenza e anche della Cosa in Sé e anche della Matematica”¹⁴– consentirebbe all'Autore di costruire un universo affatto distante dall'aderire alla realtà viva del mondo, trattandosi di una semplice fantasia recondita riproposta tautologicamente negli eventi stessi, trasfigurati in paradigmi di intere ciclicità storiche tacitamente pattuite prima dell'indagine medesima. Il Destino – *Geschichte*, ossia il collettivo essere indirizzato dell'ente nella sua totalità, secondo l'etimo della parola – altro non sarebbe se non un vacuo gioco di somiglianze, non di certo la legge che ne

13 Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933), pag. 14

14 *Ibidem*.

determina e coordina il manifestarsi e il polarizzarsi.

Croce ribadì in innumerevoli sedi questo fraintendimento, ricordando come il tentativo tutto tedesco di formalizzare e logicizzare il corso della storia e degli eventi ristagni in questioni vane, quale ad esempio quella “ che dà tanto rovello agli odierni logici della storia, cioè con quale criterio si discernano i fatti degni di storia da quelli non degni”¹⁵ – tali questioni avrebbero scaturigine nella schizofrenia storicistica di Spengler e colleghi.

Il medesimo misconoscimento risulterebbe determinare la mappatura assai fantasiosa delle successioni e dei ricorsi tratteggiati nell'*Untergang*. Dove Spengler descrive il succedersi inesorabile e fatalmente necessario di *Kulturen* e *Zivilisationen*, di civiltà apollinee, magiche e faustiane, Astolfo denota in vece una ritenzione di ognuna di tali fasi, una loro perenne compresenza e permanenza – carattere che scalzerebbe definitivamente la loro presunta antitesi. In qualsiasi periodo secondo Flora sarebbe riscontrabile la presenza di “uomini di cultura e uomini di civiltà”¹⁶, il che condurrebbe la tesi dell'inevitabile successione dei cicli, nonché il suo necessario esito crepuscolare, al patibolo.

Il monismo spengleriano qui tratteggiato, mero artefatto narrativo – e tedesco, ancora una volta! –, viene spodestato dalla realtà ineffabile di una storia la quale, ribellandosi a tavole e tabulati, si ritrae innanzi a qualsivoglia analisi, condannandola ad un inevitabile fallimento. Bersaglio ultimo dell'articolo di Astolfo-Flora è la *filosofia afilosofica* prospettata dal teutonico “melodico incantatore di serpenti”¹⁷ nell'esortazione, rivolta a filosofi e metafisici, ad abbandonare le attività teoretiche per dedicarsi a *discipline dell'estensione* quali ingegneria e meccanica, incarnando lo spirito del proprio tempo in luogo di costruire “mondi dietro al mondo”¹⁸. Questo invito presenterebbe in ultima istanza

15 B. Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, Adelphi, 2001, pag. 370

16 Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933), pag. 16

17 *Ivi*, pag. 13

18 Citiamo ampi frammenti di quel paragrafo del *Tramonto* il cui esito *afilosofico* tanto scandalizzò l'idealismo crociano: “L'uomo euro-occidentale non dovrà più attendersi una grande pittura e una grande musica. Le sue possibilità architettoniche si sono esaurite già da cento anni. A lui sono solo rimaste possibilità nel dominio dell'estensione (...). Certo, l'esito potrà essere tragico per taluni quando, negli anni decisivi, acquisteranno la certezza che per essi nel dominio dell'architettura, del dramma e della pittura non è più possibile alcuna conquista. Che costoro crollino (...). Se per effetto di questo libro uomini della nuova generazione si dedicheranno alla tecnica invece che alla lirica, alla marina invece che alla

il fallimento dell'impianto spengleriano; crollo già scritto nelle sue premesse: il suo suicidio metafisico comparirebbe in filigrana sin dallo sguardo preliminare gettato sui fenomeni storici. Recisi tutti i legami che collegano l'individuo alla totalità delle sue possibilità, interdetta la ragion d'essere di qualsiasi Scienza dello Spirito, all'individualità vuota e amorfa non rimarrebbe che dedicarsi a quelle attività che il *Weltgeschichte* ha arbitrariamente eletto come caratteri fondamentali di un determinato ciclo storico. L'invito alla *filosofia a filosofica* di macchine e diagrammi, se adeguatamente considerato, non risulterebbe essere il destino dell'Occidente ma solo del metodo dichiaratamente nichilista del Nostro.

La conclusione dell'articolo in questione ci riporta direttamente alle tesi di Croce: nella misura in cui non possono stabilirsi consonanze tra individualità differenti, laddove esse siano colte nella loro assoluta incomunicabilità e compiutezza, l'abbandono della possibilità di una sistematica in grande stile porterà al comprendere che “ogni atomo è nuovo nello spazio e nel tempo: non ci sono davvero due atomi simili, se non in una analogia che presuppone l'idea della diversità: due cose possono paragonarsi come simili solo perché hanno una originale sembianza”¹⁹.

Apparenza esteriore che non giustifica affatto la costruzione spengleriana; somiglianza che non deve condurre le singolarità ad un Destino che inghiotte differenti *hic et nunc* per digerirne successivamente i resti come analogie organiche. Le individualità dei popoli, delle arti, dei destini individuali sarebbero in pericolo innanzi ad “una logica intrusa, la quale, volendo elevare a legge il sentimento di un attimo, falsa la musica e disforma le parole”²⁰.

Quella *musica delle sfere* tanto cercata da Spengler, laddove ricercata da organicismi di tal fattura, si chiuderebbe nel più impenetrabile silenzio siderale.

Di conseguenza, anche le antitesi Storia-Natura e Destino-Causalità vengono ribaltate: lo spengleriano *Geschichte* si riduce semplicemente ad una “constatazione di fatti approssimativamente riducibili a somiglianze; ma non ne è

cultura, alla politica invece che alla critica della conoscenza, essi faranno proprio ciò che io desidero, né si potrebbe desiderare per essi nulla di meglio.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 71-72

19 Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933), pag. 17

20 *Ibidem*.

né la legge né la spiegazione”²¹.

Possiamo dunque notare quanto poco l'autore appena considerato prenda le distanze dalle già citate opposizioni di Benedetto Croce, il cui giudizio rimase per lungo tempo l'unica testimonianza autoritaria in Italia della intera produzione dello storicista.

Si palesa in somma quanto la grande ammirazione per Croce proceda parallelamente alla scarsa disposizione all'ascolto nei confronti di Spengler.

Il poco interesse che Flora mostra verso quest'ultimo risulta evidente in più punti del suo *J'accuse*, ad esempio laddove si pretende di mostrare la contraddizione vivente di Eraclito rispetto all'animo così detto “apollineo”, che rifiuta ogni incomprendibilità e ineffabilità del divenire, cercando rifugio in limiti, proporzioni e misure. Invero, la soluzione di questo apparente scacco è riscontrabile in uno scritto che Spengler dedicò proprio ad Eraclito, composto in occasione del suo esame di abilitazione alla docenza, nel quale si dimostra quanto la figura del filosofo del divenire rappresenti l'elemento aristocratico e tragico della Grecità, dal quale l'animo apollineo tentò da sempre di difendersi²². Il nostro funesto esegeta pare dimenticarsene, nella misura in cui sembra parimenti ignorare la celebre definizione nietzschiana, che lo stesso Spengler mutuò, che non vede nell'apollineo una stasi ma una continua lotta volta ad impedire l'emergenza del sostrato dionisiaco retrostante, elemento sottoposto ad autentica – e vitalmente necessaria – rimozione²³.

21 Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933), pag. 15

22 Quanto il pensiero di Eraclito l'Oscuro fosse lungi dalla *Weltanschauung* apollinea, pare fosse noto allo stesso Spengler: “La nobiltà ellenica, il cui tramonto giunge a compimento proprio in quell'epoca, ha prodotto l'età più bella e più ricca di significato della cultura greca nel suo complesso (...). Fu una casta orgogliosa, felice, amante del potere e abituata ad esercitarlo, orgogliosa del sangue, del rango, delle armi (...). Eraclito possiede appunto tutta la consapevolezza e tutto l'orgoglio di questa classe, una nobiltà di carattere forte e involontaria a cui era estranea ogni riflessione su stessa (...), che afferma la vita.” O. Spengler, *Eraclito*, a cura di M. Guerri, Mimesis, 2003, pag. 16. Si noti quanto le caratteristiche ascritte al pensatore di Efeso siano ben lungi dalla caratterizzazione dell'animo apollineo del Greco.

23 Già nell'opera di Nietzsche è riscontrabile l'origine nient'affatto primigenia dell'animo apollineo. Circa la dimensione derivata e tardiva dell'essere apollineo dell'uomo greco, dimensione forse ignorata dall'autore in questione, possiamo difatti leggere: “ Il greco dionisiaco ebbe bisogno di diventare apollineo, ossia d'infrangere la propria volontà dell'enorme, del molteplice, dell'incerto, del terribile facendone una volontà di misura, di semplicità, di inserimento nella regola e nel concetto. Alla base del greco sta lo smisurato, il deserto, l'asiatico: il valore del greco consiste nella lotta contro il suo asiatismo: *la bellezza non gli fu data* in dono, così come non gli furono donate la logica, né la naturalezza dei costumi –

La conoscenza delle tesi in questione avrebbe forse permesso di evitare equivoci di questa sorta, trattandosi proprio nei testi menzionati di quei motivi che ispirarono il Nostro nella formulazione della celebre tesi intorno allo stadio apollineo delle *Kulturen*.

Probabilmente, Croce non scrisse alcunché sull'*Heraklit*²⁴.

fu conquistata, voluta, espugnata: è la sua vittoria.” F. Nietzsche, *La Volontà di Potenza*, frammento 1050, a cura di M. Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, 2005, pag. 551. Le medesime messe a fuoco sono riscontrabili in ampie porzioni della produzione nietzschiana, ad esempio, ne *La Nascita della Tragedia*: “Il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza; per poter comunque vivere, egli dové porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dei olimpici (...); dall'originario ordinamento divino titanico del terrore fu sviluppato quell'impulso apollineo di bellezza (...), allo stesso modo che le rose spuntano da spinosi germogli.” F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, a cura di Colli-Montinari, Adelphi, 2006, pag. 32

24 Testimonianza della scarsa diffusione del testo in questione sono le pagine di Vittorio Beonio-Brocchieri, il quale fu l'unico intellettuale italiano che si confrontò con le considerazioni spengleriane a proposito di Eraclito nel periodo da noi considerato. Si veda, pertanto, V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, specialmente *Deviazioni Eraclitee*

1.3 Luigi Salvatorelli: Spengler e il *Materialismo Prussiano*

Chiudiamo questa sezione di critica con la segnalazione di un altro allarme del tempo volto a minare un ipotetico interesse verso Spengler e la sua opera.

E' ora il turno di Luigi Salvatorelli, autore dello scritto *Spengler e Sorel*, apparso nel secondo numero della rivista *La Cultura* nel 1935, nel quale il bersaglio critico è la citazione di Sorel in *Anni Decisivi*, il quale viene dipinto da Spengler come un “marxista illuminato” e da questi accostato al proprio conservatorismo²⁵. L'autore dell'articolo, cogliendo l'occasione di attaccare entrambi i pensatori nel medesimo scritto, non esita a diagnosticare la “frettolosità alquanto rozza che è nota dominante nel libro dello Spengler”²⁶, sempre in balia di una frenetica ricerca di alleati i quali sovente, come nel caso di Sorel, non condividono che aspetti marginali della *Weltanschauung* della quale sarebbero deputati a fare da testimoni. Ed ecco che dopo questa breve critica, diretta, è bene non dimenticarlo, semplicemente ad una citazione, tornano ad affollare le pagine de *La Cultura* le stesse componenti pregiudiziali – le chiamiamo in questo modo, non scaturendo queste ultime da un confronto aperto con il testo in questione – che già riscontrammo negli interventi di Croce e Flora-Astolfo. Il dogmatismo preconcepito di Spengler, trasparente dai suoi giudizi pregiudizialmente apodittici e categorici, risulta, a detta di Salvatorelli, strettamente legato al “disprezzo per intere correnti di pensiero, per secoli interi della storia dell'umanità, ciò che mostra per sé solo una stortura radicale dello spirito”²⁷, disfunzione che sancisce l'impossibilità di cogliere la natura multiforme di un divenire storico cieco ad ogni tematizzazione e catalogazione.

Tutto ciò non condurrebbe ad una più autentica interrogazione della storia in quanto luogo privilegiato per comprendere le linee cardinali dell'Umanità nell'evo

25 Queste, propriamente, le parole del Nostro: “Questo è il motivo per cui, in confronto a Marx, quei socialisti che sostengono tesi generose e conservatrici, come (...) George Sorel – il quale considera la difesa della patria, della famiglia e della proprietà il compito più nobile del proletariato (a proposito di Sorel, Mussolini ha dichiarato di essere debitore più a lui che a Nietzsche) – danno fastidio né vengono mai citati nel rispetto del loro vero pensiero.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 119

26 L. Salvatorelli, *Spengler e Sorel*, in *La Cultura*, 2 (1935), pag. 21

27 *Ivi*, pag. 22

della morte degli universali, quanto piuttosto ad un antistoricismo radicale e congenito. Un disgusto verso la storia viva, secondo l'autore, permea ogni pagina del monolitico pomo della Discordia, che si presenta come il memoriale dell'avvenuta estorsione dal divenire storico di singoli fatti catalogati a posteriori e già *creati* in quanto tracce di un progetto arbitrario e artificioso.

Termini quali Destino, Storia e Fisiognomica, chiavi di volta dell'estetica spengleriana, simboli cardinali eletti ad accomunare le differenti manifestazioni storiche, condurrebbero in vece ad un monismo senza uscita, ad un materialismo spietato che non vede altra ragione d'essere dell'uomo se non il suo costitutivo configurarsi in quanto mero *animale da rapina* che vuole signoreggiare e fare bottino a tutti i costi, semplice atomo di volontà di potenza e *nulla di più*.

La fenomenologia del cammino di quell'umanità morente e crepuscolare che nelle metropoli delle *Abendlandes* trova finalmente il luogo in cui morire spiritualmente si rivela essere l'esito di tutta una serie di errori i quali, lungi dal provare il *tatto* spengleriano, ne “rivelano la trascuratezza, il disdegno verso l'osservazione precisa dei fatti, scelti frettolosamente e abbozzati secondo uno schema preconcepito”²⁸. Ancora una volta: Spengler, in senso stretto, non avrebbe compiuto ricerca alcuna, limitandosi a violentare tautologicamente il vivo corso degli eventi, introducendovi elementi concepiti preliminarmente – nonché, infine, giustificando siffatta violenza tramite la costruzione di un delirante impianto teoretico. Mai egli avrebbe dialogato con la Storia ma sempre e solo con se medesimo, eleggendo il suo soliloquio a nuovo criterio di scientificità.

Così, come ci è già capitato di intravedere negli autori già trattati, le critiche mosse dal Nostro a storici ed intellettuali accademici vengono ora ritorte contro le sue stesse tesi. Secondo quest'ordine di considerazioni, il pessimismo spengleriano non si presenta più come esito naturale di quello scetticismo descritto come ultimo pensiero possibile ma in quanto ulteriore fuga innanzi al carattere ignoto dell'avvenire, sottratto inevitabilmente alla volontà di potenza dello storicismo: “nello Spengler, il pessimismo è soprattutto affettazione di chi esclude la possibilità di certe realizzazioni perché ne teme le conseguenze

28 L. Salvatorelli, *Spengler e Sorel*, in *La Cultura*, 2 (1935), pag. 23

politico-sociali”²⁹. Le formulazioni della guerra come unico *Leitmotiv* della storia, legate alla già citata concezione dell'uomo quale irriducibile animale da ratto, della pace come proseguo della conflittualità e come stato eccezionale, nonché della profezia della guerra di tutti contro tutti di *Anni Decisivi*: altro non sarebbero questi allarmi se non un addomesticamento del futuro tramite la trasfusione in esso di quegli elementi tanto cari ad un autore che, oltre ad essere anti-progressista e reazionario, era anche e addirittura di formazione schiettamente prussiana.

Difatti, nelle ultime righe dell'articolo, la concezione politica di Spengler, ora accostata a quella soreliana, viene definita da Salvatorelli “molochismo: il Moloch di Sorel è il sindacato operaio, di Spengler lo stato prussiano”³⁰, gigante sovrumano e sovra-storico, sotto la cui ombra ogni civiltà riceve un nuovo metro di valutazione, pattuito da chi ha eretto tale colosso.

Risulta così chiarita agli occhi dell'autore l'origine della cosmogonia e della profezia spengleriane, entrambe aventi come punto di fuga la presunta brutalità dell'uomo, sempiterna quanto il suo congenito aggredire la natura e radicantesi nella raffigurazione dell'umanità nella sua totalità quale esercito prussiano in preda a un convulso e inappagabile movimento letale, secondo i dettami di quel *materialismo prussiano* – termine di nostro conio – che traspare da ogni analogia riscontrabile ne *Il Tramonto dell'Occidente*.

29 L. Salvatorelli, *Spengler e Sorel*, in *La Cultura*, 2 (1935), pag. 23

30 *Ibidem*.

1.4 Adriano Tilgher: Spengler quale “Voce del suo Tempo”

Se finora ci è capitato d'incontrare solo critici che nulla riconobbero nell'opera di Spengler che non fosse degno della migliore Inquisizione intellettuale, vero è tuttavia che non mancarono nel periodo da noi considerato autori che seppero entrare in dialogo con la sua opera sino a raccoglierne l'eredità, evidenziandone tanto l'acume delle brillanti intuizioni quanto l'inevitabilità delle lacune, nel tentativo – il medesimo che ripercorriamo in questa sede – di individuare nella sua produzione quei motivi fondamentali, assai più antichi delle pagine dell'*Untergang*, i quali, in luogo d'essere semplici *accidenti*, ne determinarono attivamente la genesi.

Tra quelli che osarono infrangere il silenzio attorno all'opera di Spengler possiamo annoverare Adriano Tilgher il quale nel 1921, anno di piena interdizione idealistica del pensatore, proprio a quest'ultimo dedicò un intero capitolo del suo scritto *Voci del Tempo*, accostandone la produzione ai *Paralogismes du Rationalisme* di Louis Rougier.

Nella ricerca tilgheriana, il nostro Autore viene inserito in quella corrente filosofica, sorta come fenice dalle ceneri del razionalismo e della Grande Guerra, denominata *scetticismo* o *relativismo*. La demolizione di un'unica Ragione valida per tutti gli uomini – strettamente legata al crollo di quell'idolo “cui si era, con paurosa reverenza, prostrata la generazione anteriore al 1890, la *Nouvelle Idole*, la *Scienza* con l'esse maiuscolo”³¹– sfociò necessariamente in un rivolgimento epocale iniziato, a detta di Tilgher, proprio in seno a quegli ambienti scientifici che in seguito travolse. Stravolgimento determinante il riconoscimento di una perenne molteplicità di strutture quale sostrato ultimo, *quid* irriducibile alle unità del pensiero metafisico-razionalista. Una tale realtà principiale ha la sua genesi nell'oscurità del pulsare vitale e pre-reale, pre-razionale, in luogo di scaturire da *un* ordine compiuto e pattuito una volta per tutte: così Faust, nel suo avventurarsi nella galleria oscura alla ricerca delle immagini di Elena e Paride avverte quanto la familiarità monoteistica dell'unità primordiale si rovesci nella paganità del

31 A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, Roma, 1921, pag. 56

molteplice, comprendendo che *die Mütter* – il qual termine designante al contempo *la* madre e *le* madri – significa contemporaneamente singolarità e pluralità archetipiche. Il viaggio di Faust consiste proprio nella ricerca di un principio ordinatore che continua a mutare, sino a raggiungere una cristallizzazione molteplice. Se la singolarità discende da un iperuranio teoretico, la pluralità irrompe come forza tellurica, ctonia, liberando i titani della vita e degli elementi, che ora assaltano il palazzo della Ragione.

Questa è la sapienza pagana dell'*Untergang*.

Difatti, Relativismo è sinonimo di Vitalismo, il qual termine designante un approccio sorto dai post-idealismi di Nietzsche e Schopenhauer, che non tenta di salvare l'*Erlebnis* sussumendolo a categorie intellegibili ma indaga l'emergenza di queste ultime a partire da esigenze vitali ben concrete, anteriori al puro speculare.

La declinazione di questo tipo di approccio porta Tilgher a cogliere la portata intera delle tesi spengleriane le quali escludono anche solo l'idea di un Progresso che non sia ascritto alle singole *Culture*, monismi irriducibili, “organismi viventi d'ordine superiore [che vivono] in una magnifica assenza di fini come i fiori dei campi”³², strutture annientanti la speranza di creare una storicità che ne travalichi la ieraticità individua. Di Progressione, al limite, si può parlare all'interno delle peculiarità delle singole *Culture*, intese in maniera *organica* e non *sistematica*, le quali “ascendenti per breve tempo allo zenit, ove brillano di fuggitivo splendore”³³ successivamente attraversano la fase crepuscolare della loro ciclicità precipitando “nelle tenebre tristi e mute del passato e, in questo divenire incessante, nessun punto fermo, nessun saldo sostegno per una verità assoluta universale necessaria”³⁴.

Quest'ordine di riflessioni, a detta di Tilgher, conduce lo Storicista ad un nuovo tipo di approccio, discostantesi radicalmente dalle scepse che costellarono il panorama filosofico sin dalle sue origini, dialettica incessante tesa tra i Platone e i Gorgia di ogni epoca, per divenire *scetticismo storicistico*, la cui originalità

32 O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 41

33 A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, Roma, 1921, pag. 62

34 *Ibidem*.

risiederebbe proprio nell'interesse manifesto per tutto ciò che è storia. Se gli scetticismi antichi furono antistorici tanto quanto le tesi nate in seno ad essi, il nuovo anti-dogmatismo mette al bando ogni verità di ordine assoluto solo a partire dal riconoscimento della plurivoca corrente della storia, anzi, di *storie* non passibili di sintesi superiore³⁵.

A queste intuizioni si legano inscindibilmente le critiche rivolte in *Voci del Tempo* alle dottrine crociane le quali, pur affermando il carattere relativo di verità e falsità, finiscono per sacrificare il relativismo prospettico ad un Moloch ancora più imponente di quello tratteggiato da Salvatorelli. Il moto rettilineo ascensionale e teleologico, corredo teoretico di qualsivoglia hegelismo, non fa che perpetuare quella concezione che proprio Croce e compagni sclerotizzarono nell'opera spengleriana.

Tuttavia, a ben vedere, non si tratta propriamente dello stesso Moloch; una riflessione più attenta permette di individuare differenti modalità nelle riduzioni crociane – volte alla totalità degli enti – e spengleriane, che spezzano tale continuità in ciclicità. Il monismo, nell'ultimo caso, si fa plurale e specifico distruggendo infine l'inviolabilità del suo stesso ordinare gli Enti.

Fu forse la parzialità del presunto riduzionismo spengleriano, contrapposta al carattere di totalità peculiare dell'Idealismo – tanto italiano quanto tedesco – a spaventare i giovani idealisti italiani? E' proprio ciò che traspare ad esempio dal già citato articolo di Astolfo-Flora, dove possiamo leggere che “il legame tra gli aspetti del mondo, da quelli del più lontano passato a quelli di quest'attimo, è una realtà assoluta che li abbraccia tutti”³⁶: la colpa di Spengler non risiederebbe tanto nell'aver elaborato un molochismo selvaggio, quanto piuttosto nel *pluralismo* di questo ultimo. L'errore sarebbe forse consistito nel relativizzare “il puro rapporto dello spazio e del tempo nell'unità vivente dell'eterno”³⁷, legge imperscrutabile che determina la dignità dei fenomeni, secondo il vangelo degli idealismi? Mai si vide

35 E' quanto il Nostro scrive nell'*Introduzione al Tramonto*: “Oggi la filosofia sistematica la sentiamo quanto mai lontana; e quella etica è già conclusa. Nel mondo spirituale occidentale resta ancora una terza possibilità, corrispondente all'antico scetticismo e caratterizzata dal metodo, finora sconosciuto, della morfologia storica comparata.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 80

36 Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933), pag. 13

37 *Ibidem*.

Moloch più imponente.

Torniamo ora a Tilgher. Ecco il suo contributo al citato dualismo di riduzionismi: “al moto rettilineo ascensionale si sostituisca con Spengler un moto che da un centro unico irraggi in direzioni molto diverse ed opposte, e avrete una filosofia riassumentesi tutta in due parole, che io sono forse il primo ad adoperare: *scetticismo storicistico*”³⁸.

Il qual centro essendo tutt'altro che razionale, trattandosi la ragione di un prodotto tardivo di quell'umanità che conobbe la vita sensibile ed estetica prima della riflessione teoretica. Comincia così a delinarsi un'immagine irrazionalista di Spengler che mai abbandonerà la sua ricezione italiana, da Tilgher a Evola, che vede il Nostro quale esaltatore degli istinti primordiali degli uomini a discapito di tutto ciò che è anti-vitale, ossia svincolato dall'umanità intrinsecamente e biologicamente predatrice. Dopo le cesure dello *scetticismo relativistico*, il carattere meditabondo e sepolcrale dell'Occidente teoretico viene obliterato, secondo la presente analisi, dal primato dell'agire aggressivo, che si manifesti quale spengleriana animalità da bottino o come nietzschiana bestialità bionda e aristocratica. “L'infinito incalzarsi di sistemi e teorie scientifiche, tutte pretendenti all'assoluta verità, non è che l'apparenza superficiale sotto la quale ci si rivela e nasconde, insieme, l'infinito incalzarsi del torrente della Vita”³⁹, piano retrostante e fondamentale. La biga alata della Scienza non si trova più, di conseguenza, a sovrastare il dominio delle passioni e dell'irrazionalità, essendo proprio da esse condotta.

Ora, il risolvere tale atteggiamento in bieco irrazionalismo, come meglio vedremo trattando gli scritti di Evola su Spengler, non riduce tuttavia la complessità del problema. Tal prospettiva vitalistica può venir stigmatizzata come funesta solo all'interno di un pensare il quale – *volutamente* inconsapevole di tutte le svolte anti-metafisiche ottocentesche – pretende ancora di designare la razionalità dell'uomo teoretico nietzschiano quale misura di ogni ente, fisico o metafisico che sia⁴⁰. Epperò, pensato a fondo, lo scetticismo storicistico si risolve

38 A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, Roma, 1921, pag. 63

39 *Ivi*, pag. 64

40 Un simile ordine di considerazioni compare in una delle più celebri opere di Ernst Jünger:

necessariamente nel “misticismo della Vita e dell’Azione”⁴¹, lungi dall’intessere ulteriori impianti teoretici.

Questo tipo di vitalismo in somma può dar scacco unicamente ad un pensiero che designi Umanesimo e Progressismo – figli del Razionalismo livellante – quali chiavi di volta dell’Umanità, di *ogni umanità*, in luogo di riscontrare in essi solo il frutto di una particolare fase di un particolare ciclo storico, tutt’altro che assoluto e atemporale, non ostante il suo proclamarsi eterno.

Il che, a detta di Spengler, non rappresenta di certo una eccezione essendo tale fantasia assolutista legata al compimento della *Weltzivilisation* faustiana, la quale organizza spazialmente e temporalmente la sua immaginaria onnipotenza.

Spazialmente, divenendo *civilizzazione globale*, *Weltzivilisation*, meccanismo planetario in perenne espansione orizzontale affetto da una schizofrenia derivante dalla chiusura della trascendenza propria delle *Kulturen*, come ebbe a scrivere Evola. Placida illusione di quel *villaggio globale* venerato dai ricercatori d’oltreoceano e dai loro burattini europei.

Temporalmente, deputando la sua presunta emergenza a origine dell’Umanità intera, secondo quella storicità di tipo tolemaico – essendo tale concezione uno dei bersagli più visibili delle pagine dell’*Untergang* – la quale decreta lo schema antichità-medioevo-modernità quale essenzialità della *Welthistorie*.

Può questo tipo di irrazionalismo, in ultimo, apparire anti-filosofico solo per quel pensare che continua a credersi continuo ed eterno, assiso sul trono del pianeta in pieno delirio faustiano – risolvendosi questo procedere in ultima chiave di volta per comprendere e pensare il crepuscolo del ciclo euro-occidentale, come ebbero a dire molti dei cosiddetti “letterati della crisi”.

In conclusione, secondo Tilgher, lo *scetticismo storicistico*, lungi dal conferire un nuovo volto metafisico all’umanità che popola le *Terre del Crepuscolo*, ne indaga la finitudine e il delirio di absolutezza. Esso è metodo e non fondazione, direzione e non, in senso stretto, *Weltanschauung*.

“Uno dei colpi maestri del pensiero borghese vorrebbe essere quello di smascherare l’attacco sferrato contro il culto della ragione e di palesare la sua natura di attacco vero e proprio contro la ragione, liquidandolo così come un atto irrazionale.”E. Jünger, *L’Operaio. Dominio e Forma*, edizione italiana a cura di Q. Principe, Guanda, Parma, 1999, pag. 46

41 A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, Roma, 1921, pag. 64

Ora – e questo è il luogo ove occorre soffermarsi – lo sconcerto che scaturisce da tali tesi è riscontrabile non all'interno delle medesime ma nel punto focale della pulsante anima faustiana imperante, nella quale i termini di assolutezza, atemporalità e deterritorializzazione – la heideggeriana *Heimatlosigkeit* – entrano in singolare costellazione: dare alla *civilizzazione* faustiana “la coscienza della sua relatività e precarietà è reciderne alle radici il tronco vitale che la sostiene (...). Rivelazione terribile per una civiltà che, come forse nessun'altra, si era creduta destinata a non morire giammai!”⁴². Giacché il solo disincanto decostruisce un primato di tale sorta, come ben comprese il Nostro, facendo di questa attitudine il fulcro di tutta la sua metodologia.

L'esercizio del relativismo muta, divenendo immaginaria decostruzione, solo in quei luoghi antistorici che riordinano accuratamente i più svariati spazi e tempi, quand'anche relativi ad altre *Kulturen*, in base ai loro propri criteri discriminanti, a tali *Colture* affatto estrinseci.

In maniera non molto differente agiscono a titolo esemplificativo quei vangeli pragmatisti che interpretano sacralità e religiosità antiche in base ai criteri dell'utile o a quelli della dialettica servo-padrone, essendo tali motivi caratteristici di una particolare fase storica che tali popoli malauguratamente – di sicuro non per loro! – mai ebbero la disgrazia di conoscere. Metter tra parentesi questa attitudine significa allora, come sostiene Tilgher, mozzare le possibilità totalitarie della Modernità, piovra atea e materialista i cui tentacoli s'agitano spazialmente, occidentalizzando intere regioni tramite le ventose del letale trionfo politica-economia-tecnica, e temporalmente, creando ipotetici passati per assicurare una nobiltà alle proprie ideologie.

Se gli Antichi scelsero quali capostipiti di intere famiglie e casate dei ed eroi, a noi non rimane che saccheggiare gli Antichi stessi.

42 A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, Roma, 1921, pag. 67

1.5 Una parentesi giuridica: G. Farina d'Anfiano

Prima di trattare il prossimo documento, occorre fare delle precisazioni.

L'opera di cui stiamo studiando la ricezione intende mostrare in che misura le *Destinalità* di interi cicli storici permeino tutti gli ambiti ad esse collegati, senza alcun tipo di privilegio. Si mostra come, secondo quanto già annunciato da Goethe, la comprensione dello spirito di una civiltà organica non necessiti di particolari ambiti per emergere, quanto piuttosto traspaia da ogni evento fiorente in seno ad essa⁴³; laddove interrogato correttamente, qualsiasi astro rivelerà allo scrutatore siderale la posizione esatta della stella che ne garantisce il movimento. Compito della fisiognomica è mostrare quanto l'animo apollineo, ad esempio, permei tanto la colonna dorica quanto il silenzio innanzi all'eliocentrismo anacronistico di Aristarco da Samo. L'indagine spengleriana arriva a includere come suo *positum* ogni singola produzione sorta in seno a quelle ciclicità irriducibili ed organiche denominate *Kulturen*. L'eredità del *Tramonto dell'Occidente* si mostra per ciò tanto vasta da non risultare esauribile in poche apodittiche sentenze.

G. Farina d'Anfiano, nel suo scritto *Il Diritto nell'Opera di Osvaldo Spengler*, apparso su *Politica* nel 1931, raccoglie la sfaccettatura giuridica di questa eredità, riflettendo sul mutare delle giurisprudenze in sinergia al trapassare dell'animo apollineo dapprima in quello magico ed infine nel faustianesimo.

Secondo le finalità del presente lavoro non ci occuperemo della parte strettamente tecnica dello scritto in questione ma dell'approccio intrapreso dal suo autore, dimostrazione vivente di come un confronto con il Nostro fosse, se non necessario, almeno possibile, seppur a seguito degli allarmi idealisti.

Il distanziarsi dell'autore dalle sentenze crociane – dirette unicamente a presunti plagi e prospettive apocalittiche da scongiurare – agisce parallelamente alla possibilità di un'indagine del proprio tempo a partire dalle individualità

43 In una delle parti più dense dell'opera spengleriana, leggiamo: “Non conosco ancora nessuno che si sia dato seriamente a studiare l'affinità morfologica che connette interiormente la lingua delle forme di tutti i domini di una civiltà (...). In una tale prospettiva persino i fatti politici più banali acquistano un valore simbolico, anzi metafisico.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 18-19

intellettuale che lo costellano, senza pregiudizi di alcuna sorta; tale attitudine sorge finalmente quale segno d'un rinnovato interesse nei confronti del Nostro: “potrà negarsi a Spengler l'originalità della sua dottrina, lo si potrà mostrare quale un pessimista eccessivo: non si potrà negargli, peraltro, di essere, in modo originale e suggestivo, una voce del nostro tempo”⁴⁴.

Proprio in linea di continuità rispetto al pensiero tilgheriano, l'autore tende a dimostrare quanto l'opera di Spengler – considerata in quanto testimonianza documentaria e non come semplice capro espiatorio – non rappresenti una emergenza isolata da tutto il suo contesto ma come al contrario il suo apparire e tutta la disputa accesi derivino dallo stato attuale della Modernità, dopo il trapasso dei fantocci scientifico-metafisici, arsi dalla Grande Guerra la quale “ha accelerato lo sfacelo di tutte le ideologie che sussistevano nella nostra civiltà”⁴⁵. Le motivazioni attorno alle quali ruota il dibattito circa lo storicista debbono esser ricercate non nel *pessimo tatto* caratterizzante la sua produzione ma in quel mutamento già in atto, volto a determinare tanto la genesi del pensiero della ciclicità quanto quello del pessimismo agonistico spengleriano.

Il tramontare dell'idea di una Ragione universale quale auriga delle sorti planetarie spingerebbe l'umanità, a detta dell'autore, tanto alla ricerca di un'origine affatto differente delle categorie culturali quanto sopra tutto alla riconsiderazione di tutti quegli aspetti delle vite delle civiltà, prima relegati come ininfluenti e marginali dalla tirannia millenaria della ragione. Dopo la “bancarotta del razionalismo”⁴⁶, argomenta l'autore in questione, non si tratta più di giustificare la Vita ponendola sotto lo sguardo telescopico di una Ratio super-storica, insufflata presso quelle vette che solo la filosofia speculativa può illudersi di raggiungere: “il pensiero fondamentale di Spengler ci fa vedere l'esistenza come un genere di vita capace di essere vissuto, sentito ma non compreso”⁴⁷. Non solo viene a cadere l'egemonia della ragione; l'accento si sposta ora sul vacuo lasciato da tale crollo, lacerazione essenziale, al contempo, motore primario di Irrazionalismi, Vitalismi e Relativismi.

44 G. Farina d'Anfiano, *Il Diritto nell'Opera di Osvaldo Spengler*, in *Politica*, 1931, pag. 321

45 *Ivi*, pag. 304

46 *Ivi*, pag. 320

47 *Ivi*, pag. 305

Medesimo movimento viene riscontrato nell'immagine della storia che ogni epoca si rappresenta; nella misura in cui viene a cadere il monismo della Ragione, adombrante tutto ciò che esula dal suo dominio, trasformato in mero corollario o in aneddoto da licei ed università, parimenti si giunge a riconoscere che “le divisioni della storia in antica, moderna, contemporanea, non hanno più ragion di essere; non esiste un'umanità come un solo essere (...) ma vi sono soltanto aggruppamenti umani che acquistano un'anima propria (...), che hanno la loro gioventù, la loro adolescenza, il loro tramonto, e che finalmente muoiono, senza che i posteri possano raccoglierne la eredità spirituale”⁴⁸. La sfiducia nei confronti dell'Intelletto calcolante trova qui il suo contrappunto nella rinuncia a creare una storia universale – naturalmente guidata dall'Intelletto medesimo – privilegiando metodologicamente le particolarità di Civiltà intese analogicamente come individui, organismi comunicabili tra loro e chiusi in un soliloquio perenne, in un isolamento congenito, sin dal loro primo apparire.

Una certa dose di relativismo scettico è dunque d'obbligo contro il predominio del conoscere razionale su quello sensibile-estetico e vitale in senso superiore nonché innanzi alle possibilità di una storia universale annichilente le individualità organiche, veri luoghi genetici delle *colture* ed infine, per quanto concerne il punto di vista dell'autore preso in esame, “di fronte a una concezione universale del diritto, che risulta impossibile (...) in quanto ogni diritto deve fedelmente mostrare la volontà di vivere e il senso di ogni cultura”⁴⁹. Ciò sempre a provare che uno sguardo di tipo diverso, morfologico, può indagare lo spirito, il destino di civiltà intere a partire da qualsiasi elemento ad esse proprio senza preferire determinati ambiti che necessariamente ne adombrano altri, secondo il motto tacito di Specialismi, Idealismi e Materialismi.

La metamorfosi del diritto segue il medesimo cammino mutevole della matematica occidentale la quale, da un primo stadio geometrico-plastico, il cui massimo germogliare è riscontrato nella scuola pitagorica, successivamente preferisce alla variabile numerica, ancora intesa come corporeità del manifestarsi fenomenico, il concetto di funzione, che può racchiudere un'infinità di numeri

48 G. Farina d'Anfiano, *Il Diritto nell'Opera di Osvaldo Spengler*, in *Politica*, 1931, pag. 305

49 *Ivi*, pag. 313

differenti – la stessa infinità che condurrà l'Occidente a morte certa – esiliandosi ormai irrimediabilmente lungi dall'esperienza sensibile, che non conosce infinitamente grandi o infinitamente piccoli⁵⁰. Ed ecco che Faust si trova, così, consegnato ai ghiacci del pensiero parmenideo: la spinta faustiana verso l'infinito esige, difatti, l'obliterazione della sfera sensibile dell'individuo; criterio di validità di una scienza sarà, d'ora in poi, l'aver meno riferimenti possibili alla sfera dell'immediatezza corporea e pre-scientifica, come ben argomentato da Max Planck in più luoghi della sua straordinaria produzione. Alla stessa stregua, “il diritto antico fu un diritto dei corpi; il nostro è diritto delle funzioni. I romani crearono una statica giuridica, la nostra missione è quella di creare una dinamica giuridica”⁵¹, sempre secondo il presupposto che individua la ragion d'essere delle attività speculative nell'approfondimento e potenziamento dello Spirito del proprio tempo, senza possibilità di fuga alcuna.

Se il diritto arcaico, fedele alla superficie della realtà, scrittura *dei corpi e sui corpi*, può dirsi procedere parallelamente al divenire sensibile e manifesto della realtà su cui intende legiferare, “il nostro giurista occidentale è un filologo, che in luogo delle esperienze pratiche della vita pone tutta una serie di luminaristiche astrazioni”⁵², *mondi dietro al mondo* che tramite astrazioni sempre più lungi dalla realtà effettiva vengono eletti in crescendo a giustificare enfaticamente una realtà insopportabile, tanto quanto quella che il Greco di Nietzsche e Spengler cercò di esorcizzare tramite l'ausilio della tragedia e della colonna dorica⁵³.

50 A proposito del destino della numerazione nell'evo dell'impulso faustiano verso l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, dominio di telescopi e microscopi, possiamo leggere: “Al numero come pura grandezza legata alla presenza corporea di un oggetto particolare qui fa da controparte il numero come pura relazione (...). Il suo simbolo è il concetto decisivo di funzione, non accertato in nessun'altra civiltà. La funzione è tutt'altro che un'estensione in qualche preesistente concetto del numero; essa dei precedenti concetti è il pieno superamento. Non solo la geometria euclidea epperò anche quella universalmente umana (...) cessa di avere un valore per i matematici davvero rappresentativi dell'Europa occidentale. Non esiste più che una analisi astratta.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 125-126

51 G. Farina d'Anfiano, *Il Diritto nell'Opera di Osvaldo Spengler*, in *Politica*, 1931, pag. 314

52 *Ivi*, pag. 315

53 Allo stesso modo Carl Schmitt rileva l'origine affatto extra-razionale del concetto di *nomos*, il quale, prima di entrare nella costellazione di senso che lo vede in contrapposizione con il termine di *physis*, nasce dal gesto del delimitare il terreno – ambito nel quale, ordinamento e localizzazione coincidono, senza ausilio esterno. Si veda, a tal proposito: C. Schmitt, *Il Nomos della Terra nel Diritto Internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1996, specialmente il cap. 4.

1.6 Lorenzo Giusso: da Nietzsche a Spengler

Incontriamo nelle riflessioni di Lorenzo Giusso la più grandiosa trattazione dell'opera del Nostro nel periodo considerato. Le sue pagine incarnano appieno l'apicale di quelle caratteristiche che individuiamo come discriminanti dei pensatori che si occuparono disinteressatamente di Spengler.

La disanima dell'universo concettuale dell'*Untergang*, svolta in *Spengler e la dottrina degli universi formali* e ne *Lo Storicismo Tedesco*, lavori pubblicati rispettivamente nel 1935 e nel 1944, risulta essere – ad esclusione del lavoro del professor Beonio-Brocchieri, di cui parleremo successivamente – la più brillante analisi italiana di quegli anni del pensare spengleriano, il cui emergere viene interpretato e collocato in relazione al divenire del pensiero del tempo – indagato in quanto sfondo della storicità di tipo copernicano⁵⁴, la quale a sua volta non appare come assoluta novità, essendo piuttosto “l'ultima tappa di quell'affanno di storicizzazione che pervade, da decenni, la cultura germanica”⁵⁵.

Chiusasi l'era dei grandi dogmatismi, incapaci di riproporsi come paradigmi interpretativi “dopo che la filosofia ha subito l'autopsia di Nietzsche (...), l'avvento della scepsi è invincibile”⁵⁶, di quel già accennato scetticismo che preferisce signoreggiare in silenzio sugli eventi invece che rifugiarsi nella schiavitù di un ideale teoretico ultraterreno creato *ad hoc*; modo di procedere che intende il pensare speculativo come sottoposto al dominio dello *Streben* vitale e non il contrario. Scetticismo la cui ultima propaggine si risolve dunque nel detronizzare l'aura metafisica e astorica di verità e fatti, i quali sprofondano nell'impeto del divenire che li ha posti *temporaneamente* in essere: un precipitare

54 Riportiamo qui l'annuncio, metodologicamente rivoluzionario, del Nostro: “Questo schema, familiare all'europeo d'Occidente, nel quale tante grandi civiltà gravitano intorno a noi, quasi che fossimo il centro di ogni avvenimento mondiale, io lo chiamo il sistema tolemaico della storia e considero come una scoperta copernicana in tale dominio quella che sta alla base del sistema esposto nel presente libro, sistema nel quale l'antichità classica e l'Occidente cessano di avere una posizione privilegiata rispetto all'India, a Babilonia, alla Cina, all'Egitto, alla civiltà araba e alla civiltà messicana. Tutti mondi particolari del divenire aventi ugual peso nel quadro complessivo della storia, mentre, per la grandezza delle loro concezioni spirituali e per la potenza del loro slancio, essi spesso superano il nostro mondo antico.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 34-35

55 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 1

56 *Ivi*, pag. 5

il cui motivo “era già stato fornito nel corso d'un secolo dall'empirio-criticismo e dal pragmatismo”⁵⁷, sempre a testimonianza della continuità retroscenica di ciò che Tilgher chiamava per primo *relativismo storicistico*, “ultimo colpo all'illusione delle verità indipendenti dal nostro pensiero”⁵⁸, ossia, in ultimo, dal nostro proprio vissuto.

Seguendo tali presupposti metodologici, l'autore dei testi presi in esame si preoccupa maggiormente d'indagare l'*humus* culturale-filosofico della formazione spengleriana, piuttosto che demolirne indiscriminatamente il *corpus*. E tale radice viene individuata, in maniera conforme a quanto affermato dallo stesso Spengler, all'interno della produzione nietzschiana, la quale non solo ne permea l'intera produzione ma ne dirige l'intero sviluppo. *L'Untergang* viene dipinto quale tentativo di sistematizzazione delle tesi di Zarathustra, da questi solamente accennate e profetizzate. Si tratta, in particolare, per quanto concerne la morfologia comparata, dell'esposizione compiuta e storica della dottrina dell'eterno ritorno, “teoria complementare di qualunque relativismo”⁵⁹ fondantesi sulla rinuncia a costruire un progredire astratto e lungi dalle imprescindibili contingenze storiche – un progredire di quest'ultimo tipo essendo il fondamento principale della concezione lineare della temporalità *edipica*, come ebbe a definirla più volte Gianni Vattimo.

In somma, “bisognava trasformare l'eterno ritorno da mito in pensiero storico (...) o, in altri termini, elaborare una storicizzazione dell'eterno ritorno”⁶⁰, spingendosi a denunciare ogni visione del mondo storico basantesi sulla processione di un qualsiasi Assoluto come chiave d'interpretazione del mutare formale-figurativo della realtà, quale che fosse, provvidenziale o scientifico, per dimostrare “che la genealogia dei valori morali è il destino d'ogni civiltà”⁶¹– difatti, come abbiamo già avuto la possibilità di riscontrare, è Spengler stesso ad inserire la morfologia comparata come esito ultimo della filosofia delle tarde *Civilizzazioni*. Il perenne rincorrersi dei periodi di giovinezza, maturità e vecchiaia all'interno di ogni civiltà

57 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 139

58 *Ibidem*.

59 *Ivi*, pag. 70

60 *Ivi*, pag. 72

61 *Ibidem*.

altro non è se non la tematizzazione del “pensiero più grave” del filosofo delle vette. L'eterno ritorno, da indicarsi quasi come sinonimo di una *Wille zur Macht* intesa quale *ab-Grund*, sfondamento abissale del fondamento – come brillantemente argomentò Heidegger⁶², durante quei sette anni accademici all'interno dei quali tenne corsi esclusivamente su *La Volontà di Potenza* – conduce le umanità a svincolarsi da Scienze e Assoluti, con le iniziali maiuscole, principi deputati a orientare teleologicamente il divenire delle meta-nazioni, per trovarsi necessariamente consegnata alla cecità del ribollire senza senso – se non *anteflesso a posteriori* – dell'impulso vitale. L'uomo si riduce così ad un campo di battaglia di *Streben* ed istintualità, la Ragione altro non essendo che tardo e precario sogno di una tregua, non di certo l'elemento determinante il disporsi degli schieramenti. Una siffatta volontà di potenza non può che tornare eternamente su se stessa, per non giungere mai a possedersi nel suo continuo oggettivarsi: essa non anela ad enti particolari ma vuol volere sé stessa, in un eterno e asintotico ritorno al medesimo ed inespugnabile centro assente. Questa è la saggezza dionisiaca, la *terribile buona novella* di cui traboccano le pagine de *La Volontà di Potenza* e dell'*Untergang*.

A livello macrocosmico, questo circuito entropico si traspone nello sforzo di strappare al bieco meccanicismo della natura le forme di quelle civiltà organiche, accomunate unicamente dalla fattualità della nascita – invero poco indagata da Spengler, a detta di Giusso – e dalla consapevolezza del trapasso, in un eterno rincorrersi che non dà luogo a una storicità progressiva e lineare di natura mondiale e universale ma a tutta una serie di *compartimenti stagni culturali*, ognuno dei quali marcato da una circolarità positivamente insondabile. Se Vico usa la Provvidenza divina alla guisa di *axis mundi* al fine di salvare una linea progressiva nella quale incastonare cicli e ricorsi, Spengler al contrario rinuncia alla possibilità di costruire una storia modulata su siffatta linea che non sia un continuo denunciare il tentativo stesso⁶³.

62 Si veda, a tal proposito: M. Heidegger, *La Metafisica di Nietzsche* (1940) e *L'eterno Ritorno dell'Uguale e la Volontà di Potenza* (1939), ora in M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, 2005

63 Quest'assenza così radicale di centri propulsori tradirebbe, secondo Jünger – noto discepolo spengleriano – gli stessi motivi goethiani che ispirarono il Nostro. La morfologia del *Tramonto*

Ora, secondo Giusso, la decostruzione di qualsiasi impianto che intenda redimere il sensibile recidendolo dalla sua peculiarità e unicità per consegnarlo ad un provvidenziale Assoluto svincolato da esso è il carattere che determinerebbe il vitalismo spengleriano – il cui culto dell'irrazionale non viene di certo inaugurato da quest'ultimo, essendosi piuttosto messo in cammino già da tempo.

Leggiamo infatti che “la dottrina di Spengler è un frammento prezioso e massiccio di quella che si può chiamare l'odierna cultura dell'Irrazionale e che Croce definisce attivismo (...), [i cui motivi fondamentali sarebbero:] richiamo alla terra, ai suoi impulsi, alle sue passioni; abbandono di ogni teodicea mortificatrice degli'istinti; ritornato culto della fortuna virile e delle divinità del sangue e del sesso”⁶⁴.

Mettendo tra parentesi per un istante questi caratteri, ciò che preme in vece sottolineare è la concezione, affacciata con tale inedito relativismo, di una razionalità in quanto prodotto derivato e non più quale duca dell'umanità. A partire dalle ricerche spengleriane si affaccia una possibilità affatto nuova di intendere corsi e ricorsi: non sono più gli intellettuali dalla vita menomata a scrivere le linee della storia ma quegli uomini d'azione, quei condottieri e statisti che dicono di sì alla vita nella sua totalità. Dagli studi, dai gabinetti, dalle cattedre, non c'è alcuna possibilità di mutare il corso del divenire storico: l'effettualità e l'efficacia risultano scalzare l'impotenza meditata di intellettuali e professori. “Il grande realizzatore, il demiurgo politico, l'uomo di razza conosce solo fatti sui

si troverebbe nell'impossibilità di rinvenire gli *Urphänomenen* all'interno delle ciclicità delle *Kulturen* stesse: “La pura comparazione istituisce rapporti, non criteri. Sussiste pur sempre il problema dell'intrinseca unità dei molteplici fenomeni e decorsi al di là delle loro analogie. La somiglianza non si limita a costituire un inesauribile campo per l'interpretazione ma addita altresì l'inesauribilità dei significati, la creazione stessa. Spengler non affronta questo secondo problema. Nella sua opera invano cercheremmo una risposta. Così, la sua morfologia della storia universale finisce per assomigliare all'eccellente raffigurazione di un gruppo di otto fratelli, diversi tra loro e nel contempo simili. Se si potesse conoscere il padre, o anche soltanto risalire a lui, si sarebbe trovato il nesso interno (...). Il paragone tra civiltà e alberi millenari avrebbe probabilmente incontrato il pieno assenso da parte del poeta. A tale riguardo è quindi corretto che Spengler si rifaccia a Goethe. Il genio morfologico goethiano attinge nondimeno altezze superiori grazie a una genialità sinottica. Applicandosi a una simile ricerca, Goethe avrebbe cercato di cogliere gli alberi nella loro molteplicità, ma anche nella loro unitarietà, in quanto pianta originaria. Il più grave pericolo della morfologia consiste nel vedere gli alberi e non la foresta.” E. Jünger, *Al Muro del Tempo*, traduzione di A. La Rocca e A. Grieco, Adelphi, Milano, 2000, pagg. 72-73

64 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 57

quali calcolare e operare”⁶⁵.

Come dicevamo prima, tale pensiero è mortifero unicamente per la metafisica assolutista del progresso e dell’“In Sé”, nella stessa misura in cui altri designarono il nichilismo quale esito necessario di un pensiero che mai abbandonò la superstizione profana di un Anzi Tempo indagabile tramite l'uso corretto di quella facoltà prometeica chiamata Ragione, ora condotta dal relativismo e dagli Irrazionalismi alla rupe e all'aquila, nemesi del furto del nuovo fuoco. Il pensiero astrante e calcolante, descritto da Giusso come l'asettico emanciparsi dell'intelligenza dicotomizzatrice dalla sensibilità viva, viene ridotto al grado di valore e così ogni sua modalità, secondo il migliore insegnamento nietzschiano.

Critiche del puro ragionare, chimiche, matematiche e cosmologie: nessuna di esse può dirsi, al singolare, Matematica, Chimica o quant'altro in quanto, lungi dall'essere verità date una volta per tutte e celate al cospetto del gesto disvelante dello scienziato indagatore, si rivelano quali valori sempre stabiliti e pattuiti. L'influenza de *La Genealogia della Morale* è palese. Il valore nulla è in quanto tale, essendo in vece vittoria temporanea e apparente di una delle forze in perenne tensione agonale – *Trieb* affondante le sue radici nell'Esserci dell'uomo, come ci ricorda Jünger, nella celebre formulazione di *der Kampf als inneres Erlebnis*⁶⁶.

Ogni evento è valore ed ogni valore è volontà di potenza. *Null'altro*.

La destituzione del primato ontologico della ragione calcolante permette la comprensione dell'effettuale genesi di quelle verità intese metafisicamente come entità *ab-solute*, le quali sorgono in vece a partire da bisogni vitali collocati inevitabilmente all'interno di storicità ben precise, contrappunti macrocosmici del medesimo pulsare infero e vitale. Così *Intelletto, Ragione, Spirito e Assoluto* sono

65 *Ivi*, pag. 82. La tematica in questione incontra differenti formulazioni ne *Il Tramonto dell'Occidente*. Ad esempio, possiamo leggere: “spiriti libreschi che credono di poter sostituire alla realtà la logicità. Alla potenza dei fatti una giustizia astratta, al destino la ragione (...). Ogni popolo produce elementi del genere che, considerati storicamente, sono come dei rifiuti (...). Nella storia dello spirito essi hanno una posizione eminente: fra essi si trova una lunga serie di nomi celebri. Ma dal punto di vista della storia reale essi rappresentano qualcosa di inferiore.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 923

66 Così l'autore citato si esprime a proposito: “la guerra non è una condizione del tutto soggetta a leggi proprie ma un'altra faccia della vita, (...) come la guerra non esprime una parte della vita ma la vita in tutta la sua violenza, così la vita è a sua volta per intero di natura bellica.” E. Jünger, *Fuoco e Movimento*, in *Foglie e Pietre*, Adelphi, 1997, pag. 82

termini sempre sorgenti da una compromissione, polarità contaminate da emozioni, angosce e sentimenti i quali, oscuramente – almeno, a detta di chi non ha ancora abbandonato il logocentrismo iperuranico – determinano l'insorgenza del reale, del manifesto e del razionale.

La simbolica spengleriana intende scalzare tale plurisecolare primato, rinvenendo in ogni forma viva un segnale *organico* e *simballico* che rinvia ad una realtà di natura più elevata ed al contempo elementare, ribadendo incessantemente “*la prevalenza del sangue sul sentire e sul capire*”⁶⁷.

Le pretese obiettivanti delle scienze positive, descrittive quello che ingenuamente è ancora inteso come *Umwelt* ma non dicendo invero nulla intorno a questo ultimo, non fanno che raccontare esattamente se stesse, nella misura in cui le fantasie occidentali di passati immaginari non intendono alcunché se non l'Occidente stesso. Parlando di altro, intendiamo sempre e solo la nostra voce; ogni biografia è sempre e solo una autobiografia *in fieri*, quand'anche avente valore obbiettivo⁶⁸. Sicché, anche nel massimo acuirsi del pensiero, ciò che emerge non è una verità, un risultato, ma lo stesso sentimento fondamentale e primigenio (*Grundstimmung*) che ne orientò il primo incedere.

Come Nietzsche ci ricorda in *Su Verità e Menzogna in Senso Extra-Morale*, mai si assiste in Occidente a nuove scoperte ma sempre e solo alla copertura ri-velatrice di medesimi fatti con nuovi attributi: ogni scoperta altro non è che mera riconferma tautologica delle premesse della ricerca proiettate e trasfigurate nelle sue conclusioni, estorsione pre-concettuale esercitata da uno specialista nato husserlianamente prima dell'esperimento stesso, a livello pre-categoriale: ogni progredire si risolve in una violenta rapina di senso da una fenomenicità anestetizzata, depauperata e mobilitata.

Tale è il procedere di Giusso nella disanima delle dottrine spengleriane, intese quali chiavi interpretative della contemporaneità. Assunzione che tuttavia non esclude la possibilità di muovere critiche alla costruzione dello storicista,

67 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 230

68 Come lo stesso Spengler ci ricorda, “secondo l'oggetto come secondo il fine di essa, in ogni scienza l'uomo racconta di sé medesimo. L'esperienza scientifica è una conoscenza spirituale di sé.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 164

opposizioni che ora trovano precisi orientamenti e riferimenti.

Pertanto, e ciò emerge chiaramente, non si tratta più di allarmi lanciati “per partito preso”, quanto piuttosto di focalizzazioni intorno a quelle contraddizioni che emergono all'interno dello stesso Irrazionalismo e che trovano, nell'opera del Nostro, una giusta collocazione, essendo l'*Untergang* composto non solo da un uomo e non da una divinità ma, anche e sopra tutto, da un uomo che seppe incarnare a fondo lo spirito del suo tempo, come davvero pochi furono *pronti* a fare. Lo spirito di sacrificio che caratterizza il bisturi spengleriano traspare dalle pagine dell'intensa autobiografia incompiuta *A Me Stesso*, che mostra quanto radicate alla sua esistenza fossero le sue intuizioni *distopiche*, lungi dal rappresentare un vano gioco intellettuale condito da una vita medio-borghese e spensierata, come accadde in vece nel caso di altri foschi pessimisti.

Ora, per quanto riguarda propriamente il versante critico dell'analisi di Giusso, possiamo dire che le medesime contraddizioni che segnano l'opera di Spengler risultano presenti anche nelle opere di quelli che furono i suoi predecessori spirituali, primo fra tutti proprio Nietzsche.

Le critiche di Giusso possono pertanto condensarsi in questa considerazione: Spengler, ribadendo il monismo nietzschiano della volontà di potenza quale ragione ultima dell'Ente nella sua totalità, non solo avrebbe delegato all'istintualità della *bestia bionda* predatrice elementi sottratti all'intelligenza, operando semplicemente una differente ripartizione semantica, ma si sarebbe trovato nell'imbarazzo di spiegare da un lato il passaggio dall'oscurità primigenia della cieca volontà di potenza alla sua sublimazione in Arte, Scienza, Filosofia, dall'altro il trapasso della Storia nell'*Anti-Storia*, di una *Kultur* ascendente, assiale e temporale in una *Zivilisation* discendente, orizzontale e spaziale.

Il monismo tratteggiato da Spengler si trova ad interdire – invero, ciò accadde anche al pensatore della *Wille zur Macht* – ogni possibile comprensione del passaggio dell'umanità dalla Selva Nemea alle agorà e ai fori, ossia il transito dall'eterno presente, dall'assenza di mondo, da *Physis*, alla localizzazione spaziotemporale, a *Welt* e *Nomos*: “ora va spiegato precisamente questo risveglio dell'anima collettiva, questo passaggio dal mondo senza durata dell'animale nel

mondo storico dell'uomo”⁶⁹. Tematica che, secondo gli scritti qui analizzati, rimane implicita nelle analisi del *Tramonto*. Come può essere inteso tale trapasso, senza l'ausilio di altre facoltà oltre all'atto predatore caratterizzante tanto il sorgere dell'uomo in quanto tale quanto il suo organizzarsi nei secoli a venire⁷⁰?

Questo sarebbe dunque uno dei luoghi della debolezza della morfologia comparata ma non certamente il solo: come non si spiega il sorgere di forme organizzate dalla semplicità delle origini sempre rozze e cieche, come ci ricorda Vico, così il riduzionismo spengleriano tace parimenti sul trapasso delle *Culture* in *Civilizzazioni*. Si può pensare questa inevitabilità laddove venga considerata una sola forza determinante in campo? Può esser compresa anche solo l'idea di un divenire senza il concorso ausiliario di altre forme ed energie? Può forse darsi un qualsivoglia movimento senza attriti?

L'onnicomprensiva stasi di un unico principio giungerebbe ad interdire una qualsivoglia distanza, condizione necessaria alla polarizzazione, a sua volta co-essenziale al movimento. Senza fratture, si dà solo stasi. “Perché questo mondo si sia rovesciato nel proprio contrario è un mistero, che Spengler considera però fatto primario e indiscutibile”⁷¹.

Siamo, dunque, in presenza di quel *non detto* che in fondo si riscontra all'interno di ogni attività occidentale dello Spirito, la quale affonda sempre le sue radici in

69 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 242

70 Poiché proprio in quanto predatore schierato contro la natura sorge l'uomo. Nelle pagine dedicate alla delimitazione della tecnica quale tattica del vivere predatore, riscontriamo la presenza di questo significativo argomento: “L'autentica anima umana (...) possiede lo sguardo fiero e meditabondo dell'iniziato che conosce il proprio destino, l'irrefrenabile potenza del pugno abituato all'azione, nemica di tutti, che vive odiando, uccidendo, decisa a vincere o morire (...). Si pone in contrasto con il mondo intero, dal quale è separata a causa della sua stessa energia creativa. E' l'anima di un ribelle (...). L'uomo creativo ha abbandonato l'unità naturale primigenia, e con ogni nuova creazione, si allontana da essa in modo più deciso ed ostile”. O. Spengler, *L'Uomo e la Tecnica*, a cura di S. Zecchi, Guanda, 1992, pagg. 55-56. Pensiero che emerge altrove, essendo uno dei *Leitmotiven* del procedere spengleriano: “L'uomo è un animale da preda. Lo ripeterò sempre. Tutti i modelli di virtù e i moralisti della socialità, che pretendono di essere (o presumono di arrivare) aldilà di questo fatto sono semplicemente predatori con denti aguzzi: portano rancore agli altri predatori, a causa degli attacchi che essi stessi (per prudenza) schivano (...). Nel momento in cui definisco l'uomo *animale da preda* chi offendo: l'uomo – o l'animale? I grandi animali da preda sono infatti creature *nobili*, di specie perfetta, immuni dalla falsità di una morale umana frutto di debolezza (...). No, la lotta è il *fatto originario della vita, è la vita in sé*”. O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pagg. 34-35

71 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 115

altro da sé. Ed è proprio questo *non detto* che va pensato a fondo nello studio di una qualsiasi produzione occidentale: il *non detto* di un filosofo è il suo testamento, il suo messaggio lasciato ai posteri. E Giusso tenta di immergersi appieno in queste tacite assunzioni, cercando il luogo della loro genesi, nella piena consapevolezza che l'essenza di un ente cade sempre ben lungi dal suo raggio d'azione.

Il presupposto che risiede alla radice di queste omissioni è, secondo l'autore, un semplice scambio nominale: Spengler avrebbe relegato all'istintualità, all'attivismo incosciente delle origini, tutte quelle caratteristiche peculiari dell'intelletto. Considerando la ragione come un burattino guidato dai fili della Vita e della Sensibilità, avrebbe attribuito a queste ultime tutti i caratteri sottratti all'intelligenza. La ragione, “nuova eroina si attribuisce tutte le spoglie, gli adornamenti e i luccichii della vinta rivale (...). Ma l'istinto così impinguato non si surroga a poco a poco all'intelligenza sfrattata e spogliata? Se l'uomo fosse soltanto un *Raubtier*, se l'ideologia e le arti non fossero che il surrogato delle zanne e delle corna (...), non si comprenderebbe la nascita del mondo delle nazioni, così diverso da quello delle formiche o quello delle termiti”⁷².

La ricerca di un monismo assoluto per fornire una nuova stabilità ad un vecchio sistema avrebbe condotto Spengler ad un bivio, al dover scegliere quale principio rendere fondamentale, genetico nonché individuativo. Istinto, Vita, Aggressione o Ragione, Calcolo, *Ortung*?

La sua scelta sarebbe caduta, molto semplicemente, sul primo termine – peraltro, in relazione ai residui di prussianesimo presenti nell'intera produzione spengleriana. Non ammettendo dunque, secondo la miglior tradizione metafisica tedesca, nemmeno la possibilità di una pluralità di fondamenti, di centri di attribuzione di senso e trovandosi innanzi al binomio irriducibile Istinto-Ragione, “o si spiritualizza l'Istinto o si meccanizza la Ragione e lo Spirito. Spengler ha ottenuto il suo istinto deupaperando e sfigurando l'intelligenza”⁷³. Qui

72 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 241. Come vedremo, ampie porzioni di queste considerazioni verranno riprese e sviluppate dalle analisi di Julius Evola.

73 *Ivi*, pag. 244

risiederebbe, a detta di Giusso, la tacita assunzione spengleriana.

E' importante ricordare come, diversamente da quanto accadde nel caso di Croce e discepoli, le contraddizioni diagnosticate costituiscano il fondo implicito di ogni irrazionalismo e, ribadiamolo, in quanto tale vengano sottolineate, non di certo al fine di muovere un attacco destrutturante rivolto personalmente all'Autore. La conclusione di questa analisi, che indaga il Nostro quale “voce del suo tempo”, per rifarci alla terminologia tilgheriana, cerca di cogliere, dietro a taciti presupposti e spietate diagnosi protestanti, un movimento più ampio rispetto a quello dell'*Untergang*. Movimento germogliante nella sua pienezza all'interno dell'opera spengleriana, che si presenta al contempo come zenith e morte dello storicismo tedesco.

Il crollo della morfologia comparata spengleriana deriva direttamente, in quest'ordine di pensieri, dalla sua impossibilità “ad estrarre dalla volontà di potenza le forme superiori dello spirito. Perciò questo sistema di Spengler si può considerare l'approfondimento, ed a un tempo, la catastrofe dello storicismo”⁷⁴.

74 L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Napoli, 1935, pag. 245

1.7 Spengler e il Fascismo

Prima di proseguire, parlando delle analisi del professor Beonio-Brocchieri, occorre accennare alla promozione compiuta da Benito Mussolini nei confronti di Spengler e della sua produzione. Riteniamo un accenno di questo tipo doveroso, all'interno di un lavoro di tesi occupantesi dell'immagine che accompagnò l'opera spengleriana nell'Italia di quegli anni.

E' bene precisare che, del nostro Autore, Mussolini lesse sopra tutto *Anni Decisivi* e *L'Uomo e la Macchina*, studi che lo stesso Spengler gli inviò personalmente autografati nel 1925. Come vedremo, l'opera più apprezzata fu la prima.

Lo stesso Mussolini, oltre a leggere le opere in questione, ne favorì la traduzione e la diffusione. Queste le sue parole, davvero sorprendenti: “Avevo voluto personalmente la pubblicazione in Italia dei due studi di Spengler *L'Uomo e la Macchina* e *Anni Decisivi*. Il mio amico Beonio-Brocchieri, ufficialmente, e il barone Evola, ufficiosamente, realizzarono questo mio desiderio. L'operazione non fece molto chiasso. *Non si può pretendere che l'Italia di Farinacci possa apprezzare la cultura di Spengler*. L'allora maggiore Canevari affiancò Beonio-Brocchieri e Evola nella meritoria fatica che costoro andavano sostenendo”⁷⁵.

Nel 1932, nella traduzione di Angelo Treves, compariva la prima edizione de *L'Uomo e la Macchina*. Due anni dopo, tradotto e curato da Vittorio Beonio-Brocchieri, già occupatosi de *Il Tramonto dell'Occidente*, da egli riassunto e presentato nell'opera *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post-Bellico* del 1928, veniva dato alle stampe *Anni Decisivi*.

Un anno prima della pubblicazione della seconda opera, compariva su *Il Popolo d'Italia*, una *Alta Segnalazione*, una breve recensione anonima di *Anni Decisivi*, che ora sappiamo esser stata scritta da Mussolini il quale, dopo aver elencato buona parte dei luoghi in cui il Nostro elogia il Fascismo italiano – tale forse il motivo di tanto interessamento? – stila un breve riassunto delle teorie esposte nell'opera. Il distacco dal razzismo volgarmente biologico e darwinista, motivo

⁷⁵ Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, Bologna, 1990, pag. 594, citata in G. de Turrís, *Evola Lettore di Spengler*, in S. Zecchi (a cura di), *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, 2004, corsivo nostro

che ci riporta a tutte quelle vicende scaturite dalla pubblicazione di *Sintesi di una Dottrina della Razza* di Julius Evola, che Mussolini lesse e ben presto dimenticò, viene qui affermato ed elogiato, tra le intuizioni dello storicista.

In conclusione, leggiamo: “il professor Beonio-Brocchieri dell'Università di Pavia, che già sunteggiò brillantemente e fedelmente l'*Untergang der Abendlandes*, può curare la traduzione di questo libro che la letteratura politica italiana contemporanea non può ignorare”⁷⁶.

Questa segnalazione non è di certo il primo segno tangibile dell'interesse mussoliniano nei confronti di Oswald Spengler. Testimonianza ulteriore dell'ammirazione verso quest'ultimo è la pubblicazione di *Regresso delle Nascite: Morte dei Popoli* di Richard Korherr, lavoro dato alle stampe dalla *Libreria del Littorio* nel 1928. Il testo, dai toni manifestatamente spengleriani, riprende e sviluppa analiticamente il motivo inaugurato nell'*Untergang* che vede il crollo demografico quale sintomo del trapasso crepuscolare della *Civiltà in Civilizzazione*, quale reazione ultima dell'umanità, costretta tra le trame inorganiche delle megalopoli⁷⁷. La trattazione reca due significative introduzioni, scritte rispettivamente da Spengler e Mussolini.

Chiariamo anzi tutto il motivo della promozione del seguente testo, ossia l'ammirazione mostrata da Korherr verso la politica demografica fascista, elogio ripreso da Spengler, della cui prefazione un intero paragrafo viene misteriosamente posto in grassetto dagli editori italiani. Queste le parole evidenziate: “La prolificità del popolo italiano è la sua unica arma; quest'arma però è tanto forte che coll'andar del tempo non permetterà agli altri di difendersi da essa”⁷⁸.

Ed ecco che, in maniera decisamente goffa, lo studio apparentemente

76 Anonimo (ma B. Mussolini), recensione di *Anni Decisivi*, in *Il Popolo d'Italia*, 15 dicembre 1933, pag. 2

77 L'argomentazione, contenuta principalmente in *Anni Decisivi*, è così sostenuta: “L'abbondanza dei figli – primo segno di una razza sana – diventa fastidiosa e ridicola. E' il sintomo più grave dell'*egoismo* degli uomini da grande città, atomi divenuti indipendenti. Un egoismo che è il contrario non dell'attuale collettivismo – in genere, tra loro non esiste differenza: una massa di atomi rimane inanimata tanto quanto un atomo singolo – ma dall'istinto di sopravvivere nel sangue di discendenti, nella cura inesauribile per loro, nella durata del proprio nome.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 86

78 R. Korherr, *Regresso della Nascite: Morte dei Popoli*, Libreria del Littorio, 1928, pag. 29

disinteressato del Nostro in epoca fascista mostra qui la sua ben concreta motivazione.

Questo testo risulta inoltre essere una preziosa testimonianza della diffusione delle tematiche spengleriane nell'Italia degli anni '20-'30.

Sebbene il *Tramonto dell'Occidente* non fosse stato ancora tradotto, i lettori italiani ebbero la possibilità di leggere queste parole, di gran lunga prossime al pensatore da noi questionato: “La millenaria coltura spirituale dell'Occidente oramai tramontata, ha ceduto il posto allo splendore esterno della rigida civiltà moderna. Prima la vita era organica, era un'espressione necessaria e completa dell'anima; oggi la vita è inorganica, senza anima, artificiale. L'intelletto ha riportato la vittoria sull'anima. L'idea del destino è superata”⁷⁹.

Il passo da noi citato a titolo esemplificativo mostra quanto pronunciata fosse l'influenza dello spenglerismo nell'Italia tra le due guerre, da vedersi peraltro in stretta relazione con l'ascesa di nuove nazioni, prima fra tutte l'America – ma anche il Giappone – le quali, scalzando le possibilità culturali della vecchia Europa al crepuscolo delle possibilità vitali, facevano di questo anti-tradizionalismo moderno la chiave di volta della loro ascesa planetaria, come ha ben rilevato Michela Nacci nei suoi studi: “l'insistenza sulla perdita del primato europeo (...), insieme al giudizio sull'America in termini di (...) civiltà alla fine della sua espansione (...), sono tutti elementi che parlano di una sensibilità molto spiccata per il tema della vita e della morte delle civiltà, che denotano cioè un interesse assai diffuso per le civiltà intese come organismi naturali caratterizzati da fasi di ascesa e di declino”⁸⁰.

79 R. Korherr, *Regresso della Nascite: Morte dei Popoli*, Libreria del Littorio, 1928, pag. 76

80 M. Nacci, *L'Antiamericanismo in Italia negli Anni Trenta*, Bollati-Boringhieri, 1989, pag. 100

1.8 Aniceto del Massa: verso la tragedia dell'esistenza nordica

Nel panorama appena descritto si staglia la sezione di *Cronache, Uomini e Idee, Occasioni di Critica e di Arte*, datata 1937 e riservata a Spengler da Aniceto del Massa⁸¹ sotto il titolo *Il Sentimento Nordico del Mondo in Spengler*.

Il presente saggio risulta essere un appello, come suggerisce lo stesso titolo, affinché, dopo l'*epoché* spengleriana che annulla la validità assoluta di idealismi, materialismi e romanticismi, l'umanità europea operi un suo proprio risanamento dall'interno, innanzi alle forze disgregatrici e sovversive delle due rivoluzioni profetizzate in *Anni Decisivi*.

A tal fine, occorre liberare il Nostro da una concezione che lo vede quale mero prodotto di luteranesimo e prussianesimo – come vedremo, Beonio-Brocchieri si muove in direzione affatto contraria – per scorgere in lui quel nordico sentimento tragico, agonale e aristocratico del mondo che già fiori in Nietzsche, nonché correggere il suo pangermanesimo, arrivando a comprendere quanto anche in Italia sia presente in certa misura questa concezione nordica della vita, essendo tale comprensione legata fondamentalmente alla possibilità di istituire un asse Roma-Berlino di natura spirituale – tentativo, invero, molto frequente alla fine degli anni '30.

Si tratterebbe, a detta dell'autore, di “de-teutonizzare” Spengler, al fine di renderlo minimo comun denominatore spirituale di Italia e Germania.

Innanzi alle due rivoluzioni augurate dalle profezie di *Anni Decisivi* – la prima essente legata alle forze disgregatrici di stampo marxista intrinseche allo stesso

81 Oltre ad occuparsi di filosofia estetica, Aniceto del Massa fu uno dei nomi più celebri all'interno di quel panorama esoterico che mai, durante il Fascismo, ottenne pubblico riconoscimento, non ostante i vani tentativi di dare al Regime una impronta sacrale, spirituale e Tradizionale. Pitagorico, legato a diversi gruppi d'estrazione massonica, collaborò con Arturo Reghini per quanto riguarda le esperienze editoriali di *Ignis* e *Atanor*, divenendo successivamente membro, con lo pseudonimo di *Sagittario*, del *Gruppo di Ur*, sodalizio esoterico tra i cui membri annoveriamo Julius Evola, Guido de Giorgio, lo stesso Reghini e altre personalità legate all'occultismo italiano e internazionale.

Per una biografia esoterica di Aniceto del Massa si veda A. Iacovella, *Aniceto Del Massa: le tentazioni esoteriche di un anarchico di destra*, in G. de Turrís (a cura di), *Esoterismo e Fascismo*, Mediterranee, 2006.

Per gli scritti di del Massa legati al *gruppo di Ur*, si vedano i tre volumi di Gruppo di Ur (a cura del), *Introduzione alla Magia*, Mediterranee, 2004

Occidente e la seconda condotta dai popoli di colore verso la vecchia Europa, l'una essente “interna” e l'altra “esterna” – risulterebbe necessario preparare attivamente le forze europee ad un rinnovamento spirituale che sia al contempo riattivazione, reintegrazione e risanamento, per fronteggiare attivamente quelle forze menomanti la psichicità della “razza bianca”⁸².

Per quanto concerne l'ambito del pensare teoretico-speculativo, quali siano queste correnti distruttrici, aventi scaturigine dal razionalismo che designò l'uomo atomizzato e individuato quale origine di significazione e valore, è presto detto: l'idealismo, sintomo di viltà ed impotenza nell'affrontare la realtà, il materialismo, riduzionismo di natura ancora peggiore in quanto ibridazione di pragmatismo e dominio della macchina ed infine il romanticismo, capriccio fanciullesco di una generazione che ha perso ogni potere effettuale sul corso degli eventi⁸³.

Questi sintomi del degenerare occidentale possono essere scalzati unicamente, a detta dell'Autore, da quella disposizione pan-tragica designata *sentimento nordico*, sempre presente, alla guisa di fenomeno carsico, in ogni epoca dell'umanità e che ora è necessario ridestare attivamente. Ribadiamolo: non vi sono, a detta del Nostro, periodi di pace e periodi di guerra, la conflittualità essendo una delle

82 E' bene fornire alcune direttive per dipanare la cortina di dicerie sviluppatasi intorno ad ambiti di tale carattere. Circa il presunto razzismo spengleriano ci basti ricordare queste espressioni, che segnano la distanza del Nostro dai peggiori biologismi alla Rosenberg, allora tanto diffusi: “Quando però nel discorso si introduce la parola *razza*, questa parola non deve intendersi nel significato che va oggi di moda tra gli antisemiti d'Europa e d'America – ovvero, in senso darvinistico e materialistico. *Purezza razziale* è un'espressione grottesca di fronte al fatto che da millenni tutte le stirpi e le razze si sono mescolate, e che proprio stirpi guerriere (quindi, sane e promettenti) da sempre hanno volentieri incorporato lo straniero (...), senza preoccuparsi della razza a cui apparteneva. Chi parla troppo di razza non ne ha alcuna (...). Ripeto, razza che si ha non razza a cui si appartiene. L'una è etica, l'altra zoologica.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pagg. 184-188. Questa concezione accomuna il Nostro a tutta una serie di autori tra cui spicca il nome dell'Evola di *Sintesi di una Dottrina della Razza*, lavoro da molti criticato ma da pochi letto. Questo pensiero nemmeno è alieno da altri pensatori dell'Anti-Modernismo. Ricordiamo a tal proposito le parole di Ernst Jünger: “*Il desiderio della purezza del sangue è un desiderio dei mezzosangue*. Anche questa è una delle massime con cui mi sono fatto del male.” E. Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed Ebbrezza*, Guanda, 2006, pag. 99

83 A tale proposito, le parole di Spengler sono inequivocabili: “non lasciamoci ingannare: idealismo e materialismo rientrano in pari misura in questo fenomeno. Entrambi sono razionalisti da cima a fondo (...). Per entrambi i casi, non ci si accorge che nella storia il Destino dipende da ben altre e più vigorose forze. *La storia degli uomini è storia di guerre* (...). Come l'idealismo e il materialismo, anche il romanticismo è però l'espressione di arroganza razionalistica, risultante da mancanza di senso della realtà (...). In tutti i materialisti significativi si cela un romantico.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 27

dimensioni fondamentali e abissali del *Wach- Sein*, dell'essere-desto dell'uomo⁸⁴. Se tal sentimento nordico, tragico e aristocratico può esser ridestato è perché esso invero mai ha abbandonato, neanche per un istante, il divenire multiforme dell'umana stirpe.

Tale modalità di apertura al corso degli eventi prevede, lungi dagli agi della vita scaduta a esistenza quotidiana livellata, piuttosto il “viver pericolosamente, il più possibile ad alta tensione per tener lontano il male che di preferenza attacca nei momenti e nelle zone di minor resistenza”⁸⁵– sottolineiamo che il motto del “vivere il pericolo” venne fatto proprio dallo stesso Mussolini.

Giungiamo ora al contributo fondamentale di Del Massa. Per realizzare siffatta sintesi, che non può concernere unicamente la Germania, occorre liberare per quanto possibile le teorie di Spengler dalle circostanze tedesche che le posero in essere per mostrare in vece quanto tale Autore possa esser autentico esponente di quella tradizione nordica deputata quale spirituale *trait d'union* tra Italia fascista e Germania nazionalsocialista.

Occorre anzi tutto cessare di considerare gli avamposti spengleriani quali tentativi di conciliare attivismo irrazionalista prussiano e dogmatismo apodittico protestante, la quale analisi scaturendo da quella *geografia genealogica*, sentenziata da del Massa quale interdizione alla comprensione del destino del pensiero – e del pensiero del Destino – che relega ogni autore ad essere pragmaticamente mero prodotto delle contingenze *presenti*.

Già Nietzsche, argomenta il presente autore, difese le stesse posizioni pur non essendo di certo prussiano o protestante: le idee che transitano nelle profezie di Zarathustra e nella morfologia applicata alla storia appartengono ad un pensiero inteso in senso superiore, non piegato a intenti enciclopedici, il quale di volta in volta si delocalizza, assumendo nuove conformazioni morfologiche e destinali. “Nella cultura i centri attivi e operanti si spostano facilmente creando

84 Termine il quale spalanca inedite attribuzioni di senso: “viene bene in risalto una differenza di solito oscurata dal termine oscuro di coscienza. Io distinguo l'essere dall'essere dosto. L'essere ha ritmo e direzione, l'essere dosto è tensione ed estensione. Nell'essere vige un destino, l'essere dosto distingue cause ed effetti”. O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 660

85 A. del Massa, *Spengler, il Sentimento Nordico del Mondo*, in *Cronache, Uomini, Idee*, 1941, pag. 17

stratificazioni concretissime, sature di una realtà insondabile ove gli imponderabili, come nella vita, giuocano una parte assai attiva”⁸⁶, questi *imponderabili* essendo null'altro che quelle concezioni latenti che attendono nell'ombra d'esser richiamate ad un ruolo attivo e manifesto nelle ciclicità storiche. La cultura da risvegliare e realizzare, in vista di un plenario rinnovamento interno sarà quella dei poemi epici, di Omero, Pindaro ed Eschilo, la coltura di effettualità ed efficacia quali discriminanti del giusto agire, dell'azione in campo aperto opposta a quella meditabonda: da ridestare volontariamente sarà il carattere solare dei poemi germanici, delle parti autentiche del Mahabharata, del bushido, dell'Edda e via dicendo.

Se un'alleanza di questo tipo può esser realizzata occorre, in secondo luogo, abbandonare il presunto pangermanesimo spengleriano, quel pensiero che vede nella Germania – *mater dolorosa* della Modernità, com'ebbe a definirla Stefano Zecchi⁸⁷, seguendo un percorso d'idee assai simile – il luogo privilegiato per indagare il marchio rovente del faustianesimo occidentale. La Germania deve perdere quella priorità topica per permettere anche all'Italia di accedere al podio dei faustiani fattori del destino europeo.

E, a detta di del Massa, da questo punto di vista Spengler pecca d'ignoranza. Quanto prossima all'idea nietzschiana di *amor fati* è la civiltà romana, così poco considerata dal Nostro!

Neppure gli elogi rivolti a Mussolini e al Fascismo, continua l'autore, portarono lo storicista a comprendere quanto il Regime fosse la nuova incarnazione dello spirito della Romanità, di natura sacrale e temporale allo stesso tempo, dunque resistente “agli attacchi più insidiosi delle forze disgregatrici”⁸⁸.

86 A. del Massa, *Spengler, il Sentimento Nordico del Mondo*, in *Cronache, Uomini, Idee*, 1941, pag. 25

87 S. Zecchi, *Introduzione a O. Spengler, Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. IX

88 A. del Massa, *Spengler, il Sentimento Nordico del Mondo*, in *Cronache, Uomini, Idee*, 1941, pag. 17. Il fascismo, annunciandosi quale rivoluzione integrale e restauratrice innanzi alle atee e materialistiche civiltà dell'oro, venne accolto da tutta una serie di intellettuali legati al pensiero della Tradizione, i quali videro in esso una occasione – che invero mai si presentò – di risvegliare quelle forze latenti che incarnano nella trascendenza e non nell'uomo quale misura di tutte le cose il discriminante ultimo.

A proposito di tali tentativi, si veda G. de Giorgio, *La Tradizione Romana*, Mediterranee, 1974 e J. Evola, *Imperialismo Pagano*, a cura di G. de Turrís, Mediterranee, 1995

Giungiamo dunque alla questione cardinale: è necessario, secondo del Massa, restaurare – o meglio, risvegliare – una sentimentalità di tipo nordico la quale, effettivo tratto comune di Romanità e Germanismo, possa dar origine ad una autentica e totale “rivolta contro il mondo moderno”, secondo la tanto celebre quanto fraintesa formulazione evoliana⁸⁹. Solo una alleanza di questo tipo potrà portare una qualche redenzione all'Europa tardo-moderna, nella sua fase discendente e crepuscolare.

⁸⁹ Per una piccola storia di questo fraintendimento si veda J. Evola, *Il Fascismo. Saggio di analisi critica dal punto di vista della Destra*, ed. Volpe, 1957

1.9 Lo scetticismo tra Giuseppe Rensi e Oswald Spengler

Rispetto alla ricezione di Spengler e la sua opera sino ad ora trattata, l'autore che stiamo per incontrare si presenta come uno di quei pensatori che seppero anzi tutto far proprie le tesi dell'*Untergang*, ponendole in diretta linea di continuità con il loro proprio metodo di analisi, nonché successivamente rendendo il Nostro testimone di un pensiero fattosi strada dai primi decenni dell'Ottocento, pervenuto nelle pagine del *Tramonto* alla massima maturità, e da queste distillato nelle loro metodologie.

Tale il caso di Giuseppe Rensi, che nelle pagine de *La Filosofia dell'Assurdo* chiama il nostro Autore a supportare – nonché invero a potenziare – il suo radicale scetticismo iperbolico il quale, già avente come obiettivo da decostruire l'individuo in quanto tale ed il suo divenire – laddove circoscritto alla metafisicità di quest'ultimo – nell'opera di Spengler può riscontrare una declinazione di siffatto pensiero a intere ciclicità storiche.

Frutto di una attenta lettura del “genialissimo libro dello Spengler”⁹⁰, le considerazioni di Rensi pongono una stretta correlazione tra le tematiche scettiche e pessimistiche che permeano la concezione assurda e intimamente maligna del presente da quest'ultimo esposta nell'opera del 1937, e l'interrogazione morfologica del divenire storico, strappato alle chimere di un ordine superiore, invero sempre pattuito e mai posto una volta per tutte.

L'adesione alla metodologia spengleriana dell'autore in questione accade conformemente alla sua professione di uno scetticismo radicale, la quale si presenta come ultima fatale tappa del progressivo pensare dello smascheramento perpetuato da pensatori del rango di Nietzsche e Schopenhauer, autori dei quali il “filosofare come dinamite” – secondo il noto motto nietzschiano – mette al bando ogni spiegazione metafisica volta a velare e salvare il vacume del presente, inserendo l'insensatezza ad esso peculiare in un più esteso progetto di senso che, lungi dal restituirci l'essere dell'ente così trasposto, ne falsifica irrimediabilmente la mancanza di destinazione individua.

90 G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, Adelphi, 1991, pag. 72

Se l'individuo concluso in se stesso, necessitante di volta in volta di una giustificazione extra-individuale all'insensatezza del suo essere presente – che sia l'allucinazione di un destino sovra-individuale, di una collettività o quant'altro – è il primo bersaglio dello scetticismo, nondimeno il pensiero del Nostro viene presentato come ampliamento dello scetticismo antico individuo, secondo le parole di Rensi: imbattendosi nel programma spengleriano, “uno dei più atti a rompere le incrostazioni intellettuali consuetudinarie (...), si comprenderà allora (...) che di fronte a quella morfologia storica comparata non rimane se non la possibilità dello scetticismo, cui, anzi, essa potenzia grandemente rispetto a quello antico non storico”⁹¹. In maniera conforme ai dettami dello stesso Spengler, innanzi all'impoverimento metafisico e sistematico frutto delle ultime riflessioni storicistiche, il pensiero della scepsi viene così a configurarsi come ultimo pensiero possibile di rango superiore nel mondo che succede alla morte del dio degli assoluti. Ne *Il Tramonto dell'Occidente*, questo pensare giunge a nuove conformazioni: dall'essere estratto e astratto dal rifluire comune delle cose, esso si immerge dionisiacamente nel loro divenire, al fine di intravederne la lacuna di senso profetizzata. Se lo scetticismo tradizionale, insomma, non interessandosi al divenire storico, ne sanciva l'assenza di senso prima di considerarlo attivamente, il nuovo relativismo si presenta come suo potenziamento, in quanto raggiungente le medesime conclusioni dopo una meditata compromissione con il procedere torrenziale degli eventi del *Weltgeschichte*. Da scepsi, silenzio calato sull'Ente, diviene un relativismo il quale, esiliandosi volontariamente nel mondo delle cose, ne sancisce l'assenza di senso disvelandone l'intrinseca ed ineliminabile molteplicità.

Un'attenta osservazione dei cicli storici porterà all'emergenza di quella comprensione che fu propria allo scetticismo precedente epperò ora avente precisa motivazione e fondazione; se la scepsi di Rensi ha già abbandonato la possibilità di confidare in un unico principio a cui delegare il vaglio della pluralità, lo stesso ordine di considerazioni è riscontrabile tra le conclusioni della morfologia spengleriana: “come attraverso le menti individuali non corre il substrato comune

91 G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, Adelphi, 1991, pag. 73

d'una ragione *una*, *della* ragione, così, se allarghiamo il nostro sguardo a quegli organismi infinitamente più grandi che sono le fasi di una civiltà umana, scorgiamo che neppure attraverso d'esse, poiché ciascuna di esse ha il proprio incomunicabile mondo spirituale, la propria incomunicabile *ragione*, corre una ragione *una*, che neppure su di esse, cioè, domina quell'*una* ragione che solo potrebbe dirsi *la* ragione⁹².

Il Tramonto dell'Occidente altro non sarebbe se il conflagrare delle questioni già poste dai primi Sofisti – anzi tutto Gorgia, a detta di Rensi – allorquando in contatto con un'immagine del mondo avente come marca l'attivismo infinitesimale e asintotico faustiano. Se i primi pensatori della scepsi decostruirono un essere affatto noumenico, intelleggibile, a Spengler toccò la demolizione del contrappunto sensibile di tali cognizioni ossia, in ultimo, l'idea di una storia lineare e ordinata teleologicamente.

La ragione unica, o meglio, l'unica formulazione di essa ricorrente in corsi e ricorsi, si manifesta come assenza, come diniego di sé, nulla costitutivo e al contempo centro assente, motore di ogni sistematismo che intenda ricostruirne demiurgicamente a posteriori la semplicità ed ineffabilità.

Non si dà un unico tipo di razionalità come non si dà un tipo unico di matematica, scienza o di qualsivoglia attività che nasca da uomini e non da dei, affondante, dunque nell'oscurità di una premonizione o di un'angoscia primigenia, a livello inevitabilmente individuale e non collettivo o globale – essendo proprio tal sorta di provenienza il tratto che impedisce d'accomunare ere ed eventualità differenti. Una storia così intesa, lungi dall'essere il dispiegarsi di Spiriti o di Provvidenze, si rivela a chiunque tenti di estorcerle significazioni o teleologie in tutta la sua tragicità e assurdità: lungi dal mostrare un fluire ordinato, rettilineo ed orientato giunge a negarsi, ad esibire assenze di senso, predestinazione e logica. E ciò in piena conformità all'assenza caratterizzante lo stesso presente, che necessita di Progetti e Provenienze per celare a se stesso un tragico e disperato vuoto di senso, suo più intimo elemento costitutivo.

Tale il punto di fuga dell'analisi: se una tradizione plurimillenaria ha fantasticato

92G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, Adelphi, 1991, pag. 73

circa passati mitici da restaurare e futuri da abitare con gli strumenti di un presente *costruito a posteriori* – nonché di Progetti astratti, la sussunzione ai quali conferisce senso al corso degli eventi – ecco che il pensiero scettico, il cui sviluppo è parallelo a quello metafisico-sistematico, rovescia la questione. Non è più la positività di un Progetto globale, mondiale, astratto e metastorico a dar vita e ragion d'essere agli eventi, che da tal proiettarsi mutuano la significazione, ma il contrario: è l'assenza di denotazione logica congenita degli eventi stessi che rende necessaria la loro collocazione all'interno di immaginarie conformazioni, astratte dall'*hic et nunc*, ora abbandonato, per mano di scetticismi e relativismi, a se stesso e al suo nulla costitutivo.

Se lo scetticismo tradizionale, mostrando la necessità di Passati e Futuri quale finzione volta ad esorcizzare mere lacune di senso, incrinò la possibilità di stilare nuovi sistemi psicologici, relativi all'individuo, alla scepsi de *Il Tramonto dell'Occidente* spetta la distruzione totale del sistema in questione, la sua dissoluzione ultima: l'interrogare la storia in maniera sistematica, ossia tramite l'impiego dei termini di causa-effetto, è tanto inutile quanto fuorviante. Tale legge essendo non il modo effettivo del transitare storico, il quale procede appunto per forme – *Ge-stallten* - e non per leggi – *Ge-setzen* - quanto piuttosto la trasformazione di tale divenire in mero preparato da laboratorio, forma morta, fruibile dallo scienziato specialista che ne invade così il puro manifestarsi, sancendone il trapasso nell'inorganico⁹³. Il magnifico soliloquio dei fenomeni, laddove interrogato, tace e si ritrae.

Il ragionare per cause ed effetti, oltre ad essere radicalmente falsante, trascina e custodisce in sé il germe del suo stesso rovesciamento, che affiora propriamente, a detta di Rensi, in teorie come quella di Spengler, secondo le quali il procedere scientifico-metafisico non fa che rivelare, in filigrana, l'assenza di senso caratterizzante quei fatti che intende collegare semanticamente; se già l'insistenza

⁹³ Optando per la fisiognomica e rigettando un'analisi di tipo sistematico, così il Nostro si esprime circa le modalità di indagine del fluire storico: “Ogni modo di comprendere il mondo può essere chiamato, in ultima analisi, una morfologia. La morfologia del meccanismo e dell'esteso, scienza che scopre e coordina le scienze naturali e le relazioni causali, si chiama sistematica. La morfologia dell'organico, della storia e della vita, di tutto ciò che contiene in sé una direzione e un destino, si chiama fisiognomica.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 164

del razionalista mostra che termini quali *logica e ragione* non dominano e mai hanno dominato gli eventi, Spengler, nelle sue analisi, “quando nega risolutamente che la causalità trovi applicazione nella storia (...), non fa altro che enunciare in forma diversa il concetto ora messo in luce”⁹⁴. Enunciazione che lo elegge ad ultimo rappresentante di uno scetticismo il quale, scendendo dalle vette dell'indifferenza verso storia e società e ritornandovi, acquisisce precisa dimensione e delimitazione.

La sapienza relativista che traspare dalle pagine di Spengler, interdizione di quelle filosofie che, costruendo teoreticamente su ciò che in quanto atto puro non ammette una distanza la quale possa essere invasa dalla possibilità di un pensiero, una frattura nella quale possa nidificare una qualsivoglia riflessione, non potrebbe essere enunciata in maniera più precisa e suggestiva: “la storia, per chi la guarda con occhi chiari, ingenui, trasparenti e spregiudicati, è una serie di avvenimenti che non dovevano accadere, che non c'è nessuna ragione che accadessero, che urta la ragione siano accaduti; cioè, assurdi”⁹⁵.

L'assurdità, carattere intrinseco di ogni divenire come di ogni stasi – i due termini essendo quasi sinonimi e accomunati secondo l'autore in questione dal loro esser luoghi della morte del senso – impedirebbe ogni costruzione logica, razionale, in una parola: sensata; risulterebbe dunque impossibile edificare alcuna sistematizzazione di fatti ed accadimenti, senza contraddire il carattere stesso degli eventi descritti e arbitrariamente organizzati teleologicamente, la cui marca innegabile è riscontrabile nella mancanza di una apertura alla logicità accordabile a storiografie e psicologie.

Innanzitutto a questa accusa si fa strada, come già accadde nell'opera di Lorenzo Giusso, la sapienza profana di Nietzsche, sopra tutto il suo “pensiero più grave”, quale chiave di volta di tutto il reale e di tutto l'accaduto. Il quale *Erlebnis*, lungi dall'essere sistematizzato nei termini di passato, presente e futuro, dunque, in quella linea temporale il cui abbandono è da annoverarsi tra i meriti di Spengler, viene ora concepito come eterna stasi, come un eterno ritornare, incatturabile da teorie e sistemi, innocente come il giocare di Dioniso e la danza di Shiva.

94 G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, Adelphi, 1991, pag. 188

95 *Ibidem*.

La storia mondiale, essendo una raccolta di biografie e non già narrazione unica, esibisce solo irriducibili civiltà che, pur sussistendo in una incomunicabilità radicale, vivono ogni volta il medesimo progredire e regredire, senza poter essere sussunte ad un sistema più alto, che ne orienti il cammino fatale.

Lo scetticismo si sposa, ancora una volta, con la dottrina dell'eterno ritorno: come organismi, le *colture* attraversano sempre i medesimi stadi e solo per questo perenne ritornare sono sottoponibili a comparazione analogica, a tabulatura comparativa, ma non di certo depauperabili per esser inserite in arguzia metafisica più grande.

L'unica possibilità per lo storico risiede, a detta di Rensi, nel riscontro comparativo di analogie tra civiltà le quali, se intese spenglerianamente come individui e organismi *vivi*, esibiscono le medesime fasi ascendenti e discendenti, in un loro eterno ritornare. E tutto ciò in una magnifica assenza di senso, di significazione. Il metodo storiografico giunge con Spengler al suo suicidio teoretico: dove la mano specialistica richiede, *esige* dagli eventi una ben precisa coscienza, collocazione, ecco che il medesimo divenire si ritrae, rifugge nell'assenza di senso, condannando l'Occidente, trionfo della storicità come dimensione essenziale alla vita – dove qui per storia si intenda quella peculiarmente faustiana, ossia lineare, secondo l'insegnamento nietzscheano nella *Seconda Considerazione Inattuale* – al silenzio scettico dell'astoricismo, ultimo strumento per un pensiero che non voglia costruire paradisi ultraterreni, al fine di salvare la tragedia congenita del fenomenico.

Nella sapienza tragica di Rensi e Spengler, l'esercizio del reale si risolve in un eterno rincorrersi di medesime fasi non consegnabili ad una sintesi più alta che non ne distrugga, al contempo, il non-senso congenito. Ecco le conclusioni relative alla coniugazione della nuova *scepsi* e del *pensiero più grave* del filosofo di Zarathustra: “ripetizione ed assurdo. Assurdo perché ripetizione. Ripetizione perché eternità d'assurdo. Tale il concetto della storia che il senso di storicità, nella sua più moderna acutizzazione ed intensificazione, ci ribadisce”⁹⁶.

96 G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, Adelphi, 1991, pag. 218

1.10 Vittorio Beonio-Brocchieri

Le osservazioni di Vittorio Beonio-Brocchieri rappresentano un luogo imprescindibile ai fini di questo tipo di indagine. Se, da un lato, il suo studio *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post-Bellico* è un esauriente e completo compendio dell'intera produzione del Nostro, dall'altro racchiude tutte quelle critiche che già incontrammo negli autori analizzati, le quali ora vengono mosse e giustificate non da meri intenti polemici ma successivamente ad un aperto e sincero confronto. Possiamo dire che con queste riflessioni il nostro cammino si conclude ritornando all'origine della disputa.

Se il paragrafo che chiude l'opera ricalca per intero il famigerato articolo crociano è pur vero che questo richiamo accade dopo un'attenta lettura della sua intera produzione, o meglio, di quelle opere antecedenti il 1928, anno di pubblicazione del presente studio.

Spengler viene riconosciuto a tutti gli effetti quale brillante interprete del suo tempo, erede di centocinquanta anni di tradizione metafisica, dalla quale mutua, oltre ai motivi fondamentali, parimenti contraddizioni ed antinomie. A detta di Beonio-Brocchieri, la sua opera manca totalmente d'originalità essendo i temi trattati, presentati dall'Autore come rivoluzionari e inediti, provenienti dagli abissi della migliore tradizione speculativa d'oltralpe.

Occorre ora soffermarsi sulla presunta antitesi insistente tra queste affermazioni. La provenienza del Nostro viene sancita dal suo esser cassa di risonanza e specchio deformante – che ogni specchio deformi grottescamente, è fattualità morfologicamente condivisa – : tale assunto non contraddice affatto quella mancanza di originalità denunciata dal professore pavese.

Circa l'originalità intesa quale orpello velleitario discriminante della validità di un autore ci limiteremo a ricordare le parole di René Guènon, secondo il quale la schizofrenia della novità, l'ossessione dell'inedito – prassi ormai comune – conduce necessariamente al sacrificio di una Verità intesa in un senso Metafisico superiore: “per la reputazione di un filosofo vale assai più inventare un errore

nuovo che ripetere una verità già espressa da altri”⁹⁷. In quest'ottica, la presunta paternità di un'opera è affare da professori ed intellettuali. *La questione omerica mai comparve in bocca ad un Greco*.

Ebbene, Spengler viene identificato dall'autore come uno dei luoghi viventi in cui il dualismo Prussia-democrazia, già implicito nella Germania ottocentesca, trova una manifestazione totale dando origine a un conflitto spietato, ad un continuo agone che risulta il vero padre della pagine dell'*Untergang*.

Spengler poté in somma, in quanto erede ultimo della miglior tradizione faustiana, incarnare appieno quel dualismo la cui ultima manifestazione sensibile sarebbe riscontrabile nella guerra tra Germania e Inghilterra, binomio energetico già *in fieri* nel divenire della nazione tedesca degli ultimi tre secoli: nell'*Untergang* viene messo in scena l'eterno dramma del Germanesimo settecentesco e ottocentesco, pangermanista e nichilista ad un tempo, tanto quanto, in ultimo, le conclusioni del nostro Autore.

La mancanza di un apparato inedito, che rincorra a tutti i costi novità e originalità e una piena presa di coscienza procedono affiancati: il “ricollocare l'autore tedesco nella storia culturale del suo popolo non vuol essere una svalutazione della sua originalità, sibbene una riconferma del forte substrato che sorregge ogni suo atteggiamento polemico”⁹⁸.

Insieme ai meriti, il Nostro avrebbe ereditato dai suoi progenitori spirituali anche contraddizioni e tacite assunzioni. La medesima dialettica che portò autori anti-

97 René Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, trad. di J. Evola ed. Mediterranee, 2003, pag. 85. Per comprendere quanto quest'ordine di considerazioni non fosse alieno dai pensieri del Nostro, basti gettare uno sguardo alle prefazioni alle prime due edizioni dell'*Untergang*. Il procedere morfologico trascina la presunzione dell'Autore nel vortice delle forme, annullandone il carattere fondamentale – attribuzione meramente moderna. Queste le parole con le quali Spengler presentava al mondo accademico l'edizione definitiva della sua opera: “Un pensatore è un uomo chiamato a esprimere simbolicamente il proprio tempo mediante il suo potere di visione e comprensione. A lui non è dato di scegliere (...). Ciò che ne può derivare come lavoro filosofico erudito è accessorio e va semplicemente ad accrescere il fondo di una letteratura specialistica.” La prefazione alla prima edizione è ancora più incisiva, da questo punto di vista: “Un pensiero avente una storica necessità, un pensiero che, dunque, non cade semplicemente in un'epoca ma *fa un'epoca*, è solo in senso assai limitato proprietà di colui cui capita di esprimerlo. Esso appartiene piuttosto a tutta l'epoca; esso agisce inconsciamente nello spirito di tutti e solo la sua formulazione accidentale privata, senza la quale non si dà filosofia è, coi suoi difetti e i suoi pregi, il destino (e la felicità) di un singolo.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 3-8

98 V. Beonio-Brocchieri, *Introduzione ad Anni Decisivi*, Bompiani, 1934, pag. 24

sistematici ad elaborare strutture spesso più complesse di quelle demonizzate preliminarmente si fa matura nell'opera di Spengler, a proposito della quale Beonio-Brocchieri si interroga; metodologia sempre oscillante tra il rigetto del sistematismo, in quanto sopprime la varietà del germogliare delle forme storiche, e la tacita ammissione di un *a priori* che orienti lo stesso divenire nella sua totalità.

Il gesto spengleriano, sempre in tensione tra scetticismo e dogmatismo, acquisisce un tono volutamente apodittico e profetico, proponendosi come *intuizione da augure* in luogo di dimostrazione, *colpo d'occhio* invece di comparazione accumulativa – il secondo procedimento essendo da egli condannato a più riprese, peculiarità e specificità delle scienze ontiche, prima tra tutte la storiografia, che si ciba di fatti creando una storicità che ricorda morfologicamente l'essere di una *tenia* estirpante i fatti dal loro *hic et nunc* al fine di perpetuare sempre e solo se stessa. Dove altri cercano fedeltà nei fatti Spengler cavalca, con l'ausilio del suo sguardo d'insieme, contingenze e specificità, per individuare una *destinalità* che le orienta e dirige morfologicamente. Il tutto condotto da uno stile lapidario “che non accoglie alcun procedimento dimostrativo, ma si svolge nel tono della profezia, nel gesto della divinazione”⁹⁹.

Sicché, ci dice Beonio-Brocchieri, risulta ardua ed imbarazzante l'impresa di sottoporre un'opera di tal fattura al vaglio della coerenza logica. Come tradurre l'anti-razionalismo del *linguaggio senza parole* di Spengler, come lo definì Furio Jesi¹⁰⁰, senza falsarne gli intenti?

Entriamo così nella sezione propriamente critica dedicata all'*Untergang*.

Spengler, secondo il professore, sarebbe capitolato alla stregua degli altri da lui

99 V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 48

100F. Jesi, *Cultura di Destra*, Garzanti, 1993. Sulle tesi del pensatore in questione torneremo più avanti. Ci basti, per ora, segnalare a titolo esemplificativo, uno dei luoghi di emergenza di quel *linguaggio senza parole*, a detta di Spengler, proprio del pensiero di rango superiore: “Nella nostra epoca superficiale nessuno sa più discernere le idee dagli ideali. Un ideale è un frutto della *riflessione*: occorre elaborare una *proposizione* o un *concetto* per avere un ideale. Per questa ragione, l'ideale si converte dopo breve tempo in parola d'ordine, che viene pronunciata senza pensarci sopra. Le idee, invece, sono *senza parole* (...). Non si lasciano definire, le idee. Sono il misterioso impulso che prende corpo e forma in un vivere, tendendo fatalmente, al di là dell'esistenza individuale, verso una direzione (...). Le vere Nazioni sono *idee*.”O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 47

denunciati, costruendo un sistema dopo averne denunciato l'impossibilità: “mentre da un lato, lo Spengler si propone di salvare la assoluta originalità e la miracolosa individualità di ogni nucleo storico frammentato e avulso dagli altri; dall'altro lato egli sottrae a queste pretese formazioni autonome il carattere fondamentale della loro attribuita indipendenza, riconducendole tutte alla schematica omogeneità di un ciclo costante”¹⁰¹, asse che attrae e preordina fenomeni ormai spogliati della loro ineffabilità specifica.

Se inizialmente l'intento di Spengler risultò profondamente anti-sistematico, se il suo sguardo scrutò i fenomeni come singolari e ieratiche esplosioni, come un fiorire spontaneo avente in sé la propria ragion d'essere – se, seguendo l'insegnamento del suo maestro Goethe, egli imparò a far parlare il fenomenico senza contraffarlo con la violenza dell'interpretazione¹⁰², – ciò fu un mero atteggiamento transitorio, destinato a scomparire innanzi alla tentazione della creazione di un microcosmo teoretico, secondo i dettami della tracotante e profana cosmopoiesi moderna. La medesima originalità dell'apparire delle grandi civiltà, originarie tanto quanto gli *Urphänomenen* goethiani, venne contraddetta dal principio che lega ogni apparire ad un orbitale già dato e pattuito, fatale magnete che, attraendo la molteplicità, non fa che negarla e presentarla come forma morta innanzi agli occhi del lettore.

Se questo metodo, dilaniato nell'oscillare tra Pura Fenomenicità e Destino, trova in ciò una sua prima contraddizione, non meno grave è l'espedito teoretico tramite cui questa dicotomia viene risolta nelle pagine dell'*Untergang*. A tale riguardo il giudizio dell'autore si fa spietato.

Per svolgere narrativamente il suo terribile monismo, Spengler avrebbe scelto *ad hoc* eventi appositamente selezionati e sceverati in base alla loro funzionalità esplicativa all'interno dello stesso sistema. Non solo questi avrebbe pattuito le

101V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 145

102Ecco quanto il maestro della morfologia applicata al divenire storico scrisse a proposito del silenzio fenomenico sotto le lenti dell'osservazione analitica: “La cosa più elevata sarebbe: comprendere che tutto ciò che è attuale è già teoria. L'azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale della cromatica. Non si cerchi nulla dietro ai fenomeni: essi stessi sono già la teoria”. J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, 2008, pag. 163

caratteristiche delle *Kulturen* prima di averle anche solo considerate: successivamente avrebbe proiettato queste affatto personali fantasie nelle suddette aree, considerando unicamente un esiguo numero di eventi il cui senso destinale sarebbe stato ad essi assolutamente estrinseco, nonché abbandonando tutto il rimanente, ritenuto poco degno d'interesse, ad isterilire nell'oblio. Scelte e riconferme affatto arbitrarie, decisamente poco conformi alla presunta scientificità propria alla *rivoluzione copernicana* della storiografia.

Secondo Beonio-Brocchieri, l'Autore dà l'idea di non volersi abbassare a lunghe spiegazioni esegetiche, accennando come l'Oracolo di Delfi e lasciando ai posteri l'arduo compito di interpretare e giustificare le migliaia di concordanze e analogie annunciate profeticamente nelle pagine dell'*Untergang*. La missione della rivoluzione copernicana della storiografia rimane una enunciazione inadempita, un compito lasciato ad altri, più volenterosi di lui: “tutta l'opera non è in ultima analisi che una serie di fantasiose divagazioni su temi abilmente prescelti, le quali danno l'illusione di una concordanza armonica e di una coordinazione intrinseca di pensiero”¹⁰³.

Ma quest'aspetto si risolve in mera parvenza. Le tesi declamate a colpi di retorica attendono ancora d'essere dimostrate. Quei pochi esempi che si rincorrono sino alla nausea tra le pagine dell'opera non ne giustificano la portata, che volle presumersi rivoluzionaria, ponentesi quale prima comprensione del divenire storico lungi dalle chimere dello storiografismo accademico.

La rivoluzione copernicana avrebbe ancora da compiersi. Il lavoro di Spengler, incompiuto, approssimativo e in più parti scorretto, mostra solo quanto egli fosse personalmente convinto delle sue intenzioni. *Nulla di più.* A detta del professore pavese, chi cercasse scientificità ed esattezza nell'arte divinatoria spengleriana non potrebbe che esser votato al fallimento. Il suo procedimento simbolistico è mero artefatto narrativo volto a coprire una ignoranza più o meno generale dei fatti reali, sussistenti prima della spietata chirurgia morfologica, e non già in quanto predisposti ad essere ordinati in categorie e tabulati da qualsivoglia filosofia della

103V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 152

storia – quand'anche goethiana¹⁰⁴!

Le analogie e concordanze degli otto cicli organici che spezzano la storia ideale vengono da Spengler solo accennate, rimanendo inindagate e ingiustificate, se non superficialmente e pregiudizialmente.

E' ora il turno della disanima delle influenze spengleriane le quali, se nella *pars construens* dello studio venivano considerate alla guisa di certificati di autenticità, ora testimoniano quanto poco originale fosse invero la portata del *Tramonto dell'Occidente*, la qual opera risolvendosi in “una specie di centone metafisico nel quale diguazzano, abilmente organizzati in nuova schiera, tutti i motivi storico letterari e filosofico politici che hanno costituito l'appannaggio culturale della Germania da centocinquanta anni in qua”¹⁰⁵. Se l'originalità in quanto tale non è garanzia di alcunché di qualitativo, resta pur vero che nemmeno la mera ripetizione – specialmente, laddove comportante una distorsione – certifica la scientificità di un lavoro. Ogni pagina dell'opera in questione risulterebbe essere una deformazione, sino alla caricatura, di tematiche già popolari anzitempo. Ne segnaleremo alcune, a titolo esemplificativo.

Risulta anzi tutto palese l'influenza platonica che autori quali Böhme e i fratelli Schlegel ebbero sulle pagine dell'*Untergang*, per poi non parlare della concezione organicista delle forme viventi, per niente nuova, retaggio di tutte quelle correnti – tra le quali, ovviamente, quella goethiana – che cercarono di oltrepassare le perentorie dicotomie kantiane.

Da Schopenhauer, il Nostro avrebbe mutuato l'impossibilità di intraprendere una scelta netta e decisa tra l'idea di una volontà vittoriosa permeante il reale in ogni sua fibra e la paura di una catastrofe scatenata dal medesimo *Streben*, laddove disciolto da qualsiasi limitazione e divenuto suicida attivismo faustiano.

Per quanto concerne poi la sfaccettatura giuridica dell'inedita prospettiva: altro che novità! Il pragmatismo spengleriano¹⁰⁶ altro non sarebbe che la riformulazione

104A tal proposito, si veda L. Scandroglio, *Retroterra platonico-goethiano di Oswald Spengler*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandroglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

105V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 156

106Carattere pragmatico riscontrato quale sfondo dell'intero incedere spengleriano e codificato in innumerevoli occasioni, ad esempio, per quanto concerne propriamente il versante giuridico ed

del vecchio motto *Recht ist Macht*, presente sin dai primordi nella giurisprudenza tedesca e codificato nella Germania del tempo tanto da Fichte ed Hegel quanto dal Romanticismo in genere.

Tuttavia l'influsso che depreda in misura maggiore l'opera del Nostro dalla sua originalità risulta essere quel riduzionismo dualistico che accompagna da immemorabile tempo la cultura mitteleuropea – e non solo, aggiungiamo noi.

Tendenza fatalista che interpreta il reale come una lunga serie di dualismi irriducibili a qualsivoglia sintesi di ordine definitivo – mancando tale pensiero di una strumentazione superiore al medesimo intelletto calcolante, come ebbero a sostenere autori del rango di Guénon ed Evola, come vedremo – dipingendo la realtà come una lotta senza fine o redenzione, se non con l'ausilio di concettualità senza tempo né spazio, estratte e astratte dalla stessa realtà.

“Al fondo del preteso immanentismo spengleriano (...) sta una vaga intuizione di un dualismo formale-sostanziale, retaggio e sopravvivenza filosofica di età remote”¹⁰⁷, residuo che impone al Nostro di articolare quel *linguaggio senza parole*, ora inteso insieme al suo sistema sotteso, proprio in una lunga serie di dualismi non sottoponibili ad unificazione o salvezza alcuna. *Kultur\Zivilisation*, mondo greco\mondo occidentale, uomo apollineo\uomo faustiano, microcosmo\macrocosmo, nobiltà temporale\clero spaziale, arte musicale\arte plastica, metafisica causale\metafisica destinale, morale della denominazione\morale della schiavitù – l'originaria *Doppelwesen aller Moral* – storia in quanto germanesimo\storia in quanto non germanesimo: tutti i *Gründisse* del sistema spengleriano rivelano tale ineliminabile dualità, fatale sostituzione di argomento proveniente da ben lungi e obliata origine.

Tale il fraintendimento, tale la sentenza: il divenire spengleriano si confuta da se medesimo, nel trascinarsi innanzi all'obelisco di un monismo che, cacciato dalla

economico delle ciclicità: “ Dal sentimento della potenza nascono il diritto, la conquista, la politica, dal sentimento della preda nascono il commercio, l'economia, il danaro. Il diritto è la proprietà del potente. Il suo diritto è quello che ognuno deve seguire. Il danaro è la migliore arma di chi vuole assicurarsi dei beni. Con esso egli può assoggettare a sé il mondo”. O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 1162

107V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 146

porta principale rientra da ingresso secondario – medesima via d'accesso varcata tanto dai postulati della ragion pratica quanto dalla *Wille zur Macht* quale *ab-Grund* – sancendo la caduta dell'enfaticizzazione del molteplice in virtù del molochismo più totalitario; “le conclusioni divorano le premesse: a forza di celebrare la vita si giunge all'apoteosi della morte”¹⁰⁸. I buoni propositi goethiani verrebbero, in questo modo, ridotti al silenzio.

Il *linguaggio senza parole* da iniziati che serpeggia tra i paragrafi dell'*Untergang* testimonierebbe la difesa di un nucleo che, a ben vedere, non si trova da nessuna parte. La professione di fede necessaria nell'affrontare la monolitica dimensione dell'opera non cela forse assenze, invece che presenzialità occulte?

Se in ultima istanza Spengler non fa che ribadire il carattere iniziatico della sua opera, non è questa pretesa giustificazione dall'interno un segnale dell'assenza di un moto centripeto nelle pagine trattate? Le riflessioni qui accennate sembrano intraprendere questa via.

Citiamo infine la conclusione del professor Beonio-Brocchieri, per mostrare la misura nella quale, come si diceva prima, l'avventura tra le righe di questo testo sia un ritorno al criticismo crociano, avvenuto tuttavia dopo un lungo confronto con l'Autore.

Senza l'ausilio di scongiuro alcuno, leggiamo da Beonio-Brocchieri che “la storia è più vasta e più profonda che il programma di Osvaldo Spengler”¹⁰⁹– dovrebbe forse una filosofia della storia metter a tacere la storia viva per essere soddisfacente? domandiamo noi – il che ci porta a capire quanto questi due autori, le quali conclusioni sono medesime, possano rappresentare i paradigmi della ricezione italiana di Spengler.

Come nella recensione critica di Benedetto Croce, nelle conclusioni dello studio qui analizzato compare parimenti il nome dell'italico predecessore di Spengler: “mentre la fatica mentale del pensatore tedesco cade nelle conclusioni fosche di un presagio maledetto, la parola del grande e puro Maestro italico ci incoraggia a volgere il nostro pertinace e confidente lavoro verso il più altro avvenire della

108V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag.165

109Ivi, pag. 170

Patria e della Civiltà”¹¹⁰.

Accanto allo scetticismo diretto all'*Untergang* compare, ancora una volta, il segnale di un dualismo latente in seno alla pluralità di monismi. Il merito di Vico, che segna il distacco teoretico della *Scienza Nuova* da *Il Tramonto dell'Occidente*, risiede a detta di Beonio-Brocchieri nell'intravedere nel primo autore “nella continuità sacra del reale (...) il segno di un ordinamento provvidenziale”¹¹¹.

Pare che il riduzionismo sia un feticcio il cui proselitismo risulta in netto crescendo, nel panorama italico del tempo. Ancora una volta riscontriamo in queste riflessioni, quanto altri già affermarono – tra i quali proprio Croce e Flora-Astolfo – trovandosi dapprima a criticare il monismo del Nostro, per poi giungere a decostruirlo in quanto parziale, specifico, non assoluto, dunque, in quanto non totalmente monistico. Affatto singolari critiche e professioni! Se di riduzionismo e *molochismo* si può parlare a proposito delle pagine del *Tramonto* vero è anche che i suoi carnefici non abbracciarono prospettive di tipologia radicalmente differente, limitandosi sovente a prostrarsi innanzi ad idoli più imponenti e terribili, che si appellassero Storia, Spirito, Assoluto o Provvidenza.

Essi si limitarono a scagliare anatemi contro l'opera del Nostro, ripetendone tuttavia le metodologie – seppur con notevoli e poco innocenti scambi nominali. Essi di certo si opposero alla sua produzione teoretica, senza essere in grado di proporre alcunché di radicalmente differente.

Dove riscontrare opposizioni d'altro ordine? E' quanto ora ci compete trattare.

110V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Athena, 1928, pag. 170

111 *Ibidem*.

II. JULIUS EVOLA QUALE LETTORE CRITICO DI OSWALD SPENGLER

“Sempre sotto tutela di un corretto pensare
che ci castra quel Canto, da tirare a campare (...)
Non ho più alcuna voglia di fare il possibilista
guardo solo la notte ch'è in vista (...)
Ci ostiniamo a pensarci quali punti d'arrivo
ma il più morto di loro è pur sempre più vivo
di chi ormai ha di sacro giusto l'osso del culo
ed un tratto la notte è già muro
muro che non sente pianti, muro che recinge il niente,
solo un punto cardinale, nulla più, questo Occidente”¹¹²

“LO SCIENZIATO:
Quell'inizio a cui, propriamente, non possiamo volgere il pensiero.

IL SAGGIO:
Perché è là che comincia l'essenza del pensare.

LO SCIENZIATO:
In ciò che è prima di ogni pensare, dunque,
è abbandonata alla contrata l'essenza dell'uomo.”¹¹³

112IANVA, “L'Occidente” , Il Levriero, Genova, 2008

113M. Heidegger, *Colloqui su un Sentiero di Campagna (1944\45)*, edizione italiana a cura di A. Fabris, traduzioni di A. Fabris e A. Pellegrino, Il Melangolo, Genova, 2007, pag. 129

Introduzione

Affrontiamo ora, dopo aver individuato i motivi fondamentali della critica spengleriana italiana negli anni '20-'30, i luoghi nei quali il pensatore che nel 1957 avrebbe tradotto *Il Tramonto dell'Occidente* si confrontò con il metodo e gli esiti delle ricerche spengleriane.

A partire dal 1936, Julius Evola scrisse tutta una serie di articoli in cui compare il nome del Nostro, il cui metodo viene elogiato, in riferimento al suo versante diagnostico, ma anche condannato, rispetto alla intrinseca mancanza di solide basi di ordine Tradizionale e Metafisico in senso superiore. Anche prima della traduzione integrale dell'opera capitale dello storicista, l'autore in questione ebbe la possibilità di confrontarsi con le pagine dell'*Untergang*, enunciandone criticamente meriti e lacune: analisi il cui riscontro compiuto si ritroverà nella introduzione del 1957 alla suddetta opera.

Ora, proprio questo interesse condusse successivamente Evola alla giornalistica nomea di “Spengler italiano”, designazione che mai egli comprese ne accettò, essendoci di fatto una incongruenza radicale tra le modalità di procedere dei pensatori in questione, come vedremo, ed essendo le loro analogie piuttosto esteriori e superficiali¹¹⁴.

Non ostante le critiche mosse dal Barone alla morfologia applicata alle emergenze storiche, non di meno possiamo riconoscere quanto il suo teorizzatore fu un suo costante punto di riferimento, in quanto brillante incarnazione di quella che viene sovente appellata “letteratura della crisi”, vena narrativa sorta in seno alle strutture declinanti dell'Occidente moderno; Spengler viene riconosciuto quale uno dei maggiori esponenti di tale movimento, 'sì da comparire in quasi tutte le opere evoliane, seppur spesso come esemplificazione di fallacia metodologica e Tradizionale.

Nel panorama filosofico-culturale italiano del tempo la ricezione critica di Evola si mostra come una evenienza eccezionale: il pensatore della Tradizione, scevro

¹¹⁴Lo stesso Mussolini ebbe più volte a considerare Julius Evola come il “profeta e annunciatore di Spengler in Italia”. Si veda, a tale proposito, Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, Bologna, 1990

da quei pregiudizi squisitamente idealistici che si rincorrevano tra le altre fonti esegetiche del tempo, seppe valutare il Nostro da un punto di vista ben lungi da quello che contraddistinse i suoi contemporanei.

In sintesi, potremmo *preliminarmente* affermare che a detta di Evola *Il Tramonto dell'Occidente* si mostra come una dolorosa presa di coscienza del cammino suicida che il Mondo Moderno compie da diversi secoli; fosca consapevolezza a cui non segue tuttavia una proposta positiva volta ad un rinnovamento reintegrativo, individuale o collettivo, che voglia dirsi integrale ed effettivo. Il pensare spengleriano, certamente abile nel diagnosticare le sovversioni in atto nelle tarde fasi delle *civilizzazioni*, non riesce tuttavia a guadagnare una angolatura che si discosti radicalmente da queste ultime, i suoi punti di riferimento essendo in ultima analisi quelli delle categorie che affollano le università e i gabinetti dell'Occidente al suo crepuscolo. Proprio questa intima parentela pregiudica irrimediabilmente l'esito finale delle analisi dell'*Untergang*. Laddove l'orizzonte di riferimento rimane il medesimo, non può darsi una critica che voglia dirsi reale, effettiva ed integralmente edificante.

In virtù di questo mancato distacco metodologico e topologico, nel 1963 Evola giunse a formulare compiutamente ne *Il Cammino del Cinabro*, la sua autobiografia spirituale, le ragioni che analizzeremo negli articoli presi in esame, che culminano in un netto rifiuto verso quel pensatore al quale il suo nome venne troppo spesso accostato acriticamente: “benché sommaria, questa presa di posizione di fronte alle vedute dello Spengler (...) era resa opportuna anche dal fatto che talvolta sono state considerate *spengleriane* le idee sul mondo moderno da me esposte. Invece i miei punti di riferimento sono del tutto diversi; l'influenza su me dello Spengler può dirsi nulla; ho già indicato che, se mai, è la linea del *pensiero tradizionale* rappresentato nei tempi moderni essenzialmente dalla corrente guénoniana, ad aver avuto, a tale riguardo, una importanza”¹¹⁵.

Se questo è il bilancio stilato a posteriori, resta comunque effettiva la parentela – constatata a livello, per così dire, macroscopico – che investe le produzioni di entrambi gli autori, affinità riscontrantesi negli ambiti da ambedue sottoposti sotto

115J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Roma, 1963, pag.183

il fuoco della critica nonché nell'abbandono e rigetto di tutta una serie di motivi cardinali caratterizzanti quell'area di significazione denominata dall'uno *Zivilisation* e dall'altro *Mondo Moderno*¹¹⁶.

Ed è proprio muovendo da tale sfondo comune che svolgeremo le considerazioni a seguire, nella consapevolezza di quanto entrambi i pensatori considerati possano essere eletti a luoghi privilegiati al fine di comprendere la portata di quella crisi che investì le certezze plurisecolari di Umanismi e Razionalismi – tali fisime intellettuali essendo vera marca dell'Occidente, organismo destatosi ed emancipatosi da quelle realtà Tradizionali di cui, a detta di Evola, l'abbandono è al contempo auto-condanna ad affatto convulse ricerche di significazione a livello filosofico, politico e via dicendo.

Cominceremo anzi tutto a trattare quelle critiche scagliate contro la produzione spengleriana, opposizioni che ora giungono da un luogo totalmente differente rispetto a quelle analizzate nella prima parte della nostra ricerca. Ciò per mostrare quanto proprio la lontananza degli orientamenti di Evola rispetto ad altri esponenti dell'esegesi italiana di Spengler l'abbia condotto a comprendere appieno quei caratteri che rimasero ignoti alla ordinaria ricezione – analisi volta a comprendere infine quanto il pensare della crisi accomuni le due produzioni, che verranno utilizzate in sede conclusiva alla guisa di mappe, atlanti ed abbecedari, al fine di meglio comprendere ed interpretare i foschi tratti dei tempi che corrono.

¹¹⁶Per uno studio approfondito sulla parentela culturale di tali ordini di concetti, si veda H. T. Hansen, *Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice Tedesca*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di G. de Turris, Fondazione J. Evola. In relazione a quegli orientamenti teoretici nati in seno alla cosiddetta “Rivoluzione Conservatrice” si veda A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice. Una Guida*, traduzione a cura di L. Arcella, Akropolis\La Roccia di Erec, Napoli-Firenze, 1998

2.1 Oswald Spengler e la Tradizione

Nell'affrontare gli articoli dedicati a Spengler, la differenza radicale dei punti di riferimento evoliani emerge sin dal principio in tutta la sua forza: notiamo anzi tutto quanto tutte le critiche da questi mosse alla produzione del Nostro si coagulino intorno alla mancanza di solide basi di ordine Metafisico-Tradizionale, lacuna diagnosticata come caratterizzante la produzione spengleriana nella sua totalità.

Prima di trattare propriamente questo fronte della opposizione evoliana è bene indugiare un istante sui concetti appena accennati, in quanto termini che, oltre a delineare e delimitare l'ambito delle rettificazioni del Barone, scandirono un'ampia porzione della letteratura filosofica e non, tanto nei decenni da noi trattati quant'anche nel nostro tempo, tra cui spiccano nomi del calibro di René Guénon, Julius Evola, Elémire Zolla, Mircea Eliade, Guido de Giorgio, Ferdinand Ossendowski, Yukio Mishima, per citare solo i più conosciuti.

Di là dalle singole soluzioni prospettate da ognuno dei pensatori citati – conclusioni oscillanti tra Romanità e Orientalismi, tra misticismi cristiani e neopaganesimi¹¹⁷ – carattere comune ad essi è l'attenzione posta intorno al vacuo nichilistico caratterizzante il progredire dell'Occidente in quanto tale, ossia nel suo emergere da un gesto d'emancipazione diretto a realtà in vece di ordine Tradizionale. Dove per Tradizione, con la “T” maiuscola, abbia da intendersi essenzialmente un ordine di realtà nel quale ogni ente che procede fisicamente,

¹¹⁷Circa la vivacità dei dibattiti nati in seno al pensiero della Tradizione, si confrontino, a titolo esemplificativo, le posizioni di Julius Evola e Guido de Giorgio. Il primo, permeato indubbiamente dalla lettura nietzschiana del sincretismo filosofico di San Paolo, negante al cristianesimo ogni ragion d'essere all'interno di un movimento di rinnovamento – quale si supposeva il Fascismo fosse – operantesi solo sotto il segno di un invito neopaganesimo; il secondo, invece, individuando nella croce cristiana – secondo la celebre formulazione guénoniana ne *Il Simbolismo della Croce*; non a caso venne da Guénon stesso definito quale suo “miglior discepolo” – lo sviluppo assiale del mistero custodito tra le due facce di Giano Bifronte, nel nome segreto della *Divina Urbs* serbato e celato dalle vergini vegliatrici del fuoco di Vesta. Si leggano comparativamente J. Evola, *Imperialismo Pagano*, ed. Mediterranee, 2001 e l'opera di G. de Giorgio, *La Tradizione Romana*, a cura di G. de Turrís, ed. Mediterranee, Roma, 1973.

manifestatamente ed esteriormente, è strettamente legato ad un principio di ordine ultrafenomenico, Metafisico in senso enfatico superiore, da quale e nel quale riceve ragione d'essere, significazione ed *esistenzialità*. In una simile concezione del mondo non si danno propriamente ambiti sacri e profani essendo ogni elemento del cosmo una individuazione e una glorificazione del Principio ordinatore, origine non più separata iperuranicamente dalla realtà fenomenica, questa ultima propriamente sussistente in relazione a quella volontà principiale che muove senza essere mossa, agisce senza agire – *wei-wu-wei*, secondo il noto motto di Lao-Tse – o subire ¹¹⁸. Principio non più esiliato in dimensioni celesti o

118 Citeremo, a titolo esemplificativo, dei luoghi di una delle opere più considerate dell'Autore in cui tale carattere di principialità emerge: “Per comprendere sia lo spirito tradizionale che la civiltà moderna quale negazione di esso bisogna partire da un punto fondamentale: dalla dottrina delle due nature. Vi è un ordine fisico e vi è un ordine metafisico. Vi è la natura mortale e vi è la natura degli immortali. Vi è la ragione superiore dell'*essere* e vi è quella infera del *divenire*. Più in generale: vi è un visibile e un tangibile e, prima di là da esso vi è un invisibile e un non tangibile quale sovramondo, principio e vita vera. Dovunque nel mondo della Tradizione, in Oriente e in Occidente, in una forma o nell'altra, è sempre stata presente questa conoscenza come un'asse incrollabile intorno al quale tutto il resto era ordinato”. J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2006, pag. 43. La forza propulsiva di una realtà di siffatto tipo, forza centripeta non tematizzabile ma agibile e incarnabile, risulta, nelle pagine di *Rivolta* – e non solo – totalmente ineffabile innanzi a esattezze e positività delle scienze antiche. Contestualmente al rigetto verso quegli anatemi scientifici volti a falsare tutto ciò che non è direttamente collegato e asservito ad essi, leggiamo: “la Tradizione comincia là dove, con il raggiungimento di un punto di vista superindividuale e non umano, è possibile porsi al di sopra di tutto ciò (...). Le verità che possono far comprendere il mondo della Tradizione non sono quelle che si *imparano* e che si *discutono*. Esse o sono o non sono (...). Ripetiamolo: in ogni antica comprensione, le verità tradizionali sono sempre state ritenute non-umane”. J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2006, pagg. 30-31. L'idea di una Tradizione primigenia, Madre delle culture particolari, permea tutta la produzione evoliana. Ne *Il Cammino del Cinabro*, la già citata autobiografia spirituale di Evola, la quale ripercorre e chiarisce le tappe intellettuali della sua vita, a proposito del significato di Tradizione, leggiamo: “il tale termine (...) anzitutto viene usato al singolare, con riferimento ad una tradizione primordiale, di cui tutte le varie particolari tradizioni storiche premoderne sono state promanzioni, riflessi o forme varie di adattamento e di espressione. In secondo luogo, la Tradizione (...) è la struttura fondamentale 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. Il centro naturale di tale sistema è una influenza trascendente e un corrispondente ordine di principî che in ogni civiltà tradizionale sono rappresentati da una *élite* o da un capo, rivestenti, per tal via, una autorità tanto incondizionata quanto legittima e impersonale.” J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Roma, 1973, pag. 91. La definizione fornitaci ricalca quella già formulata da René Guénon, secondo il quale, “nella civiltà di tipo tradizionale l'intuizione intellettuale è il principio di tutto. In altri termini, la pura dottrina metafisica costituisce l'essenziale e il resto vi si connette a titolo di conseguenza o di applicazione ai diversi ordini delle realtà contingenti (...). Così tutto segue un vero criterio gerarchico: il relativo non viene concepito come inesistente, cosa che sarebbe assurda; esso viene preso in considerazione nella misura in cui lo merita e viene messo nel suo giusto posto, che può essere solo secondario e subordinato. E sul piano del relativo esistono anche gradi molto diversi, secondo che si tratti di cose più o meno lontane dal dominio dei principî”. René Guénon, *La*

eteriche o extra-terrene ma intimamente immanente, direttamente operante in una realtà concepita organicamente, dominio di *differenze qualitative* e complementarità, la cui negazione conduce alla nascita del ciclo euro-occidentale, definito appunto moderno e anti-tradizionale: il Mondo Moderno acquisisce consistenza dall'aver concesso e sacrificato quanto acquisito all'inedita divinità di un Individuo eletto quale nuovo luogo orientativo, secondo il noto detto protagoreo. Motto che, là dove inteso in senso morfologico e Tradizionale, lungi dal rappresentare l'emancipazione del *nomos* pattuito dall'uomo dal dominio della natura, si manifesta come l'inizio della fine, in una inedita costellazione di senso in cui brilla parimenti la confutazione della sapienza sacrale di Eutifrone operata dalla serrata dialettica platonica. In siffatto ordine di considerazioni, parlare di antropocentrismo, anti-Tradizione e luddismo spirituale è il medesimo.

Il pensiero della Tradizione reca in sé una immagine del mondo solo in apparenza dualistica – ciò che propriamente si definisce dualismo essendo un fenomeno peculiarmente Occidentale e Moderno, scaturente dalla già accaduta lacerazione del precedente ordine: gesto materialista di una civiltà che non ammette alcun principio di ordine superiore, eleggendo ciò che tradizionalmente e “normalmente” dovrebbe necessitare di ragion d'essere a principialità volta a

Crisi del Mondo Moderno, trad. di J. Evola ed. Mediterranee, 2003, pag. 67. Quest'ordine di idee transiterà in tutta un'altra serie di autori, tra cui possiamo appieno annoverare Elémire Zolla il quale, in uno dei suoi scritti più intensi, demistifica la barbarie tratteggiata dai Moderni nei confronti del Mondo della Tradizione, ricordando che, “l'impulso a disseminare fra gli uomini umani le nozioni ottenute grazie al puro, divino disinteresse della scienza teorica è chiamato, nelle varie tradizioni, prometeico o luciferico, ed è tragico perché, mosso da intenzioni assai amabili, tuttavia resta travolto da una legge che si suole chiamare conseguenza della caduta dell'Atlantide o colpa originale; essa consiste nell'illusione di poter determinare da soli, al di fuori d'una tradizione, il bene e il male, di poter trattare i fini come mezzi. Perciò con divina saggezza venivano nascoste le conoscenze che nell'età moderna ci si è illusi di scoprire e ci si è inorgogliuti di applicare senza calcolarne gli effetti remoti, con infantile entusiasmo e avidità. Molte delle nozioni fondamentali sulle quali si erge la scienza moderna erano conosciute e tenute discretamente velate in antico”. E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, 1998, pagg. 69-70. Guido de Giorgio, altro pensatore essenziale nell'ambito in questione, così si esprime: “La Tradizione è quindi la confluenza di tutte le vie in Dio e la determinazione integrativa delle vie che conducono a Dio affinché Dio sia veramente il termine che si vuol raggiungere e l'uomo il punto di partenza di questo ritorno al ciclo divino (...). Siccome l'ignoranza che è la caduta ha velato il centro frapponendo illusoriamente un distanziamento fra uomo e Dio, fine e scopo della Tradizione è l'eliminazione di questa illusoria distanza, il superamento di questa fallace dualità, la fissazione di uno schema risolutivo che reintegra la verità di Dio con un processo realizzatore. La Tradizione è quindi sacra.” G. De Giorgio, *La Tradizione Romana*, a cura di G. de Turreis, ed. Mediterranee, Roma, 1973, pag. 92

scandire la dignità dell'esistente; la nuova divinità del Mondo Moderno essendo l'individuo atomizzato concluso in se medesimo, ridotto a mera quantità. L'inaudita scansione della realtà in polarità, con la conseguente scelta di uno dei termini derivanti da tale profanazione in quanto obiettivo da conseguire: tale disposizione inorganica riflette una perdita *già avvenuta*, una lacerazione incurabile condannante l'uomo, nuovo nomade dello spirito, a *ricercare in luogo d'essere*, ad anelare ad una realtà obliata di cui l'attuale stato delle cose è mera negazione.

Molti furono i pensatori, anche provenienti da ambienti accademici affatto lungi dal pensiero Tradizionale, ad accorgersi di quanto l'affaccendarsi teoretico-epistemologico fosse una mera convulsione volta a ricostruire ciò che invero fu solo irrimediabilmente perduto, un *quid* che l'umanità dei primordi non ebbe bisogno di ricostruire, in quanto non disponente della distanza da questo ordine di saperi, *incarnati in vece che ricercati. Linguaggi senza parole*, ridotti al silenzio dalle parole stesse, dalla loro frattura congenita.

In ogni caso, quanto preme ricordare ai fini della presente trattazione è la misura in cui tutto ciò che l'Occidente definisce quale sua dignità altro non è che una radicale sovversione verso l'ordine di realtà già citato, – dimensione propriamente “normale”, a detta di Guènon – obliterazione che relega una realtà squisitamente delimitata spazialmente e temporalmente, non ostante il suo credersi e dirsi eterna, ad essere qualcosa di simile ad un cancro – mai visto prima sulla superficie del pianeta – delle società Tradizionali.

Dal punto di vista filosofico che abbiamo deciso di adottare in questa sede, un pensiero del genere può esser riconosciuto come il più alto ed ultimo possibile esercizio di relativismo – più radicale persino di quello esercitato da Spengler – il quale mette tra parentesi quei taciti presupposti scaturenti dal movimento anti-tradizionale e anti-organico della Modernità, valori profani che stanno alla base e accomunano metafisicamente correnti solo in apparenza antitetiche: dogmatismi e relativismi, universalismi e particolarismi e via dicendo, fisiologie di una civiltà che ha perso quella “chiave sintetica che permette di determinare il valore intrinseco di ogni sistema filosofico, scientifico e religioso, e di riallacciarlo

all'Albero universale della Scienza o della Tradizione”, come scriveva René Guénon¹¹⁹. L'esercizio di un pensiero di tal sorta non si perde in inezie dialettiche, esso raggiunge piuttosto il cuore della problematica – trattandosi esso dello stesso fulcro del Mondo Moderno – calando la cortina di una scepsi assoluta su quei principi, primo tra tutti, l'individualità, che la Modernità ha eletto come suoi fondamenti e attendendo che le restanti sovrastrutture crollino da sé, fondandosi esse stesse sulla virtualità di fondamenti di tale sorta.

Dopo questo breve accenno, cerchiamo ora di individuare le modalità nelle quali il pensiero della Tradizione viene declinato da Evola per quanto concerne la produzione e recezione spengleriane.

E qui l'autore muove l'attacco fondamentale, nel quale anche le altre fallacie diagnosticate incontrano la loro genesi: se, e questo è fuor d'ogni dubitare, Spengler fu abile tratteggiatore delle correnti dissoltrici in azione nell'Occidente Moderno, queste osservazioni non furono supportate dalla conoscenza di dottrine e verità di tipo Tradizionale – la sua analisi permanendo, di conseguenza, in quelle parzialità ed imprecisioni che caratterizzano ogni trattazione profana dell'argomento in questione. Questo misconoscimento, in luogo d'esser mero sinonimo d'incompletezza teoretica, portò lo storicista a ricercare altrove le cause della degenerescenza, conformemente alle dottrine filosofiche del suo tempo, dalle quali invero mai si discostò.

Se, in somma, Spengler seppe in certa misura ergersi sopra le opinioni del tempo per giungere ad intuizioni di tipo superiore, vero è anche che queste ultime rimasero incompiute, parziali ed imprecise, non essendo rafforzate e confermate da una solida conoscenza del tipo già descritto.

In *Oswald Spengler*, articolo firmato da Evola e pubblicato nel 1936 su *La Vita Italiana*, primo segno tangibile del suo interesse verso lo storicista, leggiamo che, se il criterio atto a determinare la portata di un pensiero filosofico in Occidente è la sua mera originalità “lo Spengler è uno dei pochi autori di oggi, per i quali ciò non vale interamente. La sua opera (...) intanto offre un interesse effettivo (...), l'intuizione confusa di uno stato di cose per nulla dovuto alle interpretazioni di un

119R. Guénon, *L'Archeometra*, Atanòr, 1986, pag. 7

singolo”¹²⁰, potendo essere annoverata tra quelle produzioni che “trassero il loro primo impulso dalla percezione semicosciente di principi e leggi superiori”¹²¹– la velleità autoriale di un'opera, come abbiamo già riscontrato nelle parole di René Guénon, essendo affatto distante da un siffatto modo di procedere.

Del resto, quest'ordine di considerazioni non era alieno nemmeno dai pensieri del Nostro, il cui metodo, lungi dall'essere descritto come d'origine divina, da egli stesso venne individuato come ultimo frutto del cammino faustiano dell'umanità, da quest'ultima ricevente dignità e genesi: già Spengler, in effetti, collocò il luogo genetico della sua produzione all'interno degli elementi che costellano la civiltà occidentale, da Pitagora a Cromwell, senza in fondo dar troppa importanza alla presenza del suo proprio nome sul frontespizio, come già messo a fuoco.

Secondo Evola, Spengler può collocarsi tra quegli autori che ebbero una qualche coscienza del carattere superstorico e metapolitico del destino dell'Occidente, dominio di umanesimi livellatori e quantitativi, nonché del suo conseguente collassare su se medesimo – esito già inscritto nelle sue premesse sovversive, emancipatrici e libertarie. Le sue osservazioni riflettono a tutti gli effetti una assunzione attiva e consapevole di quei caratteri eletti dalla Modernità ad essere strumenti liberatori dalle vecchie tirannie di Dio¹²² e della Natura – paradigmi solo in apparenza al servizio della nuova umanità i quali, dopo aver “redento” e “liberato” l'uomo europeo, mostrano un volto inaspettato sostituendosi essi stessi a quanto intendettero scalzare, trasformandosi a loro volta in surrogati di quelle *divinità* poste *in esilio*, secondo la celebre formula di Heine. Consapevolezza che, ribadiamolo, investì più pensatori del tempo, i quali riconobbero nei principi profani e illuministi di tecnocrazia, libertà e progresso i tratti fondanti un nuovo dominio, un nuovo Medio Evo, che vede un nuovo tipo umano sottratto alla

120J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 5

121 *Ibidem*.

122A tale proposito, il pensiero di Evola risulta straordinariamente chiaro: “Nessun Dio ha mai legato l'uomo, è una fantasia non soltanto il despotismo divino ma, in buona misura, anche quello al quale, secondo le interpretazioni illuministiche e rivoluzionarie, il mondo della Tradizione avrebbe avuto il suo ordinamento dall'alto e verso l'alto, il sistema delle sue gerarchie, le varietà dell'autorità legittima e della potestà sacrale.” J. Evola, *Cavalcare la Tigre*, ed. Mediterranee, 2006, pag. 32

trascendenza e consegnato in catene al nuovo altare dell'intelletto calcolante¹²³.

In maniera per così dire inconscia, a forza di seguire le tracce simboliche presenti a ridosso delle *Destinalità* individue, Spengler sarebbe giunto a intuire confusamente una realtà di tipo diverso retrostante e dirigente quella manifesta, avrebbe sfiorato un ciclico divenire di ordine superiore pur senza possedere gli strumenti per trattenerne la visione e pensarne a fondo l'essere: “la deficienza fondamentale della concezione spengleriana sta nel fatto che questo autore non ebbe alcun sospetto della *natura metafisica* delle leggi cicliche delle civiltà”¹²⁴, ordine di realtà che in vece le civiltà tradizionali antiche conobbero senza teorizzare, *incarnarono senza formulare*. Il tentativo diagnosta di Spengler rimane dunque parziale ed incompiuto: se brillante risulta di certo essere la descrizione morfologica della decadenza delle forme organiche nella tarda età delle *Kulturen*, questa sintomatologia non trova la sua giusta collocazione in un sistema di considerazioni più vasto, rimanendo così un mero rimando superficiale a quanto altri autori descrissero più in profondità. Il suo errore in ultimo si risolverebbe, a detta di Evola, nell'aver frainteso ed interpretato meri caratteri superficiali come cause prime; errore che non commisero altri autori, che seppero dare giusta collocazione e gerarchia ad elementi di tal fattura.

E' palese, in questo ultimo frangente, l'allusione a *Rivolta contro il Mondo Moderno*, opera nella quale figura di certo un procedere analitico di tipo morfologico, il quale tuttavia accade in funzione di tutta una serie di categorie di

123E' quanto, ad esempio, il nostro Autore ci dice ne *L'Uomo e la Tecnica*, in passaggi che riprendiamo abbondantemente per la loro incisività nei quali il sogno del *perpetuum mobile*, tanto antico quanto l'Occidente stesso, viene descritto nel suo transitare nei nuovi esoterismi delle macchine e dell'ingegneria moderna: “ creare *da sé* un mondo, essere *in sé* un Dio – questo è il sogno faustiano dell'inventore, da cui traggono origine tutti i progetti di macchina che si avvicinano enormemente alla meta irraggiungibile del *perpetuum mobile*. (...) Con l'espansione delle città la tecnica è divenuta *borghese*. Il successore dei monaci gotici è l'inventore erudito in termini mondani, l'iniziato *sacerdote della macchina*. Col razionalismo, infine, la “fede nella tecnica” diventa quasi una religione materialistica: la tecnica è eterna e immortale come Dio Padre, redime l'umanità come il Figlio, la illumina come lo Spirito Santo. Il suo adoratore è il filisteo del progresso dell'epoca moderna da Lamettrie fino a Lenin.” O. Spengler, *L'Uomo e la Tecnica*, a cura di S. Zecchi, Guanda, 1982, pagg.84-86

In maniera non molto differente, Jünger sottolinea il medesimo passaggio, ricordandoci come “nel mondo del Lavoratore, il rito è sostituito da una sequenza tecnicamente esatta, allo stesso tempo amorale e non cavalleresca” E. Jünger, *Saggio sul Dolore*, in *Foglie e Pietre*, Adelphi, pag. 179

124J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 6

tipo Tradizionale che Spengler pare ignorare. Non è pertanto il pessimismo spengleriano rivolto all'inevitabilità del crollo del Mondo Moderno ad allarmare il futuro traduttore dell'*Untergang* quanto invero la gelida constatazione che lo storicista “mostra di non possedere, in fondo, i veri punti di riferimento, in funzione dei quali la realtà e la estensione effettiva di una tale decadenza potrebbero esser comprese fino in fondo”¹²⁵. Se le analogie tra *Il Tramonto dell'Occidente* e *Rivolta contro il Mondo Moderno* risultano essere innumerevoli, vero è parimenti che le tesi contenute nella prima opera si coagulano intorno ad una *Weltanschauung* intimamente vitalistica, la quale non giunge a una diagnosi organica della questione per apparire invece, agli occhi del pensatore della Tradizione, quanto un sintomo della sovra-umanità stessa del processo trattato, il quale non può venir sussunto a qualsivoglia impianto teoretico, quand'anche vitalistico o irrazionalistico.

Se Spengler si trovò nell'imbarazzo di inserire il degenerare delle Civiltà all'interno di un movimento più ampio, ciò accadde conformemente a quanto da Evola affermato in più luoghi della sua produzione: senza un giusto apparato metodologico metafisico l'interrogante, lungi dal comprendere il progresso-regresso degli eventi, non giunge che a intuire vagamente la portata sovra-reale del processo in questione a cui la sola ragione non può accedere, riducendo così la sua analisi al silenzio ed all'impotenza teoretica.

La morfologia degli eventi storici, chiamando in causa quelle forze superiori mai destinate da scientismi e specialismi, senza tuttavia possedere gli strumenti per pensarne a fondo l'essenza, non farebbe, in ultima istanza, che ridursi automaticamente al silenzio del più cieco scetticismo.

Là dove la storia venga convocata e mobilitata dal bisturi di scienze e filosofie moderne, ecco che essa si vendica chiudendosi in un silenzio siderale, infrangibile unicamente da un procedere pronto a indagare le cause della degenerazione di un sistema al di fuori del sistema stesso. Là dove le analisi non si spingono *altrove* rispetto all'ambito questionato, questo ultimo rivendica la propria cecità, alla stregua degli *Urphänomenen* materni goethiani, i quali *non vedono che ombre*.

125J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 7

Ebbene, l'*altrove* di Evola è il mondo della Tradizione.

Se *Il Tramonto dell'Occidente* giunge in ultimo a denunciare l'impossibilità di una storia che scavalchi i limiti che circoscrivono ogni singola *Kultur*, l'Autore di *Rivolta* ha di mira tutt'altro, ossia la previsione degli esiti catastrofici che l'incedere anti-tradizionale trascina con sé, prospettando – e a tratti, come vedremo, negando – la possibilità di una eroica reazione innanzi a quest'ordine di mutamenti¹²⁶. Questa analisi si fonda non già su un pluralismo di forme non passibili di sintesi superiore ma sul noto dualismo che Evola mutua da René Guènon, ossia quell'opposizione che vede da una lato Tradizione, normalità, trascendenza, sacralità e dall'altro Modernità, ateismo, materialismo, anormalità.

Il pluralismo relativista spengleriano non permette alcun superiore discernimento di senso, per giungere in vece ad un silenzio nichilistico, fatale esito già decriptabile nelle sue premesse – il che rende il lavoro del Nostro un semplice esempio di fallacia metodologica.

In luogo di *Kulturen* occorre pensare in termini di Civiltà Tradizionali: a ben vedere le *Colture* dell'*Untergang* – a cui Spengler nemmeno seppe pensare integralmente – non arrivano neppure ad avvicinarsi alle età dell'oro trattate in *Rivolta*. Tutte le caratteristiche proprie alla spengleriana fase ascensionale degli organismi culturali, ossia la bellezza guerriera della grandi civiltà, l'adesione inconscia e sentimentale all'*Heimat*, alle tradizioni e alle forze telluriche patristiche, l'incarnarsi dello spirito in una razzialità – sebbene intesa in senso non meramente biologico ma anzi tutto spirituale –; ebbene, tutti questi caratteri, lungi dall'essere tratti in qualche modo originari, legati alla fanciullezza delle civiltà, sono peculiarità di ciò che in *Rivolta* viene chiamato *ciclo eroico*, il quale rappresenta un già avvenuto distacco dall'origine. In tale fase, una polarizzazione è già accaduta, qualcosa di primigenio è già andato perduto: i guerrieri si trovano così nel tentativo di ricostruire i ponti verso la principialità, già interdetti da un primo distacco, attraverso l'azione a sfondo sacrale.

126 Nel suo studio sugli autori in questione, Giacomo Marramao sottolinea primariamente questo aspetto: “la profezia spengleriana del tramonto non è a sua volta che un prodotto della crisi, e appartiene in tutto e per tutto al mondo che intende criticare. Per Evola, viceversa, la cura esiste, ed ha un nome preciso: Tradizione.” G. Marramao, *L'Occidente dopo il Tramonto*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di G. de Turreis, Fondazione J. Evola, pag.138

Se lo sfondo della trascendenza conferisce significazione ad azioni di questa guisa, resta pur vero che in realtà pienamente integrate non si dà propriamente alcuno spazio restauratore, essendo tali dimensioni ancora prive di una distanza metafisica che garantisca la possibilità di un agire profano, non conforme.

Spieghiamoci meglio. In realtà di ordine autenticamente Tradizionale, non si dà un ambito sacro separato da uno spazio profano: in tale accezione una azione volta a restaurare la trascendenza è pura fantasia, il principio essendo retrostante lo stesso agire. In domini di questa sorta non si danno nemmeno re-ligioni, essendo queste, sin dall'etimo, tentativi di riparare una unità ormai perduta, – alla stregua, a titolo esemplificativo, del detto alchemico *solve et coagula* o del motto islamico *riunire ciò che è sparso* – nulla essendovi ancora di perduto in senso stretto.

Il sacro fa capolino dopo che il principio ha già preso congedo dall'elementare.

Ogni riforma presuppone un difforme che, invero, compare solo in seguito ad una prima rottura di quella pace edenica propria all'ambito della Tradizione. Spengler non avrebbe fatto altro che confondere i due termini, rendendo il secondo – per nulla originario e affatto derivato – immaginaria causa del primo.

Ecco, a tal proposito, quanto scrive Evola: “Un simile mondo nel corso della storia sempre si è presentato come il risultato di una prima discesa – se ci si permette una analogia fisica, diremmo: di una prima caduta di potenziale. E' il ciclo della *civiltà dei guerrieri*, la tradizionale età del bronzo, che sorge a vita là dove i contatti con una realtà veramente trascendente sono già interrotti e cessano di essere la forza creatrice civilizzatrice (...), dove una prevaricazione *umanistica* si è già verificata”¹²⁷. In somma anche l'analogia tra *Kultur* e Civiltà Tradizionale necessita di numerose riserve, mostrando ancora una volta l'incapacità spengleriana anche solo nel concepire il primo dei termini della celebre dicotomia *Kultur\Zivilisation*.

127J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 7. Possiamo trovare questo carattere derivato e per nulla originario di eroismi e titanismi nelle pagine di *Rivolta*, ad esempio laddove, a proposito dell'età eroica descritta da Esiodo, viene formulata la seguente tesi: “nel rivolgimento titanico si ha dunque la degenerazione in senso materialistico, violento e quasi individualistico di un tentativo di restaurazione virile (...). Si tratta dunque di un tipo di civiltà nel quale si manifesta il tentativo di restaurare la tradizione delle origini sulla base del principio guerriero e della qualificazione guerriera”. J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, pagg. 264-267

Il cardine della polemica, ribadiamolo, è riscontrabile proprio in queste righe. Qui emergono quei motivi che segnano l'incompatibilità delle ricerche evoliane e spengleriane: il risultato dell'obliterazione di ogni discriminante superiore alle singole civiltà non conduce ad altro se non a un cieco scetticismo relativista che non consente catalogazioni e discernimenti in senso superiore e Metafisico delle singole civiltà. Il pluralismo relativista, esito finale della morfologia comparata delle culture, non fa che condannare al silenzio se medesimo: in mancanza di punti di vista *superstorici* e *metastorici*, ascrivendo una progressione o regressione unicamente alle singole civiltà, astratte e svincolate da un divenire statico superiore che le abbraccia e dirige – secondo il celebre rapporto, riscontrantesi peraltro nella *Metafisica* di Aristotele e rappresentato a livello simbolico-analogico dalle raffigurazioni del mozzo della ruota e del centro dello *swastika* –, si giunge ad una scepsi senza uscita la quale può venire sorpassata in men che non si dica da qualsivoglia altra teorizzazione, assolutamente *equivalente*, dal punto di vista qui considerato.

Ora l'intento di Evola, come sappiamo, è ben differente: se con Spengler egli è pronto ad ammettere che le eventualità del divenire delle Nazioni non sono guidate da quelle forme che il sapere teoretico ha eretto di contro alla sapienza Tradizionale, gli esiti finali di quest'ultimo devono tuttavia spingere i ricercatori a nuovi lidi. Le conclusioni di Spengler, nell'ambito di una ricerca che voglia indagare integralmente le cause dell'entrata in crisi del Mondo Moderno, lungi dal rappresentare punti d'arrivo debbono esser utilizzate alla guisa di strumenti propedeutici, semplici tappe per giungere ad una più autentica comprensione della storia occidentale. Percezione negata a chiunque voglia indagarne il disfacimento a partire dagli stessi strumenti del suo declinare.

Ciò perché, e questa è l'intuizione evoliana che segna la sua distanza dalle vedute di Spengler, la molteplicità delle *culture* organiche cela un dualismo di fondo, disvelabile solo da un procedere del tipo già citato: appunto la scansione dei suddetti organismi, nient'affatto plurali e irriducibili a schema superiore, in Tradizionali e anti-Tradizionali, ossia, “normali” e Moderni; e questo a partire

dall'individuazione dei sempiterni archetipi del corso degli eventi¹²⁸.

Questo è il contenuto latente della storia che tutta una serie di circostanze celarono al Nostro, tra le quali, appunto, l'ignoranza pressoché totale circa i pensatori della Tradizione: “lo Spengler non ha capito che, di là dal pluralismo delle Civiltà e delle loro fasi di sviluppo, regna un *dualismo di forme di civiltà*. Egli ha sfiorato, sì, questo concetto, quando ha opposto le *civiltà aurorali* alle *civiltà crepuscolari* e la *civiltà* alla *civilizzazione*”¹²⁹, ma non è riuscito a pensarne né l'essenza né il trapasso, interpretando le prime quali libere espressioni della nietzschiana *Wille zur Macht* – come vedremo a breve – in luogo d'intenderne la portata trascendente, metafisica e Tradizionale.

Le tesi di Spengler possono, pertanto, essere usate in quanto strumenti finalizzati ad un primo distacco dall'immagine moderna della storicità. Tuttavia, in seguito, essi debbono essere abbandonati, in vista di un conseguimento qualitativamente superiore.

128 Nel già citato studio, Giacomo Marramao sottolinea parimenti che “interpretare il moderno significa coglierne la patogenesi. Bisogna risalire – ecco il passaggio decisivo – il corso del fiume sino a giungere alla sorgente, alla scaturigine della malattia moderna che irretisce lo spirito dell'Occidente. Giacché è l'Origine, per Evola, non la Fine, come per Nietzsche, a recare in sé la chiave dell'enigma (...). Per Evola, l'interrogazione sull'origine, sull'eccezionalità del Moderno, non può essere in nessun caso declinata nei termini della contingenza, ma deve essere posta in un altro senso: nel senso della necessità di individuare gli archetipi spirituali della civiltà.”G. Marramao, *L'Occidente dopo il Tramonto*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, pagg. 132-134

129J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 6.

2.2 Contro le mitologie della Ragione e degli Istinti

Non in ultimo emerge, negli articoli da noi considerati, la denuncia della permanenza delle categorie peculiari alla cosiddetta *Lebensphilosophie* negli scritti spengleriani, una delle ragioni che spinsero Evola a giudicare come fuorviante il procedere analitico dell'Autore. Trattasi di quell'irrazionalismo tedesco da *Blut und Boden* che fa da sfondo ai relativismi del tempo e che, come ben sostenne la già citata Michela Nacci¹³⁰, negli anni '30 si legò in maniera sempre più inscindibile alla diffusione italiana ed europea dello spenglerismo. Tuttavia le osservazioni evoliane, provenienti da un *humus* culturale affatto lungi da quello retrostante la ricezione ordinaria, ci permettono di inquadrare *il caso Spengler* da una angolatura assai inedita: se negli autori da noi precedentemente considerati vigeva una attitudine la quale rigettava quest'ordine di pensieri in nome di un deprecabile monismo degli istinti più bassi e ciechi dell'uomo, volto a scalzare il primato della ragione speculativa – opposizioni sovente celanti ben altri intenti – nel caso del pensatore interrogato in questa sede, la situazione è di natura opposta.

Non essendo particolarmente ossessionato dalla fobia di un monismo in cui incappare o da cui dover necessariamente rifuggire, Evola riuscì a focalizzare la sua attenzione sulla *tipologia* del riduzionismo in questione che egli poté annoverare, accanto ad impianti teoretici quali freudismo e psicanalisi, tra quei sistemi i quali, nell'incapacità congenita di rilevare una influenza sopraggiungente dall'alto, impossibilitati nel comprendere la apertura alla trascendenza quale ragion d'essere degli enti, ne cercarono la genesi nelle zone infere e pre-reali, in preda a quello che risulta essere un funesto ottenebramento gnoseologico.

In questo senso l'irrazionalismo spengleriano non si presenta come eccezionale, mostrandosi in vece come mera scelta opzionale avente genesi nella frattura spalancata da una perdita già accaduta: là dove i sentieri che legano il manifesto alla trascendenza sono irrimediabilmente interrotti, l'Umanità s'affanna a cercare una giustificazione mundana la quale non fa invero che rilevarne l'intrinseca

¹³⁰Si veda M. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli trenta*, Bollati Boringhieri, 1989, specialmente le pagg. 116-128

parzialità; lacuna ineliminabile e congenita derivante necessariamente da tale chiusura, in base alla quale le soluzioni inedite, ben lungi dal fondare una Verità, non fanno che co-annunciare la fallacia del loro stesso procedere metodologico – dove il *topos* di una Verità, intesa in senso superiore, risulta obliterato alla comprensione dell'umanità, sorge la schizofrenia del sensazionale e dell'inedito: entrambi impacciati tentativi di restituire al mondo una nuova significazione, dopo la rottura del patto simbolico stipulato tra l'uomo e il *suo* cosmo. Goffi tentativi volti a colmare un vuoto abissale il quale, a sua volta, permane velato annunciando solo la sua imprescindibilità nell'ambito delle Modernità.

A detta di Evola, il procedere del Nostro, malgrado le sue brillanti intuizioni – le quali, infine, giungono a irretirsi in un nefasto circuito sistematico concluso in se stesso – permarrebbe “in fondo, in una concezione laica che risente fortemente di vedute puramente moderne, quali son quelle della filosofia della vita, dell'attivismo faustiano, del selezionismo aristocratico alla nietzschiana”¹³¹; in vece che considerare le proprie intuizioni superiori come incentivi a ricercare la genesi e la ragion d'essere dell'Ente nella sua totalità in seno a quei centri propulsori che il Mondo della Tradizione ben conobbe, “a base di tutta la sua trattazione sta una filosofia irrazionalistica della vita, che è evidente prodotto, o sottoprodotto, dell'ultima civiltà europea e che è l'ultima fra quelle che possono farci capire lo spirito di altre civiltà, o di altre fasi di una civiltà”¹³².

Come già accennavamo, tornano nelle pagine evoliane tutte quelle critiche già mosse all'opera dello storicista; tuttavia, una più attenta riflessione può mostrare quanto ora la motivazione che le muove sia radicalmente differente, decisamente inaudita nel panorama filosofico del tempo che scagliò i suoi anatemi verso la ricezione del Nostro.

Già in diverse occasioni antecedenti gli scritti su Spengler, l'autore ebbe a pronunziarsi a proposito dell'Irrazionalismo, quella tendenza intellettuale – e curiosamente anti-intellettuale – che, lungi dal cercare la ragione di ciò che

131J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 6

132J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 13

concerne l'Uomo e il suo ambiente circostante a partire dalla sua razionalità e dai suoi prodotti, ne indaga la genesi a partire dal pre-razionale, ossia, in ultimo, come già suggerì Lorenzo Giusso, da un Istinto enfatizzato ed eletto a nuova principialità, scalzante il millenario primato di un Intelletto ora depauperato e ridotto a grandezza tardiva e derivata.

Specifichiamo meglio la novità della proposta di questi articoli ed in genere della produzione dell'autore qui considerato. Orbene, secondo Evola, razionalismo e irrazionalismo-vitalismo sono punti di vista metafisicamente assai equivalenti in quanto scelte scandite da una polarizzazione che avviene là dove cessa, per così dire, la pienezza trascendente delle origini, di cui gli altri presunti monismi non sono che falsificanti rappresentazioni chimeriche; laddove, per dirla nei termini propri all'autore in questione e al suo Maestro Guénon, il centro trascendente, che pur continua ad esercitare il suo influsso sugli enti mondani – questi ultimi non potendo sussistere che in virtù di questa formazione, sia essa comprensibile od occulta – cessa di operare questa influenza in maniera tangibile, per giungere piuttosto ad una fase sotterranea, intelleggibile¹³³, hanno la scaturigine tentativi di restaurazione di tale sorta. Dove questo centro cessa d'esser immediatamente agibile tramite le due vie maestre di realizzazione, ossia Azione e Contemplazione, inizia il Mondo Moderno con le sue dicotomie, le sue *theologiae positivae et negativae*, ora per sempre disgiunte. Circa l'inevitabilità di questo processo – derivante, secondo il pensiero della Tradizione, dal carattere intimamente regressivo di ogni progresso in quanto movimento centrifugo comportante inevitabilmente un allontanamento dalla dimensione principiale, necessità della quale il riconoscimento elimina ogni possibilità di pessimismo – tratteremo più avanti.

Ciò che preme sottolineare in questa sede è che, a detta di Evola, l'anti-razionalismo spengleriano può essere ritenuto accettabile solo laddove non si cerchi una soluzione alle sue aporie nel suo opposto dialettico, l'istinto, solo dove questo ultimo non venga deputato a far da nuovo *axis mundi*. Tale obiezione, non

¹³³Per orientamenti in questo tipo di pensieri, si vedano F. Ossendowski, *Bestie, Uomini, Dei, Il Mistero del Re del Mondo*, ed. Mediterranee, introduzione di J. Evola, Roma, 2000 e R. Guénon, *Il Re del Mondo*, Adelphi, 1985

ostante si avvicini molto a quella del già citato Lorenzo Giusso, si presenta come essenzialmente inedita in quanto non già diretta al presunto monismo spengleriano in quanto tale ma all'oscurantismo sfociante di necessità da una tale predilezione dialettica – anzi, potremmo aggiungere, da *ogni* siffatta predilezione. Spieghiamoci meglio: se la distruzione della ragione come faro dell'umanità può rappresentare un passo verso una maggior consapevolezza della fallacia di quegli strumenti che la Modernità ha eletto come tabelle di marcia, non è tuttavia con la scelta dell'istinto inteso quale nuovo termine di scansione dell'esistente che l'Umanità decadente delle *Abendlandes* può redimersi.

Lungi da dogmatismi ed irrazionalismi – sempre custodenti in sé tanto una parzialità congenita quanto l'intrinseca eventualità di un rivolgimento dialettico nel proprio opposto – solo una *rivoluzione* intesa nel suo senso integrale, ossia come *distruzione e restaurazione*, può permettere all'Umanità stessa di riscriversi all'interno degli archetipi del cosmo, ritrovando in essi – e solo in essi – la propria localizzazione, come i monaci che passeggiavano, riproducendo i linguaggi occulti delle stelle, dei fiori e delle danze originarie, in quei chiostrini medioevali le cui pietre erano ancora in grado di cantar loro la Verità, secondo quanto scriveva Elémire Zolla¹³⁴, altro fondamentale pensatore della Tradizione.

Non diverso punto di vista si riscontra nelle pagine dedicate a tale argomento in *Cavalcare la Tigre*, prontuario per chi debba rimanere all'interno del Mondo Moderno cercando tuttavia delle linee di fuga ad esso e sopra tutto *in esso*, delle testimonianze del permanere, inevitabile, di strutture di tipo Tradizionale – permanenza sempiterna, seppur agente, nella già citata “età oscura”, in maniera non immediatamente intellegibile.

Il nuovo irrazionalismo, che si manifesta tanto nel turistico “ritorno alla natura”

¹³⁴Nelle suggestive pagine dedicate alle danze terapeutiche, leggiamo: “ chiostrini, inni, danze tradizionali fornivano dunque versioni distinte di un unico seguito di archetipi, erano diversi modi di fare una visita agli archetipi del cosmo e perciò diversi aspetti d'un unico rito di guarigione. Si guarisce dallo squilibrio, di qualsiasi genere, riacclimatandosi a tutti gli archetipi di cui la vita è intessuta, perciò alle singole figure della danza, ai singoli capitelli, ai singoli timbri-ritmi. Tutto, scultura, architettura, musica, mirava ad un solo fine: che l'uomo si armonizzasse con il cosmo (...). A che vi serve una filosofia se non la potete scolpire, danzare e cantare? A che vi serve scolpire, cantare, danzare, se così facendo non imparate a conoscere gli archetipi del reale?” E. Zolla, *Postfazione* a M. Schneider, *Pietre che Cantano*, SE, 2005, pag. 112

quanto nelle “seconde religiosità” e nei nuovi mercantilistici esotismi, trascina con sé i suoi vecchi paradossi: “Ogni *ritorno alla natura* (formula che, generalizzando, può anche includere ogni protesta in nome dei diritti dell'istinto, dell'inconscio, della carne, della vita inibita dall'intelletto e via dicendo) è un fenomeno regressivo. L'uomo che divenga *naturale* in tale senso, in realtà si snatura”¹³⁵. Dove la realtà, lungi dall'essere *agita* ed incarnata, venga *conseguita* in modo bipolare e dicotomizzato, non si dà reale fuga o ascesi; ciò in quanto la scelta di una qualsivoglia polarizzazione trascina con sé il suo essere paradossale: l'enfasi di uno dei termini posti in essere da tale lacerazione chiama inevitabilmente in causa il suo opposto. Nel presente caso, potremmo declinare così quest'ordine di riflessioni: l'uomo che cerca le sue radici nell'irrazionale istintualità, nell'artefatto narrativo del *bon sauvage*, finzione costruita a posteriori e null'affatto originaria, è lo stesso che ha già vissuto il distacco da questa sfera e che ora, in preda a una ricerca convulsa di senso nel mondo che succede alla morte del Dio, confida che tale centro venga riattivato a piacimento tramite l'esaltazione degli istinti – istinti non sussistenti prima del subentrare della ragione, come oggi ribadisce l'ingenuità scienziata, ma creati *ad hoc* da una ragione già accaduta, già affermata. Ipotetico riempimento di un vacuo, in fin dei conti, accomunante la *Lebensphilosophie*, come vedremo, alle *seconde religiosità* spengleriane.

Un cammino che si muova in direzione contraria, reintegrativa e *rivoluzionaria* – nel senso già esposto e *solo* in quest'accezione – rende necessario l'abbandono di quei dualismi, paradigmi congeniti dell'Occidente moderno, per rivolgersi, in vece che a polarità, sempre in qualche modo derivanti da un gesto di profanazione intellettualoide, a strutture di ordine superiore: “dopo che ogni sovrastruttura è stata respinta o distrutta, e che per sola base si ha il proprio essere, il senso ultimo nell'esistere nel vivere può scaturire unicamente da una *relazione diretta e assoluta fra questo essere* (fra ciò che si è determinatamente) *e la trascendenza* (della trascendenza in sé)”¹³⁶. Ancora una volta: la diffusione di una sfiducia radicale nei confronti della ragione, intesa qui come polarità scandita a partire

135J. Evola, *Cavalcare la Tigre*, ed. Mediterranee, 2006, pag. 110

136Ivi, pag. 64

dall'abbandono volontario della trascendenza, non può che rallegrare pensatori alla guisa del Barone. Ma una diagnosi e una rivolta che vogliano dirsi integrali non possono affatto rifugiarsi nell'altra polarità che la Modernità ha degnificato come ipotetica fonte di significazione. E così, se l'eleggere la Ragione come principio di individuazione genera immediatamente la rappresaglia di scetticismi e relativismi, entrambi riposanti nell'affermazione che l'astratto principio qui eletto a dogma universale si risolve invero in grandezza derivata e non più primigenia, il problema non può venir disciolto neppure da una soluzione la quale abbia propensione per l'istinto quale principio e causa ultima, in quanto trattasi unicamente di un ritorno immaginario a un *inizio già paradossalmente iniziato*, creato a posteriori da un'umanità già emancipatasi da esso.

Entrambe le opzioni in ultima istanza non fanno che rivelare la parzialità e la cecità di quanto si svincola dall'unità e dalla pienezza, caratteri riscontrabili unicamente in una proposta che voglia dirsi legata al mondo della Tradizione.

In questo senso è possibile intendere il rifiuto evoliano dell'irrazionalismo e del vitalismo di Spengler, ora non più rigettati in quanto “monistici” o, secondo una formula discriminatoria ancora peggiore, “prussiani”, ma in quanto già frutto di un pensiero il quale, nato dalla recessione dei legami con realtà di tipo Tradizionale – in nome di valori astratti quali una libertà relativa all'individuo spogliato di ogni dignità trascendente e una umanità dai criteri sempre più estesi e vacui, esclusive peculiarità dell'infezione moderna – si trova ora innanzi ad un *impasse* sorto dai suoi stessi presupposti égalitari e livellanti.

Esiliato da quegli ambiti che mantenevano aperti i legami con la Tradizione, con la Metafisica¹³⁷, il Mondo Moderno si trova costretto a vagare tra molteplici *tradizioni e metafisiche*, di cui i pallidi tentativi di emulare la pienezza della prima mostrano solo quanto possa dirsi assoluto e fondamentale il vuoto da essa lasciato. Tale il contraccolpo di quella già citata “emancipazione”.

L'Occidente si trova, nella conclusione della sua inedita parabola planetaria,

137Metafisica, è bene specificarlo, intesa qui non come sinonimo di programma filosofico secondo la accezione che tanto va di moda tra i Moderni ma nel suo senso reale e Tradizionale, ossia come “Conoscenza Sintetica totale, la cui realizzazione integrale implica la Pienezza dell'Essere, cioè l'identità suprema con il Principio Divino nell'Uomo Universale”. R. Guénon, *L'Archeometra*, Atanòr, 1986, pag. 73

consegnato ad un nichilismo che esso stesso ha preferito all'eterna validità dei principi di ordine Tradizionale; nichilismo i cui ultimi germogli sono riscontrabili nelle stesse proposte metafisiche, con la “m” minuscola, che si rincorrono e sorpassano da più di duemila anni, le cui profane pretese di absolutezza si rivelano, a detta di pensatori del calibro di Guénon ed Evola, quali parodie di quelle Universalità ed Integrità peculiari ai principi della Tradizione, e ad essi soltanto.

Questa, molto brevemente, la collocazione delle tesi spengleriane all'interno della tipologia di pensiero qui trattata.

2.3 Spengler quale ottimo diagnosta della *Zivilisation*

Dopo aver indicato le lacune segnalate da Evola come caratterizzanti la produzione spengleriana, volgiamoci ora ad un altro frangente della sua produzione. Le critiche segnalate non impedirono al Barone di cogliere la portata intera dell'*Untergang*: se la mancanza di un solido impianto Tradizionale portò Spengler a fraintendimenti ed imprecisioni, è bene non dimenticare che lo stesso Evola fu pronto a riconoscere in lui un ottimo diagnosta della fase discendente delle ciclicità storiche, in particolare di quella euro-occidentale. Nel già citato articolo del 1936, possiamo infatti notare quanto gli elogi verso Spengler vengano a più riprese ribaditi. Segnalazioni che incontrano il loro contrappunto nella *Prefazione* alla prima edizione del *Tramonto*, nella quale possiamo leggere: “la parte critica e distruttrice, sviluppata su questa base dallo Spengler, raccolga essa, o no, motivi già noti, sia essa più o meno originale è di indubbio valore, dimostra un radicalismo pieno di coraggio, conduce di fronte non a opinioni, ma a fatti; fatti che solo chi voglia mentire a se stesso o agli altri può disconoscere o travisare mediante trans-valutazioni sovvertrici. E' inutile ricordare, qui, la descrizione spengleriana della civiltà crepuscolare, civiltà delle masse, civiltà antiqualitativa, inorganica, urbanistica, livellatrice, intimamente anarchica, demagogica, antitradizionale”¹³⁸.

Se, insomma, a detta di Evola, il Nostro si trovò in un notevole imbarazzo nel descrivere gli impianti delle giovinezze delle *Kulturen*, incomprensibili laddove non si opti, come già ampiamente dimostrato, per uno sguardo di tipo Tradizionale, non di meno egli seppe riconoscere le linee disgregatrici del suo tempo e deplorarne i nefasti germogli quali democrazie, socialismi, capitalismi e via dicendo, ambiti che nemmeno la critica serrata di Evola risparmiò. In diversi luoghi della produzione del Barone, di fatto molte sono le tematiche che ricalcano quelle spengleriane e in più punti persino la terminologia adoperata da Evola risulta mutuata proprio dalle pagine di Spengler.

A titolo esemplificativo analizzeremo ora alcuni di questi motivi – per mostrare

138J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 8

anzi tutto quanto il pensiero della crisi traspaia nelle opere di ambedue gli autori, in parte nella stessa misura, secondo gli intenti del presente lavoro di tesi – e, in secondo luogo, per rilevare una parte delle ragioni che valsero ad Evola il nomignolo di “Spengler italiano”.

A livello, per così dire, macroscopico, una certa influenza del Nostro per quanto concerne il metodo di indagine è palese, sopra tutto all'interno del già citato *Rivolta contro il Mondo Moderno*: non ostante Evola sia piuttosto spietato nel giudizio sulla morfologia comparata spengleriana, in più punti della sua opera più nota l'utilizzo di un linguaggio morfologico è sensibile. La ricerca contenuta nella prima parte del suddetto lavoro si risolve in un esercizio di morfologia comparata a tutti gli effetti, come risulta dalle stesse parole dell'autore, nel breve prologo alla sezione diagnostica della ricerca¹³⁹. La morfologia viene qui presentata come chiave di accesso al riconoscimento dell'importanza della Tradizione nel divenire storico. Essa funge, potremmo dire, da *ponte* per chi, permanendo di necessità nell'orizzonte culturale del Mondo Moderno, voglia in qualche modo indagarne i limiti. Il metodo goethiano, a detta di Evola, pur rimanendo ancorato ai presupposti dell'Occidente crepuscolare, si troverebbe nella singolare condizione di varco verso una più autentica disposizione innanzi ai ricorsi delle Nazioni.

Ma l'analogia non investe esclusivamente il *modus operandi* di entrambi i pensatori in quanto una certa parentela concerne parimenti il livello contenutistico: in *Cavalcare la Tigre*, ad esempio, il Barone usa i risultati delle analisi spengleriane circa la definizione e delimitazione delle cosiddette *seconde religiosità* per esplicare al meglio l'espansione di neo-spiritualismi e altre religiosità dilaganti, nell'ateo e despiritualizzato mondo moderno.

Tale movimento, proprio alla tarda fase delle *civilizzazioni* e sinonimo della perdita di creatività da parte delle civiltà al crepuscolo in mano al dominio inorganico dei cesarismi, comprende secondo Spengler “la mistificazione occultistica e teosofistica, la *Christian Science* americana, l'ipocrita buddhismo da salotto, lo spiritualismo divenuto un mestiere praticato (...). E' dappertutto un puro giuocare con miti nei quali non si crede più e il semplice piacere per dei culti

¹³⁹Si veda J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, pag. 217

coi quali si vorrebbe riempire un vuoto interiore”¹⁴⁰. Questo tipo di religiosità, che fa la sua comparsa “in tutte le civiltà quando, giunte che siano alla loro conclusione, stanno per passare lentamente nello stadio storico per il quale il trascorrere del tempo non ha più alcun significato”¹⁴¹, risulta sintomatologia rivelatrice di quella mancanza abissale diagnosticata dal pensatore della Tradizione, lacuna caratterizzante la suddetta età avanzata delle ciclicità delle *Zivilisationen*. Paralizzate dall'impotenza del creare, queste ultime attingono dal passato elementi che *solo ora* si presentano in quanto fruibili da parte di popoli che s'illudono, tramite tali recuperi, di riempire una mancanza radicale affatto incolmabile, essendo costitutiva di quello scisma che portò il Mondo Moderno a sorgere in quanto tale, ossia scagliato inevitabilmente di contro a quello Tradizionale e “normale”.

Ciò che interessa in questa sede è il fatto che se Evola giudicò il metodo spengleriano assolutamente inadeguato alla comprensione di realtà di quest'ultimo tipo nel corso della sua produzione multiforme, in più occasioni utilizzò i risultati delle ricerche del Nostro, stemperando la ferocia delle sue critiche.

Difatti, nel frammento della sua opera da noi messo a fuoco, dopo aver indicato l'analisi del *Tramonto* in quanto brillante diagnosi del diffondersi delle seconde religiosità, pare che i toni a proposito delle ricerche spengleriane si smorzino e il Nostro venga in qualche misura accostato alle ricerche dell'autore di *Cavalcare la Tigre*. Possiamo leggere infatti nello stesso capitolo in cui si illustra il diffondersi di religiosità da salotto quale riconferma di una morte spirituale già accaduta, parole che sembrano ridimensionare parzialmente la portata dell'*Untergang*: “nella sua opera principale, questo autore ha esposto idee che, seppure presso a gravi confusioni e a divagazioni personali d'ogni genere, ripetono in parte la concezione Tradizionale della storia, quando egli ha parlato di un processo che nei vari cicli di civiltà conduce dalle forme organiche di vita delle origini, nelle quali predominano la qualità, la spiritualità, la Tradizione vivente e la razza alle forme tarde e disanimate cittadine ove invece predominano l'intelletto astratto,

140. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 1108

141 *Ivi*, pag. 1109

l'economia e la finanza, il praticismo e il mondo delle masse con lo sfondo di una grandezza puramente materiale. Con l'apparire di tali forme una civiltà si avvia verso la sua fine”¹⁴².

Le distanze tra i due *pensatori della crisi* paiono ridursi laddove non si tratti più di individuare i tratti cardinali delle civiltà, al fine di costruire l'immagine macrocosmica di una universale degenerescenza anti-tradizionale, chiaro intento evoliano, ma di osservare il decadere di quei tratti primigeni nel dominio delle cosmopoli, dove i popoli si accalcano fatalmente per estinguersi nella tarda età delle *culture*.

Il frammento appena citato non è l'unica occasione in cui le ricerche del Nostro giovano alla lettura evoliana del decadere dei costumi proprio al Mondo Moderno. Nelle pagine di *Rivolta* questa eredità si palesa ulteriormente: nella tale opera, di fatto, non incontriamo mai il nome del Rivoluzionario Conservatore se non in una piccola ma significativa nota, relativa alla sezione nella quale l'incedere morfologico del Nostro è chiamato in causa quale termine di paragone per quanto concerne l'immagine odierna del lavoro, inteso quale Azione democratizzata non più dominio di una casta di guerrieri ma esercitata dallo schiavo, dal *paria* – entità corrispondente morfologicamente e analogicamente a quel *Terzo Stato* che ora può ribellarsi contro le caste superiori impugnando il suo diritto al lavoro, garanzia di una nuova dignità, ultima valuta corrente accomunante comunismo sovietico e capitalismo d'oltreoceano.

Queste propriamente le parole di Evola: “mentre all'epoca dei guerrieri erano propri ancora l'ideale dell'eroismo, della vittoria e della signoria e l'etica aristocratica dell'onore (...), all'avvento dei servi fa riscontro l'innalzamento a religione del principio dello schiavo: il lavoro. E l'odio dello schiavo va a proclamare sadisticamente: *chi non lavora non mangia*, e la sua idiozia, glorificando se stessa, forma incensi sacrali con l'esalazioni del sudore umano: *il lavoro innalza l'uomo, la religione del lavoro, il lavoro quale dovere sociale ed etico, l'umanesimo del lavoro*”¹⁴³.

La trasmutazione dell'Azione in lavoro e al contempo il trapasso del lavoratore

142J. Evola, *Cavalcare la Tigre*, ed. Mediterranee, 2006, pagg. 177-178

143J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, pag. 372-373

professionista in inorganica *forza-lavoro*, della corporazione in sindacato, trasformazione che accade in sinergia al signoreggiare del Terzo Stato, viene parimenti ribadita da Spengler nella sezione appunto citata del *Tramonto*, laddove quest'ultimo scrive: “attraverso una meccanicizzazione dell'immagine organica dell'azione, nasce *il lavoro nel senso attuale del termine quale forma da civilizzazione dell'agire faustiano (...)*, il *diritto al lavoro* che sta alla base del socialismo di Stato di Fichte, già sentito come prussiano, e oggi divenuto europeo, diritto che negli ultimi terribili stadi di tale processo culminerà nel dovere del lavoro”¹⁴⁴. Risulta difficile giudicare inattuali queste considerazioni.

La democratizzazione dell'agire e del fare effettuale, termini che nelle civiltà “normali” e aurorali rimangono dominio esclusivo di quei pochi che conoscono la misura nella quale tale movimento sia legittimo ossia insufflato dall'alto, conduce l'Azione, originariamente intesa come realizzazione attiva della trascendenza – non dimentichiamoci il detto islamico, secondo il quale “il Paradiso è all'ombra delle nostre spade” – ad alcunché di assai differente. La smania faustiana e moderna d'azione conduce ai movimenti disordinati e schizoidi esercitati dalle masse organicamente decedute, le quali tornano al primitivismo di un agitarsi convulso tanto tra le turbine delle industrie, quanto nelle vie delle metropoli o nelle palestre ricreative.

Tale il destino dell'agire laddove depauperato dalla forza trascendente che lo regge e legittima. In luogo d'esser dominio di una casta di guerrieri viene ceduto alle figure moderne del soldato configurantesi come nuovo *operaio della distruzione* e dell'operaio marxista, formatosi con una disciplina marziale: entità divenute interamente interscambiabili a partire dalla Prima Guerra Mondiale, la quale ha palesato totalmente un movimento già in cammino verso il suo pieno dispiegarsi, come ci ricorda Ernst Jünger¹⁴⁵, ossia la tirannia del lavoro su forme

144O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 546

145Si veda, a tal proposito, E. Jünger, *La Mobilitazione Totale*, in *Foglie e Pietre*, Adelphi, 1997, nonché, naturalmente, E. Jünger, *Il Lavoratore, Forma e Dominio*, Guanda, 1999. Non differente ordine di pensieri emerge parimenti in *Anni Decisivi*: “Soltanto il lavoratore riceve appoggi, assistenza, garanzie. *Non basta: egli viene santificato, innalzato a idolo dell'epoca*. L'universo ruota attorno a lui. Egli è il centro dell'economia e il beniamino della politica. La maggioranza della Nazione deve servirlo.”O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 111

politiche e belliche. Mutamento su scala globale non molto lontano da quello tematizzato nelle pagine appena considerate.

Nel Mondo Moderno, il lavoro, quale grandezza inorganica – esattamente quanto il concetto di *massa*, è bene non dimenticarlo – si presenta come un fuoco che fluidifica gli ultimi estremi apparentemente opposti nella attuale realtà dissolta dalla mondializzazione, ossia i confini sussistenti tra guerra e pace, che nella nuova formulazione planetaria esistono e sussistono solo in virtù del loro essere direttamente funzionali al lavoro.

Questo il nuovo volto della terra. Questo il *mondo mutato* dalla *mobilizzazione totale* che Jünger tematizzò nella sua celebre mostra fotografica negli anni '50¹⁴⁶.

Il decadere spirituale di una guerra che non si prospetta più come “Guerra Santa”, secondo la nota terminologia evol-guénoniana, per divenire mera propaggine del processo lavorativo, risulta una ottima esemplificazione per comprendere la portata intercontinentale della *mobilizzazione totale* delle forze lavorative – ma anche spirituali – situazione oggi normalizzata, la cui glorificazione accomuna le due superpotenze che si fronteggiavano ai tempi di Evola, dopo la fine degli anni '80 alleatesi per una comune e pattuita scalata globale.

Potremmo sunteggiare quanto sottolineato da Evola e Spengler con le parole di Martin Heidegger, il quale riassumeva il capolavoro *Der Arbeiter* di Jünger con queste parole: “La forma del Lavoratore è la fonte originante e conferente il Senso”¹⁴⁷, tanto degli individui quanto degli ambienti¹⁴⁸, nuova principialità che sconvolge il rapporto dell'uomo con se stesso e con il suo *Umwelt*.

L'enfatizzare e il centralizzare la funzione del lavoratore in quanto mera forza-lavoro salariale si manifesta come un tratto proprio di quelle democratizzazioni e

146Si veda E. Jünger, E. Schultz, *Il Mondo Mutato. Un Sillabario per Immagini del Nostro Tempo*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano, 2007

147E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la Linea*, Adelphi, 1989, specialmente le pagg. 113-141

148Notiamo quanto l'ordine di riflessioni qui esposto abbia rappresentato uno dei *Leitmotiven* del pensiero questionante la Modernità. E' bene non dimenticare la prossimità dell'argomento trattato con ciò che Heidegger chiama *Ge-stell* – ossia un collettivo ed inedito stagliarsi dell'Ente nella sua totalità – che noi intendiamo alla stregua di *mobilizzazione totale*, principio che fluidifica e riordina il reale in base alla sua fruibilità tecnica, nonché la misura in cui tale principio rappresenti nel celebre saggio heideggeriano l'origine dei pericoli destinali della tecnica moderna, ossia il progressivo strumentalizzarsi dell'uomo e la crescente disumanizzazione del suo ambiente circostante. Si veda M. Heidegger, *La Questione della Tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, 1976

socializzazioni, funesti aspetti che segnano la fase terminale delle civiltà, tanto per Spengler quanto per Evola.

E proprio questa attitudine crepuscolare comune – non di certo nichilista o pessimista, laddove intesa in senso spengleriano – è uno dei caratteri che ci permettono di riconsiderare criticamente le distanze prese da Evola nei confronti dello storicista, indagandone il tratto d'unione.

Se questo pensiero può dar luogo a innumerevoli fraintendimenti, la considerazione dell'intero panorama della Tradizione può condurre ad un chiarimento della questione. In tale costellazione di senso, che la consapevolezza di un intellettuale del calibro di Spengler risulti di gran lunga più apprezzabile rispetto agli ottimismo del Progresso, dello Spirito e della Storia, risulta ben chiaro da molti degli autori in questione i quali, interdicendo *comunque e in ogni caso* ad ambienti “profani” una piena e profonda comprensione della crisi dilagante in ogni dove nell'Occidente approssimatosi al trapasso, tuttavia furon pronti a dichiarare una certa soddisfazione nel constatare che proprio negli stessi ambienti sospinti alla crisi una sensibilità differente si facesse strada – per dirla con Hölderlin, *dove è il pericolo germoglia anche la possibilità di salvezza* – disponendo studiosi di certo legati ad un accademismo profano ad una comprensione d'ordine superiore, seppure grossolana e confusa; pre-comprensione che ora consideriamo come il discriminante effettivo delle critiche evoliane relative allo spenglerismo.

Premettendo che, nell'ordine di riflessioni da noi considerato, la conoscenza delle massime ed ultime cause della crisi del mondo moderno rimane necessariamente preclusa a quegli autori che tentano di intendere la storia tramite le concettualità filosofiche del razionalismo occidentale – quand'anche professantesi anti-razionale – è possibile tuttavia riconoscere che in qualche misura pensatori non appartenenti alla stretta cerchia in questione possano aver avuto intuizioni di ordine superiore? E, dove la risposta sia affermativa, tra i tali autori è possibile annoverare Spengler? E' proprio questo il fulcro del problema.

Al suo discioglimento può aiutarci non tanto Evola quanto piuttosto il suo Maestro René Guénon, le cui considerazioni ridimensionano la portata di intere

produzioni letterarie e filosofiche, ora questionate e ricollocate in relazione alla loro maggiore o minore, seppur confusa, apertura alla reale e ultima dimensione dell'Ente, ossia alla trascendenza, intesa come asse principale della Tradizione.

Se in sede della traduzione de *La Crise du Monde Moderne* Evola ribadì il proprio rifiuto e disgusto verso ampie porzioni della cosiddetta “letteratura della crisi”, subissando di critiche quegli autori che, sclerotizzando il Mondo Moderno con rifiuti e profezie apocalittiche invero mostrarono la propria appartenenza alla medesima realtà condotta al patibolo, è pur vero che l'autore del testo in questione si esprime in tutt'altro modo circa questo tipo di movimento.

Se il Barone stilò una breve “lista nera” contenente quei nomi fuorvianti chiunque cercasse una visione integrale della crisi e non miope o parziale¹⁴⁹ – elenco in cui il Nostro viene accostato tra gli altri a Ortega y Gasset, Massis, Huizinga – ossia legata a prospettive particolari e specialistiche, vero è anche che questi si trovò innanzi un punto di vista radicalmente differente da tradurre, ad un ordine tutto differente di considerazioni. Proprio Guénon, lungi dal ribadire il carattere *esoterico* delle cause della disgregazione attuale dal punto di vista del Mondo della Tradizione, elemento invero presupposto, accenna sorprendentemente a tutta una serie di pensatori la cui sensibilità più acuta è giunta – quasi loro malgrado – a intuire la portata metastorica e metafisica di quella crisi generalizzata che attanaglia ovunque il dominio delle *Terre del Tramonto*. Ora, nonostante il nome del Nostro non figuri – difatti, Guénon non fa nomi – , riteniamo che anch'egli possa comparire nell'immaginario elenco, insieme, forse, a parte dei nomi messi all'Indice da Evola, essendo le ragioni degli elogi guénoniani i motivi fondamentali dell'*Untergang der Abendlandes*.

Leggiamo direttamente le sue parole, che citiamo abbondantemente in quanto rappresentanti in esatta misura il motivo che ci ha sospinti in questo confronto serrato tra i due autori qui analizzati, non ostante le critiche mosse dall'uno all'altro: “per la forza stessa degli avvenimenti, certe illusioni cominciano a dissiparsi e noi, da parte nostra, non possiamo che rallegrarcene, poiché, malgrado tutto, in ciò si ha un sintomo già buono, *l'indizio di una possibilità di*

149Si veda J. Evola, *Introduzione a: René Guénon, La Crisi del Mondo Moderno*, 2003 ed.

Mediterranee, pag. 8

rettificazione della mentalità contemporanea, qualcosa che appare come una debole luce in mezzo al caos attuale (...). Alcuni intravedono, più o meno vagamente, più o meno confusamente, che la civiltà occidentale (...) potrebbe pur subire un giorno un arresto o perfino crollar del tutto per via di qualche cataclisma. Forse costoro non vedono chiaramente ove risiede il pericolo e le paure chimeriche o puerili che essi talvolta manifestano provano a sufficienza il persistere di non pochi errori nella loro mente. *Tuttavia è già qualcosa che essi sospettino un pericolo, anche se essi lo presentano più che non lo comprendano per davvero*, e giungano a concepire che questa civiltà, di cui i moderni sono così infatuati, non occupa un posto privilegiato nella storia del mondo: essa può aver la stessa sorte di tante altre, già scomparse in epoche più o meno lontane, alcune delle quali non hanno lasciato che tracce minime, vestigia appena percettibili o difficilmente riconoscibili”¹⁵⁰.

Se le osservazioni qui citate ricalcano per intero quanto già scritto dallo “Spengler italiano”, vero è anche che i tratti guénoniani, più stemperati, non intendono deprecare indiscriminatamente questa tipologia di consapevolezza – pallidamente affacciata nella Modernità – ma osservare in vece la portata propositiva della produzione della cosiddetta “letteratura della crisi” all'interno di un movimento più ampio che proprio in figure intellettuali quali Spengler incontra la sua maturità espressiva; come tematizzato nella prima parte del presente lavoro, tali pagine critiche possono dirsi un ritorno ai punti di vista analizzati all'inizio, tuttavia un raccordo più obbiettivo e ridimensionante, che dimostra la misura in cui si possa appartenere al pensiero della Tradizione senza disprezzare tutto il restante panorama culturale.

Che il nome del Nostro possa comparire tra gli autori di cui ci parla il pensatore in questione è fuori da ogni dubbio, essendo, come si diceva, i motivi fondamentali della sua opera proprio quelli poc'anzi citati nel testo analizzato, in quanto segni tangibili di un rinnovamento che, seppur in maniera vaga e confusa, si estende anche a cattedre ed accademie; ambienti che, rinunciando a rifugiarsi in plurisecolari dogmatismi di natura profana, iniziano ad intendere la verità.

¹⁵⁰René Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, 2003 ed. Mediterranee, pag. 18, corsivo nostro

Ora, forti di queste a dir poco sorprendenti parole, possiamo forse rispondere alla domanda formulata prima: nonostante l'irretirsi spengleriano in uno schematismo sistematico concluso in se stesso e impermeabile allo scetticismo che ne inaugurò la produzione – compiutezza dalla quale egli tentò ad ogni costo di salvarsi – il suo pensare può ancora dirci molto, di là dalle stigmatizzazioni evoliane. Le sue intuizioni e profezie, per quanto apparentemente lungi dal divenire degli ultimi decenni, invero ne incarnano appieno l'animo, riconfermandone la forza propositiva anche a più di ottanta anni dalla prima edizione de *Il Tramonto dell'Occidente*, la quale opera può dirsi intellettualmente in linea con quel mutamento di sensibilità che prende forma, seppur con tutto l'indugiare che è proprio degli inizi, tra le nebbie della sepolcrale coltura occidentale, abbandonata a se stessa dopo le cesure della Modernità. Eredità, forse, il cui raccoglimento è forse il compito più alto, la missione più autentica delle filosofie a venire.

Spengler – seppur in ultima istanza, rifondatore del sistema teoretico di cui egli fu il medesimo carnefice – non poté di certo uscire dal suo corpo, dalla sua cultura, dal suo tempo, incarnandone appieno spirito, struttura e Destino fino a rimanerne infine fatalmente intrappolato. Se la sua opera si conclude in un suicidio metafisico, questo movimento non fa che riprodurre la sublime catastrofe della modernità, in maniera limpidamente analogico-simbolica¹⁵¹.

Ma l'analisi non può concludersi in questo modo, essendo tale nodo problematico *il problema* dell'esserci dell'animale teoretico occidentale. Non potrebbe essere tale cattura intesa come certificato di appartenenza alla cultura occidentale dell'uomo socratico-teoretico? Spengler, come ogni buon anti-metafisico, finì per ricostruire il medesimo impianto prima demolito sin dalle fondamenta. Quanti prima di lui compirono questa sorta di movimento? Quante *pars construens* seguirono a radicali *epoché* e *tabulae rasae*¹⁵²?

151D'altra parte, egli stesso ebbe a scrivere che “ogni esistenza particolare come che sia significativa ripete anche, secondo una necessità profonda, tutti gli stadi della civiltà cui appartiene”. O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 180

152Citiamo, a titolo di esempio, il nome di uno di quei pensatori che ebbero piena consapevolezza di questo meccanismo.

Proprio l'apparire, nei trattati di metafisica occidentale, di una *pars construens* che restaura quanto messo tra parentesi, se non proprio mutilato nelle sue possibilità a tutti gli effetti dalla precedente *pars destruens*, è ciò che, secondo il poco Tradizionale Theodor Adorno, certifica

Quanti tentativi di azzerare quanto già acquisito ne riconfermarono unicamente l'imprescindibilità nella esatta ricostruzione della struttura anzi data alle fiamme dello scetticismo?

Non per questo egli dev'essere considerato nemmeno degno d'attenzione, il suo proprio percorso mostrante proprio il tentativo di un pensiero di ordine superiore di giungere a manifestazione linguistica tangibile esteticamente, seppur, a detta del suo spietato critico, in vano.

Non per questo infine egli neppure può entrare in un dialogo postumo con chi ne tradusse l'opera in lingua italiana, in quanto entrambi brillanti testimoni di una realtà alla deriva, in pieno tripudio e al contempo nelle ultime fasi di un inaudito suicidio planetario; dei quali autori la parentela sottolineata da Guénon ci impone e dispone al compito di interpretarne a fondo le osservazioni.

l'appartenenza di un'opera all'interno del panorama metafisico-filosofico occidentale. Si veda Th. Adorno, *Metafisica*, Einaudi, 2006, pagg. 51-61

2.4 Anti-linearismo e anti-progressismo

Soffermiamoci ora su un'altra sfaccettatura del versante propriamente metodologico della questione.

Possiamo notare, ancora una volta, che se il Barone si mostrò estremamente ostile alla mancanza di consapevolezza di tipo Tradizionale nell'opera di Spengler, è pur vero che quest'ultimo ebbe tutta una serie di intuizioni che lo stesso Evola fece proprie nella sua analisi del passaggio dalla Tradizione alla Modernità. Si discute ora intorno alla rivoluzione copernicana della storiografia, nonché alla misura in cui tale acquisizione venne mutuata da Julius Evola.

L'abbandono di una immagine della storia di tipo lineare e teleologico, indubbia eredità del procedere spengleriano è difatti *posizione propedeutica al medesimo pensiero della Tradizione*, essendo l'immagine del mondo rigettata da entrambi i pensieri lo strumento tramite quale il Mondo Moderno pone se stesso come stadio ultimo e più completo del *Weltgeschichte*.

Per pensare l'intera portata di siffatta costellazione di significato occorre anzi tutto soffermarsi ed insistere sul legame esistente tra l'idea di un Progresso organizzante teleologicamente i ricorsi storici e quella concezione del mondo che vede la storia come una linea retta senza intervalli o retrocessioni, in quanto l'abbandono di una di queste due concezioni determina immediatamente l'irrilevanza e falsificazione dell'altra.

La critica serrata ad una temporalità di tipo lineare intesa come modalità peculiare alla vita e all'organico, metodologia fondantesi sulla enfasi della dimensione dell'essere-presente in luogo di una concezione estatico-orizzontale della temporalità, per dirla con Heidegger, compare già in tutta una serie di pensatori otto-novecenteschi tra cui figurano, oltre a quello del già citato Heidegger, nomi del calibro di Nietzsche, Husserl, Dilthey e via dicendo. La necessità di concepire un'altra dimensione temporale per arrivare ad afferrare il carattere multiforme del *Lebenswelt*, nel suo olismo irriducibile, procede in parallelo alla crisi che investe i termini di Progresso, Occidente e Modernità – concetti, questi ultimi, è bene rammentarlo, squisitamente temporali.

Intento fondamentale di pensatori di tale rango fu il palesare il legame indissolubile sussistente tra l'*imago* di una storia di tipo lineare – composta, anzi, scomposta in momenti atomici di medesima valenza ontologica, scalzantisi l'un l'altro in un fatale susseguirsi, secondo il meccanismo di un *parricidio* continuo – e la necessità di un orizzonte retrostante conferente una dimensione di significazione a questa frammentazione tragico-edipica.

In somma. Un siffatto divenire, per acquisire senso necessita di uno scopo, di un punto d'arrivo, che fornisca un qualsivoglia senso al continuo susseguirsi degli istanti, irriducibili a null'altro se non a frammenti di tempo. *Ogni linea ha da essere orientata: quella storico-tolemaica guarda verso Ovest.*

Tale è il punto di fuga in cui la piatta temporalità configurantesi morfologicamente come una *tenia* si salda all'idea di un Progredire che ordina e conferisce valore a quanto già spezzettato inorganicamente e ridotto al silenzio.

Tale è il luogo in cui gli autori anzi citati e, non in ultimo, Spengler, insistono nel tentativo di un'interrogazione più profonda del divenire storico: la *Rivoluzione Copernicana* della Storiografia scagliata dalla *Rivoluzione Conservatrice* tra le cattedre dogmatiche di università e accademie¹⁵³ mira a distruggere sin dalle fondamenta l'idea di una storia che accomuni differenti civiltà – queste ultime essendo entità solitarie e chiuse nella loro incomunicabilità, ostili ad una storiografia di tipo mondiale che non sia semplice raccolta di autobiografie di individualità differenti e irriducibili. “Le civiltà sono degli organismi. La storia mondiale è la loro biografia complessiva (...). Il destino delle singole civiltà che si susseguono, si affiancano, si toccano, si sovrappongono o si soffocano l'un l'altra, esaurisce il contenuto della storia umana¹⁵⁴”.

Al contempo, tuttavia, essendo questo motivo, come si diceva prima, strettamente conseguente al primo, scopo correlato delle tesi spengleriane è il rovesciamento del trono planetario ed eterno su cui l'Occidente Moderno ama porsi immaginariamente, per mostrare quanto la storia, dove intesa erroneamente in

153A proposito del contrapporsi di storicità di tipo lineare e ciclico all'interno del panorama culturale del tempo si veda il già citato A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice. Una Guida*, traduzione a cura di L. Arcella, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli-Firenze, 1998

154O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 170

maniera lineare, si vendichi per così dire contro l'interrogante esibendo una lunga cronologia di catastrofi, lungi dal presentarsi secondo un divenire continuo e orientato verso il Meglio, ossia, a detta del Mondo Moderno, verso se medesimo. Ribadiamolo: il porsi totalitario del Mondo Moderno quale punto d'arrivo, obbiettivo ultimo da conseguire, che relega tutte le altre civiltà ad essere meri tentativi di realizzarne l'essenza a venire *esige* che la storia non ammetta vuoti, che il divenire sia un lineare *continuum*, al fine di orientare successivamente questa continuità verso se stesso. Il mito del Progresso esige una direzione, e non può darsi direzione alcuna dove non prevalga una immagine lineare della Storia. Non dileguerebbero le mitologie del Progresso dei tempi che corrono nel labirinto senza ingresso, centro ed uscita delle *Kulturen* spengleriane? Non svanirebbe il sogno occidentale dove i sipari dell'*hic et nunc*, squarciati, rivelassero l'assenza di un senso teorizzabile e profanabile dalle abili mani degli scienziati faustiani? La sovversiva e parodiante religione della Modernità, quand'anche presentantesi come oggettiva o scientifica, volontà cieca che organizza a suo piacimento passati e futuri, è la medesima che considera la storia del mondo come avente *incipit* nella Grecia del VI secolo a.C., la stessa che riduce la biografia del globo intero alla sua personale porzione, lasciando il resto all'oblio, a materiale da turisti o a "leggende" e mitologie", articoli di cui il sapere scientifico non intende occuparsi. Un pensiero, precisamente quello che consideriamo a partire dagli autori da noi interrogati, decidendo di abbandonare l'immagine di una storia pattuita a tavolino da scienziati e specialisti, non rinuncia forse al contempo a qualunque tipo di primato del Mondo Moderno sugli altri, concependo le *Kulturen* come quella porta carraia stagliantesi innanzi a Zarathustra, limite che in eterno trascina se stesso, senza necessitare di redenzione lineare o progressiva alcune^{155?}

I pensatori da noi questionati si muovono in direzione affatto contraria rispetto alla riduzione di civiltà *qualitativamente differenti*, a istanti *quantitativamente equivalenti* dopo l'avvenuta estorsione di quelle loro peculiarità, ritenute poco scientifiche, anzi, diremmo noi, anti-scientifiche. Termini quali Destino, Grande Stile non ammettono, ribadiamolo, alcunché di universale. All'interno di ogni

155F. Nietzsche, *Così Parlò Zarathustra* a cura di G. Pasqualotto, Bur, 2000, specialmente, *La Visione e l'Enigma*, pag. 178-183

grande Stile, di ogni grande Arte, riposa il senso ultimo delle *Kulturen* spengleriane. Il resto è pura astrazione.

La storiografia di stampo positivista appare ora in tutte le sue sfaccettature come una forza mistificatrice, come una fossa comune in cui vanno a decomporsi civiltà intere, per concimare il nuovo albero del Mondo Moderno.

Innanzitutto a tentativi di depauperazione analitica dell'esperienza sensibile ed estetica di questo tipo, ci limitiamo a rammentare il monito di Goethe, attuale anche dopo secoli: dove le dissezioni operate dal Mondo Moderno e dal suo miglior esponente, lo scienziato faustiano, prometeico e profano, divengono valore di verità, l'esperienza può dirsi già condannata, in quanto “ciò che prima era vivo è bensì scomposto in elementi; ma da questi non si può ricomporlo né, tanto meno, ridargli vita. Questo vale già per molti corpi inorganici; non parliamo poi di quelli organici”¹⁵⁶. Tal procedere ci porta a capire il pericolo destinalmente necessario di ogni storiografia – invero, di ogni scienza esatta e positiva, ossia avente come *positum* una ben delimitata porzione dell'Ente – che non sia attenta a queste profezie: in luogo di scienze che vogliano dirsi “della vita”, ad altro non si giungerà se non alla più buia e interminabile notte dei popoli. Tale è l'esito degli entusiasmi delle scienze “dei fatti”.

Tornando al nostro percorso, nella pagine di critica evoliana leggiamo che il maggior merito di Spengler risiede proprio in una simile denuncia, nel suo attentare ad un siffatto procedere: il suo contributo più valido risiede nella “distruzione del mito progressistico evolucionista, di questa finzione della mentalità razionalistica e democratica moderna. La civiltà non si svolge in un ritmo continuo verso il meglio, essa non è nemmeno qualcosa di omogeneo (...). Non esiste la civiltà ma le civiltà come organismi distinti (...). Non vi è un ponte che conduca linearmente dall'una all'altra di esse, in particolare, la civiltà occidentale non è per nulla, come si credeva, la civiltà, l'ultima parola di un

156J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, 2008, pag. 42. Una descrizione altrettanto suggestiva di siffatto metodo ci viene fornita in *Faust*: “Chi vuol conoscere e descrivere qualcosa di vivente \ cerca anzitutto di cacciarne via lo spirito \ così ha in pugno le parti. Mancherà \ soltanto il legame vitale; peccato. \ Questo metodo, la chimica, \ *Encheiresis naturae* l'ha chiamato. \ Prende se stessa in giro e non sa come”. J. W. Goethe, *Faust*, Oscar Mondadori, 1990, I, 1938-1941

presunto impulso unitario in avanti della storia del mondo, è bensì una civiltà – i suoi caratteri sono anzi quelli di una civiltà crepuscolare (...), che va verso la sua definitiva decomposizione”¹⁵⁷.

La distruzione di quella linea *ipotetica* che collega, accomuna e livella fatti, eventi e valori aventi origine affatto diversa, che sacrifica le ricchezze qualitative all'imperare della quantità omogeneizzante, viene collocata nella medesima costellazione di senso che comprende la soppressione del primato europeo sulle sorti del pianeta, come è possibile riscontrare anche dalle osservazioni contenute nella *Prefazione al Tramonto dell'Occidente* nelle quali viene sottolineato quanto appunto l'abbandono dell'eurocentrismo sia l'esito necessario di un tentativo di pensare il tempo della storia e delle civiltà in maniera differente: indiscutibile acquisizione della morfologia comparata è anche, a detta del Barone, “l'aver accusato il provincialismo intellettuale di certa storiografia per la quale tutto ciò che non cade entro la storia occidentale, insaccata nello schema convenuto: antichità-medioevo-età moderna sarebbe più o meno irrilevante e marginale, se non addirittura inesistente (...). La storia si spezza in decorsi ciclici chiusi, discontinui, corrispondenti ciascuno a una specifica, irripetibile civiltà: e di tali cicli, quello corrispondente alla civiltà d'Occidente (...) non è che uno particolare, per nulla privilegiato. Come tutti gli altri cicli, anche quello della civiltà nostra ha avuto un preciso principio e avrà una sua ineluttabile fine”¹⁵⁸.

Le tesi qui accennate, essenziali e propedeutiche alla comprensione delle analisi

157J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pagg. 5-6

158J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pagg. 11-12. Si noti tra l'altro quanto il progetto copernicano di Spengler sia prossimo al pensiero della Tradizione, secondo quanto insegnatoci da uno dei suoi Maestri il quale, a proposito di quegli studiosi occupantesi esclusivamente di “storia tolemaica” e relegando tutto ciò che non orbita intorno all'Occidente al mito e alla leggenda, professando disinteresse positivista, scrive che, non ostante le recenti consapevolezze del carattere avanzato delle scoperte degli Antichi, questi studiosi non “cessano di considerare come *leggendarie* tali epoche, quasi come se si trattasse di un dominio ove essi non credono legittima alcuna certezza e ove essi stessi s'interdicono di ottenerne una.” Messi innanzi all'evidenza che il ciclo occidentale non è che minuta porzione di una totalità, per giustificare il loro disinteresse, “essi risponderanno senza dubbio che il resto non è che periodo leggendario, onde ritengono di non doverne tener conto. Ma tale risposta è solo la confessione della loro ignoranza e di una incompienza, che essa sola può spiegare il disprezzo per la Tradizione. Lo spirito specificatamente moderno non è, infatti (...), nient'altro che lo spirito anti-tradizionale”. René Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, 2003 ed. Mediterranee, pag. 29

evoliane, invero già comparvero, anche prima delle pagine critiche su Spengler, nel divenire straordinariamente metamorfico del pensiero evoliano. Nel 1928, nelle pagine di *Imperialismo Pagano*, dunque otto anni prima di occuparsi compiutamente del pensiero dello storicista tedesco, Evola ne ricalcava in questo modo le brillanti intuizioni: “Spieghiamoci così. Che sia, per esempio, l' Uomo di là dai singoli uomini, aspettiamo ancora qualcuno che ce lo faccia capire. Nella realtà noi sappiamo di uomini, ma dell'Uomo in generale non sappiamo nulla o, per meglio dire, sappiamo che esso è nulla, inquantochè sappiamo che esso è un semplice concetto ottenuto cancellando, con l'astrazione propria ad un pragmatismo classificatorio, le note specifiche dei singoli individui concreti, i quali così si dileguano in una vuota uniformità. Come tale, l'uomo è qualcosa che ha esistenza nella nostra mente, ma a cui nella realtà non può corrispondere nulla”¹⁵⁹.

Queste considerazioni, che Evola considerò come *preliminari* nello studio del divenire macrocosmico interpretato ed assunto in base ai principi imprescindibili della Tradizione, sono, per quanto concerne il mutare del pensiero filosofico, frutto del lungo travaglio del relativismo contemporaneo, ch'ebbe nello scetticismo storicistico di Spengler uno dei suoi frutti più maturi.

Questa mutata sensibilità – accadente in sinergia al tramonto dell'idea di un Progresso non più autolegittimantesi ma necessitante di una ragion d'essere che, dove cercata, continua a negarsi – fa da sfondo tanto alla rivoluzione copernicana dell'*Untergang* quanto alle pagine critiche di Evola.

Se Evola in somma ebbe a considerare ovvie e scontate queste assunzioni, nondimeno tali consapevolezza nacquero lentamente e faticosamente nel panorama filosofico del tempo, consegnato – sin dal suo sorgere – ai silenzi di ghiaccio del nichilismo imperante. Ora, Spengler può essere considerato come uno di quei luoghi destinali in cui tale parto si fa estremamente acuto e doloroso.

Fu forse questa intima parentela – seppur taciuta – la condizione di possibilità della profondità delle critiche evoliane circa Spengler, nonché del distacco dalle posizioni tradizionali della sua esegesi italiana?

159J. Evola, *Imperialismo Pagano*, ed. Mediterranee, 2001, pag. 91

Perché, e questo è fuor d'ogni dubbio, il pensatore della Tradizione fu forse l'unico, nel periodo da noi considerato, ad ardire una più profonda interrogazione dove altri non vollero sporcarsi le mani, giungendo così a soffermarsi in lidi che altri nemmeno notarono, come possiamo riscontrare nel caso seguente.

Il riconoscimento dell'ascendente goethiano quale principio declinato storicamente nel *Tramonto* è essenziale nella comprensione di quest'ultima opera ed Evola è il primo tra tutti i lettori critici italiani a riconoscerne l'influenza. Se pensatori già incontrati del calibro di Vittorio Beonio-Brocchieri o Lorenzo Giusso avevano segnalato la presenza di motivi goethiani solo per mostrare quanto la produzione spengleriana non fosse aliena dal contesto nel quale sorse o per denunciarne la mancanza di originalità, solo il Barone riuscì a vedere le pagine del *Tramonto* come un porsi in esercizio della *Morfologie* goethiana nell'ambito dell'apparire delle forme storiche contingenti: “La concezione spengleriana si basa tutta su una analogia organica. Per lo Spengler il fenomeno primario della storia è costituito dalle civiltà, le quali vengono concepite come enti o organismi aventi ognuna una vita propria e un proprio destino e rappresentanti identiche fasi di sviluppo”¹⁶⁰.

Nessuno dei precedenti esegeti riuscì a vedere l'impianto fisiognomico spengleriano quale tentativo d'applicare le teorie metamorfiche di Goethe ai cicli storici, nonostante lo stesso Spengler fosse stato piuttosto chiaro a proposito¹⁶¹.

160J. Evola, *Il Caso Spengler*, in *Meridiano d'Italia*, 5 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003, pag.28. Non è questa la sola occasione che Evola ha di ribadire l'origine del metodo spengleriano; incontriamo le medesime osservazioni nella prefazione dell'*Untergang*: “Per lo Spengler nella storia il fenomeno primario, il goethiano *Urphänomen*, è costituito dalle civiltà, concepite come organismi che, pur avendo un carattere superindividuale, come tutti gli organismi hanno durata finita (...). La morfologia della storia mondiale è intesa a individuare nei vari cicli di civiltà il ricorrere di coteste fasi in un sistema di corrispondenze o sincronismi” J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 12

161Nelle pagine dedicate a Goethe e alla morfologia quale modalità di approccio ai fenomeni di ordine organico e storico, possiamo leggere: “La civiltà è il *fenomeno originario* di ogni storia mondiale passata, presente e futura. La profonda e poco considerata idea che Goethe scopri nella sua *natura vivente*, e di cui egli fece costantemente il fondamento delle sue ricerche morfologiche, va qui applicata nel suo senso più rigoroso a tutte le forme della storia umana pienamente maturate, morte in piena fioritura, semisviluppate o soffocate in germe. E' un metodo che si basa sul sentimento, non sull'analisi (...). Non esiste ancora uno studio della storia completamente libero dai metodi del darwinismo, cioè della scienza naturale sistematica basata sul principio di causalità. Il problema di una fisiognomica rigorosa e chiara,

D'altra parte, dopo le interdizioni idealistiche dell'*Untergang*, l'accostare quest'ultima opera alla produzione di un pensatore del calibro di Goethe era ritenuta una decisione davvero inconcepibile.

Se Goethe, nei suoi scritti dedicati alla metamorfosi delle piante e alla morfologia quale inedita opzione di ricerca scientifica, inseguì la pianta originaria, *Urpflanze*, nel suo continuo declinarsi in forme sempre nuove, fuggevoli apparizioni pur celanti non ostante il loro carattere inedito e inaudito il segreto della loro origine – la quale scaturigine essente presente solo nel suo metamorfico apparire – Spengler, facendo proprio l'insegnamento del suo Maestro, interpretò la storia come il continuo manifestarsi, apparire e scomparire di Civiltà, organismi non necessitanti d'altra ragion d'essere che il loro venire alla luce, tanto quanto le *Madri* di Goethe, immerse nel dionisiaco turbinare dei fenomeni. Come il fenomeno primigenio di Goethe, asse cardinale intorno al quale si dispone il fenomenico, così le *Kulturen*, singole e ieratiche come le cime alpine, attraggono e orientano letterature, matematiche, cosmologie, in ultimo, le umanità – sottratte alla tirannia di una storia mondiale per essere fulgide glorificazioni dell'apparire e dispiegarsi dell'*eventualità originaria*.

perfettamente consapevole dei suoi mezzi e dei suoi limiti, i cui metodi sarebbero ancora da trovarsi, non è stato finora affrontato. Questo sarà il grande compito del ventesimo secolo: mettere accuratamente in luce la struttura interna delle unità organiche, mediante le quali e nelle quali si compie la storia mondiale, separare ciò che è morfologicamente necessario ed essenziale dall'accidente, comprendere il *valore espressivo* degli eventi e individuare il linguaggio in essi riposto.” O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pagg. 171-172

2.5 Oltre il pessimismo: Anti-Tradizione e fatalismo biologico

Nel confrontarsi critico di Evola con l'opera dello storicista non mancano inoltre riferimenti al versante profetico e dunque schiettamente pessimista del Nostro. Nel qual caso, diciamolo subito, uno sguardo preliminare non fa che rivelare quanto le critiche qui rivolte al Nostro non siano radicalmente differenti da quelle che già riscontrammo negli altri critici italiani. Secondo Evola, il presunto pessimismo spengleriano si presenta come semplice sfaccettatura di una concezione erronea già nel suo porsi preliminare. Tal sorta di crepuscolarismo può venir ascritto unicamente a quello che il pensatore della Tradizione definisce *fatalismo biologico*, sentore che permea tutte le pagine dell'*Untergang* secondo i dettami del quale la necessità che spinge ogni *coltura* al crepuscolo è cieca e inesorabile come la spietata *Ananké*.

Ora, se questo è ciò che il testo in questione esibisce direttamente alla nostra lettura, nel caso presente risulta necessario per un istante prescindere da questi stigmi per muoverci in un terreno di indagine più profondo. Occorre dunque superare questo parziale giudizio, in quanto una forte componente pessimistica e decadente è riscontrabile anche nel pensiero della Tradizione e primariamente nelle medesime opere di Evola.

Seguendo a fondo il rincorrersi di questi presupposti, il giudizio del pensatore interrogato può offrirsi in tutta la sua ricchezza: ancora una volta possiamo individuare nella critica evoliana un terreno alternativo rispetto a tutti quei giudizi degli autori anzi incontrati i quali – per scongiurare la fine di quella civiltà che volle dirsi immortale, impugnante tuttora il diritto di vita eterna arrogatasi sin dal suo sorgere – da idealisti si improvvisano scettici radicali, limitandosi a ribadire che profezie e prognosi sono affari da auguri e non da filosofi – per poi compilare pagine e pagine di filosofie della storia dalle maglie affatto più strette.

Arrestarsi all'esteriorità di un tale giudizio non è sufficiente, come non lo è parimenti il cercare in protestantesimo e prussianesimo le radici delle profezie dell'*Untergang*, al fine di metterle analiticamente a tacere, tornando così alle proprie faccende quotidiane ed accademiche. Evola invero è il primo a rendersi

conto che si fa necessario un approccio di natura differente dal semplice catalogare, ribadiamolo, *analiticamente* in senso kantiano, il pensiero di un Autore al fine di esorcizzarne la portata¹⁶².

Come affrontare dunque le accuse di pessimismo rivolte ad un autore il cui pensiero, se pensato sufficientemente a fondo, non può dirsi di certo pessimista? E' ciò che riconosce lo stesso Evola: accusare incondizionatamente Spengler di pessimismo non sarebbe come muovere similari obiezioni a chi ribadisce la necessità organica della morte¹⁶³?

Come giudicare fosco pessimista chi scrisse che “la storia di una civiltà è la realizzazione progressiva delle sue possibilità (...): il compimento è identico alla sua fine”¹⁶⁴?

162Destino che toccò proprio allo stesso pensatore che ora indaghiamo come critico, la cui produzione intera venne messa al bando a causa di un singolo libro e qualche articolo trattante il medesimo argomento, ossia il suo presunto razzismo. Il quale, non riducentesi a mera concezione biologica e darwinista, non destò il sospetto in certi suoi funesti lettori che la formulazione da egli tratteggiata ricalcasse dottrine molto più antiche di fascismi e nazionalsocialismi. Ora, se quel *Linguaggio senza Parole*, che il professor Jesi indica quale origine di quella cultura di destra che portò l'Europa a Dachau e Bergen Belsen, venne strumentalizzato da determinate correnti politiche del secolo appena conclusosi, non è forse da intravedersi in ciò una manipolazione in luogo che il messaggio di morte insito in tale linguaggio? Citiamo paradigmaticamente la figura di questo intellettuale in quanto già correttore della traduzione evoliana del *Tramonto* ma sopra tutto in quanto anch'egli ebbe a esprimersi – invero, piuttosto sinteticamente – a proposito degli autori da noi considerati. Diciamo *paradigmaticamente*, in quanto di certo non può dirsi il solo a considerare Evola, per quei pochi scritti circa il razzismo – da egli stesso, peraltro, rinnegato – un “razzista così sporco che ripugna toccarlo con le dita” (pag. 91). Passando poi al suo giudizio su Oswald Spengler e la sua produzione, riteniamo piuttosto avventata e superficiale la sua opinione a proposito, che giudica ironicamente il Nostro per aver composto migliaia di pagine per esprimere ciò che, in fondo rimane inesprimibile e in ultimo inespresso: “e se leggiamo il non esoterico Oswald Spengler (...), anche qui c'è da chiedersi a che scopo lo studioso di storia ritenga necessario, per adempiere alla sua grande missione, scrivere opere di migliaia di pagine, quando è convinto che l'essenziale siano idee senza parole” (pag. 6). Citazioni tratte da F. Jesi, *Cultura di Destra*, Garzanti, 1979. In sede di conclusione cercheremo di mostrare come, a detta anche di altri pensatori – spesso non legati al pensiero della Tradizione e, a nostro parere, nemmeno indiscriminatamente da condannare alla forza – il medesimo linguaggio non sia semplicemente da sclerotizzare ma da analizzare in quanto tentativo di inversione di marcia rispetto al cammino discendente della Modernità.

163E' ciò che possiamo leggere nella prefazione all'*Untergang*: “Lo Spengler qui può respingere l'accusa di pessimismo, perché per lui si tratterebbe della semplice constatazione di un fenomeno naturale inevitabile: predire per una civiltà le forme in cui essa si estinguerà sarebbe così poco pessimismo quanto il descrivere le fasi del declino, della vecchiaia e della morte inevitabili in qualsiasi organismo”. J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 14

164O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. 171. Si noti quanto lo stesso Spengler percepisse e rigettasse la possibilità di essere considerato un pessimista qualunque: “E' pessimismo, questo? Chi lo intende così, *ha bisogno*

Pienamente consapevole che gli scongiuri innanzi al pessimismo spengleriano non sono che anatemi scagliati convulsamente di contro alla possibilità della morte organica del presuntosi immortale Mondo Moderno, il pensatore della Tradizione affronta siffatto crepuscolarismo da una angolatura affatto inedita.

Procediamo per tappe. Che, anzi tutto, al pensiero di Evola non siano estranee certe cupe tinte di pessimismo è cosa ben nota, come d'altra parte vedute di tal guisa non furono nemmeno assenti nell'opera del suo maestro Guénon.

Tuttavia – ed è questa l'osservazione capitale, per quanto concerne la presente dimensione d'indagine – gli atteggiamenti dei pensatori trattati si risolvono in pessimismi di ordine decisamente diverso.

Nel pensiero della Tradizione ogni progresso, ossia ogni procedere avanzando, comporta irrimediabilmente un allontanamento dal centro propulsore, trascendente e metafisico che pone in essere e dirige il medesimo movimento: in senso stretto, ogni evoluzione rivela sempre una caduta in quanto comportante una emancipazione, un liberarsi-da, una individuazione profana, non conforme ai dettami super-individuali della Tradizione. Dove il fare e l'agire siano ascritti all'umano divinizzato e strappati all'immanenza della trascendenza, la caduta è inevitabile. Non si danno propriamente movimenti ascendenti o discendenti. Da un punto di vista Tradizionale, i due motivi si equivalgono. In relazione, tuttavia, ad una visuale umana, la catastrofe è già avvenuta sin dai primi passi.

Ogni evoluzione è, dunque, di natura involutiva, in questa costellazione di senso. E' bene soffermarsi un istante su un altro versante della problematica. Questo movimento non contraddice affatto la natura del centro propulsore, il quale rimane

dunque della bugia pietosa, o del velo protettivo intessuto di ideali e di utopie, dinanzi allo spettacolo della realtà per esserne infine *liberato*?" O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 33. A questo proposito, le analisi del già citato Stefano Zecchi, sono piuttosto utili per mettere a fuoco la problematica: "Il *tramonto* è un'immagine del simbolismo cosmico che unisce gli uomini al movimento delle stelle e agli eventi della vita: come il sole tramonta e risorge, così una civiltà nasce e declina (...). La decadenza, allora, non è un fenomeno che si possa circoscrivere alla situazione attuale di una forma particolare dello spirito (del sapere scientifico, dell'arte, della religione, della filosofia): essa è una figura simbolica che appartiene al movimento organico del vivente. L'idea di declino, di dissoluzione, di inesorabile cammino verso la fine, suggerita dall'immagine del tramonto, non è perciò una caratteristica esclusiva della nostra cultura: è un problema dell'*interpretazione simbolica* delle civiltà – di tutte le civiltà apparse sulla terra – e del loro destino." S. Zecchi, *L'Artista Armato. Contro i Crimini della Modernità*, Mondadori, Milano, 1998, pagg. 84-85

sempre tale, indipendentemente dalla posizione degli orbitali. Tuttavia, è intuibile che l'allontanamento degli orbitali – allontanamento inevitabile, in quanto facente da sfondo a qualsiasi tipo di divenire, in particolare, nel presente caso, in relazione alla dottrina delle quattro ciclicità – comporti un loro depotenziamento, una fuoriuscita di energia poetica da questi ultimi.

Non ostante il centro non smetta mai di esercitare la sua influenza sul manifestarsi fenomenico, nella cosiddetta “età oscura”, ultima tappa della discesa dell'umanità – tale dottrina essendo comune ad ogni età di natura Tradizionale – la partecipazione del molteplice alla principialità immobile e formatrice si fa occulta, celata, *mediatamente* intuibile ed agibile. Entriamo così, nella fase dei Grandi Maestri, come sostenne il già citato Guido de Giorgio.

Se questo carattere di caduta intrinseco al divenire progressivo, di cui tutte le *colture* antiche ebbero consapevolezza¹⁶⁵, conduce lo stesso Evola a una professione di fede decisamente pessimista, in che misura possono pensarsi le sue critiche di pessimismo?

E' ciò che ora si tratta di pensare a fondo.

Se Evola non condivise affatto il pessimismo spengleriano non fu, come altri invece preferirono, a causa del suo carattere crepuscolare e inevitabilmente

¹⁶⁵La coscienza della fatalità del divenire fu comune a tutte le culture antiche, risiedenti pienamente, secondo Guénon ed Evola, nella Tradizione e da questa ultima traenti nettare vitale. Come l'India conobbe, quale ultima fase del presente *manvatara* l'“età oscura” – *kali-yuga* – così anche l'Edda ebbe la sua “Età del Lupo”, la Grecia la sua “Età del Ferro”, codificata a Roma da Esiodo, l'Iran la sua “Età di Ferro ed Acciaio”. Si veda, a tal proposito: J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, specialmente *La dottrina delle quattro età*, nonché, René Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, 2003 ed. Mediterranee, specialmente *L'età oscura*. I punti di riferimento affatto profani delle categorie spengleriane gli impedirono, ad esempio, di delineare i mutamenti prodottisi nei cicli discendenti delle civiltà come quelle *prove del fuoco* antecedenti il ritorno delle medesime *Kulturen* alle sovra citate *età dell'oro*, come emerge in più luoghi della critica evoliana. Si veda, ad esempio, il saggio dedicato a Ernst Jünger, laddove i termini della *mobilizzazione totale* vengono interpretati in relazione al nuovo eroismo del mondo lavorativo. Spengler, nelle sovversioni delle *civilizzazioni*, non avrebbe scorto le possibilità di un ritorno all'origine: “In effetti, per tal via, possono essere rimesse in discussione le prospettive divenute note attraverso *Il Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler: si tratta di vedere se il fenomeno della *civilizzazione* (...), fase ultima e senile, secondo lo Spengler, con cui si registra regressivamente il ciclo di una *civiltà* in senso proprio e qualitativo (...), nel nostro caso segni davvero una fine, comporti una radicale soluzione di continuità rispetto ad un eventuale nuovo ciclo positivo, ovvero prepari tale ciclo attraverso trasformazioni esistenziali che possono essere scorte soltanto da chi ha un senso della metafisica del processo complessivo.” J. Evola, *L'Operaio nel Pensiero di Ernst Jünger*, a cura di G. de Turris, III edizione corretta con una lettera e un'appendice, saggio introduttivo di M. Freschi, ed. Mediterranee, Roma, 1998, pag. 37

catastrofico, quanto piuttosto per le basi, o meglio per la mancanza di basi *vere* ed integrali, che condussero il Nostro a tale esito. La fallacia del procedere spengleriano, riscontrabile non tanto nei risultati a cui esso conduce quanto piuttosto nel suo medesimo divenire, viene esemplarmente enunciata nelle pagine di *Rivolta* dedicate appunto al sorgere e al declinare delle civiltà. In questa sezione, preliminarmente, incontriamo una importante precisazione metodologica: appurato che la morte è la destinazione del reale, tanto dell'individuo quanto di civiltà e cicli storici – il che rende un ipotetico pessimismo ben lungi dall'essere scandaloso – l'argomentazione del Barone prosegue ben oltre, volgendosi ora a scandire differenti tipologie di consapevolezza di questa inevitabilità. “Ad ogni considerazione storica appare che, come l'uomo, così pure le civiltà hanno, dopo un'aurora e uno sviluppo, un destino di decadenza e di fine. *Vi è chi ha cercato di scoprire la legge che presiede ad un tale destino, la causa del tramonto delle civiltà. Questa causa non potrà mai venir ricondotta a fattori puramente storici e naturalistici*”¹⁶⁶. Seppur il nome di Spengler non appaia citato, l'allusione alle sue dottrine è palese. In ultimo, la mancanza di un impianto metastorico e metafisico, lacuna che, come già detto, impedì al Nostro di avere un quadro complessivo ed integrale della crisi, è il carattere che sancisce l'inaccettabilità di un crepuscolarismo così inteso.

Qualunque tipo di pessimismo derivante da considerazioni d'ordine storico o biologico – in una parola: profano – è da rigettarsi in quanto fuorviante poiché già parziale, in relazione a quello integrale ed universale proposto dal pensiero della Tradizione. Proprio la presenza di suddetti caratteri ciclico-biologici è la causa del distacco di Evola dalle profezie spengleriane. Nel 1953, qualche anno prima di concludere la traduzione della monolitica opera, sul *Meridiano d'Italia* comparivano queste parole, firmate dall'autore in questione: “la teoria o prognosi del tramonto dell'Occidente nello Spengler non è che una particolare conseguenza di questa concezione generale ciclico-biologica. Prima di trattarne, sarà però bene vedere che si deve pensare appunto di tale teoria generale, esaminare il limite della sua validità, discriminarne gli aspetti accettabili”¹⁶⁷. Il pessimismo biologico

166J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, pag. 101, corsivo nostro

167J. Evola, *Il Caso Spengler*, in *Meridiano d'Italia*, 5 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald*

di Spengler avrebbe a detta di Evola la sua genesi nello stesso procedere apodittico delle sue opere, il quale viene individuato come bersaglio principale della critica. Epperò, l'analisi non si ferma alle pagine del *Tramonto*: essendo il catastrofismo della suddetta opera esito necessario della stessa morfologia comparata, a quest'ultima occorre volgere lo sguardo, per scoprire in essa l'origine delle fallacie spengleriane.

La stessa fatalità si riscontra, secondo il Barone, in *Anni Decisivi*, opera il cui titolo si presenta, a detta di molti, in contraddizione con l'intero impianto spengleriano, la cui ciclicità non ammettente eccezione e, dunque, *decisione* in senso vero e proprio. Ma questo paralogisma dilegua non appena si consideri il contenuto dell'opera. Anche nel migliore dei casi prospettati, ossia quello che altri esegeti interpretarono come un “*revivement* del pessimismo verso un *ottimismo eroico*”¹⁶⁸ la discesa civilizzatrice non viene frenata o arrestata, bensì riconfermata dal disperato tentativo di sottrarsi ad essa grazie alle chimere di un passato morto in quanto *già rievocato*, secondo la sentenza spengleriana dell'incomunicabilità tra civiltà, che nemmeno il già citato *materialismo prussiano* riesce a sorpassare.

Come risulta evidente, il fulcro della discussione permane all'interno di quella concezione legata alla cecità della *filosofia della vita*, al bieco regresso spengleriano nell'irrazionalismo, denunciato come fallace da Evola. Il pessimismo catastrofico del Nostro non viene additato o scongiurato in quanto tale ma analizzato in maniera critica, come uno tra i tanti campi di emergenza del procedere spengleriano, a sua volta frutto delle dicotomie del Mondo Moderno.

Lungi dallo sfruttare l'occasione del disfattismo dello storicista per ribadire con forza il proprio punto di vista, come fecero molti degli autori già considerati, le osservazioni del Barone si presentano a proposito straordinariamente obiettive: egli è in grado di considerare gli esiti catastrofici dell'*Untergang* quali nient' affatto pessimistici, se presi nel contesto della morfologia stessa epperò, al contempo, come risultante diretta del medesimo impianto, messo a fuoco da un punto di vista soggiacente altrove rispetto all'*humus* culturale dello spenglerismo.

Spengler, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003, pag. 28
168J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 8

Ossia, per dirla in breve, dal mondo della teoresi moderna.

Nella stessa prefazione alla prima edizione del *Tramonto* questo movimento si palesa ulteriormente. Se, rimanendo sul suo stesso livello di analisi, la concezione spengleriana non può essere affatto considerata pessimista, se non da chi brama considerare eterna la propria *civilizzazione*, non appena ci si sposta su un altro piano d'indagine, precisamente quello di una già citata diagnosi integrale ed universale, le cose cambiano radicalmente: “la quistione allora andrebbe spostata: si può accusare lo Spengler di pessimismo non nel particolare riguardo dell'intervenire del fenomeno della civilizzazione, bensì nel riguardo di tutta la sua dottrina, informata da un fatalismo biologico indebitamente esteso al piano della filosofia della storia”¹⁶⁹. Ancora una volta, si fa visibile la provenienza di Evola quale pensatore della Tradizione; la quale attenzione sancisce la parzialità del pessimismo in questione come legittimo, se considerato nell'ambito dello stesso metodo spengleriano ma inattuale là dove il discrimine delle *Kulturen* non venga analizzato tramite un pluralismo relativistico ma a partire dalla dicotomia *Tradizionale*\Moderno, l'unica in fondo a permettere uno sguardo panoptico e sovraindividuale sul processo della degenerazione occidentale.

169J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 14

2.6 Anni Decisivi: da Cesare ai Cesarismi

Come già riscontrato, l'analisi di Evola non si sofferma unicamente sull'opera più celebre dello storicista. Una ulteriore obiezione piuttosto frequente negli articoli da noi questionati concerne il fenomeno del *cesarismo* il quale, se nel contesto del *Tramonto dell'Occidente* viene diagnosticato quale sintomo della degenerazione qualitativa che investe la fase discendente del ciclo euro-occidentale, nell'opera successiva, *Anni Decisivi* – per la cui ristampa del 1973 a cura delle *Edizioni del Borghese*, Evola scrisse l'introduzione – viene ricontestualizzato e dotato di una portata positiva, ossia ponente una dimensione attiva di senso, lungi dall'essere mero sintomo dell'imminenza della catastrofe occidentale.

Tuttavia, anche prima di curarne la riedizione, l'autore in questione ebbe già la possibilità di denunciare il carattere ambiguo e contraddittorio delle figure dei nuovi Cesari nel 1953, nell'articolo, apparso in *Meridiano d'Italia*, dal significativo titolo de *L'Equivoco dei Nuovi Cesarismi*.

Le osservazioni compiute dall'autore, come già considerato, non ricalcano un odio epidermico rivolto al Nostro in quanto miglior esponente della peggior tradizione metafisica transalpina ma nascono dalle considerazioni scaturite da una attenta lettura dei testi spengleriani, alla luce del già esplicito pensiero della Tradizione.

L'attenzione di Evola anzi tutto cade sulla scelta stessa del termine *cesareo*, nascente dalla smania del Nostro di trovare corrispondenze dappertutto, utilizzo terminologico rilevante una totale incomprensione della figura di quel Cesare che seppe incarnare il principio regale temporale ma al contempo quello spirituale e sacrale, carattere pressoché assente nelle figure dei nuovi Cesari, somiglianti in misura maggiore a dittatori, demagoghi ed agitatori di masse che a Capi autentici, dei quali il vero emblema non si riscontra in simboli di partito ma nella duplicità delle chiavi impugnate da Giano Bifronte¹⁷⁰.

170A questo scopo, si vedano le brillanti trattazioni del simbolismo di Giano quale virtuosa coniugazione Tradizionale di potere temporale e spirituale contenute in R. Guénon, *Alcuni Aspetti del Simbolismo di Giano*, ora in *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, 1975, pag. 117-122, nonché J. Evola, *Giano*, ora in *Simboli della Tradizione Occidentale*, Edizioni Arthos, 1977, pag. 117-125 ma anche G. de Giorgio, *La Tradizione Romana*, a cura di G. de Turrís, ed. Mediterranee, Roma, 1973, specialmente *Il simbolo bifaciale di Giano e il nome occulto di Roma*.

Se tale contraddizione viene rilevata ponendo in relazione il pensare spengleriano con il già citato Tradizionalismo, Evola non manca di rimarcare tutta una serie di antinomie interne allo stesso sistema analizzato. Se la scelta morfologica di Cesare quale attributo denominativo e comparativo non è delle più felici, non risulta chiaro in secondo luogo, dopo la lunga decadenza della realtà occidentale, quale sia l'origine di quei valori, a detta di Spengler *aristocratici*, che il cesarismo dovrebbe incarnare e restaurare, dopo le degenerescenze dell'ultima *Weltzivilisation*. “Infatti, i valori di razza, di aristocrazia, se non pure di Tradizione riaffiorerebbero nel cesarismo: valori che non si sa come possano sopravvivere dopo le distruzioni che, secondo le premesse, han preceduto e preparato questa ultima fase”¹⁷¹, cancellandone irrimediabilmente ogni valore che non sia del mercato o delle masse al potere, tra le maglie delle democrazie o dei nuovi inorganici Cesari. Da dove essi recupererebbero quei principi che secoli di tramonto hanno condotto all'oblio? Di ciò Spengler non parla affatto.

Tali sono alcune delle contraddizioni latenti in seno all'enfatizzare il ruolo di quei dittatori delle ultime età i quali, nella prima opera, di cui *Anni Decisivi* dovette essere semplice capitolo d'appendice, erano descritti come meri sintomi della decadenza e dell'imminente caduta delle *Abendlandes* – e, come tali, trattati.

Anche in questo frangente possiamo denotare la attenzione e cautela che denota le osservazioni dell'autore in questione nella sua attività di critico commentatore dello storicista: le soluzioni che Evola propone a questo fraintendimento sono essenzialmente due, la prima essendo relativa alla coerenza interna del sistema spengleriano e la seconda in quanto posta in relazione con il modo Tradizionale di intendere la crisi che avvolge la Modernità in pieno tripudio.

Per quanto concerne la prima, la quale potrebbe redimere Spengler da tutte quelle accuse che lo relegano ad agitatore della più brutale dittatura, occorrerebbe semplicemente, a detta di Evola, ritornare a quella visione, presentata nell'*Untergang* e superata in *Anni Decisivi*, che vede in tali figure di certo una reazione al corso degli eventi, ma un tentativo tanto impacciato e decadente

171J. Evola, *L'Equivoco del Nuovo Cesarismo*, in *Meridiano d'Italia*, 12 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003, pag. 30

quanto la realtà di cui cercano d'interdire la caduta. Basterebbe tornare alla visione esposta nella prima opera, nella quale i nuovi Cesari, in luogo di potenze “positive” vengono diagnosticati quali ultime convulsioni di un sistema consapevole del suo imminente trapasso nell'inorganico e nell'astorico.

Tuttavia, la questione non si esaurisce in questa osservazione: è proprio nella frattura riscontrata che s'inserisce la proposta evoliana di una reintegrazione di tipo Tradizionale, l'unica invero alla quale possa esser deputata una qualsivoglia forza propulsiva e positiva, nell'accezione di senso già esposta.

La soluzione a tal *impasse* non può provenire dalla realtà che s'intende risanare ma da un luogo soggiacente altrove rispetto al mondo delle grandezze morte di masse e danaro.

Un'opera di rinnovamento del Mondo Moderno che voglia dirsi integrale ed efficace dovrebbe, lungi dal tentare un'ultima ed estrema organizzazione di popoli ridotti a un defluire fluttuante ed qualitativamente indifferenziato, in vece di manipolare quest'ordine di grandezza, “distruggerla come massa, creando in essa di nuovo delle articolazioni, classi, caste, modi differenziati di sentire, agire, di volere, infine, un clima veramente spirituale, un comune orgoglio nell'obbedire e nell'ordinarsi gerarchicamente di fronte ai portatori di una vera autorità dall'alto”¹⁷². La soluzione proposta da Evola, secondo i dettami del pensiero della Tradizione – nel quale i termini di autorità non sono legati all'oro, alle nuove plebaglie scettrate o quant'altro ma alla figura del *pontifex*, del costruttore di ponti, ossia colui che, rendendo se stesso ponte, tramite, varco, apre alla trascendenza una via che ad essa consenta di avere entità corrispettive nel mondo manifesto, profanato dal gesto prometeico dell'uomo nel suo sorgere – emerge in tutta la sua energia propositiva.

Dove la sovranità non è *sacrificio*, ossia *fare il sacro*, restituendo a Dio ciò che l'uomo ha sottratto e profanato – emergendo il sovrano, di conseguenza, come ente reificato e non più come *uomo-iddio*, secondo la celebre formulazione evoliana – essa si risolve in un mero gioco profano e inorganico, la cui redenzione integrale non può essere affidata ad alcun programma di rinnovamento che non

172J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, 1981, pag. 10

provenza dalla predetta autorità Tradizionale.

L'originalità della critica evoliana raggiunge in queste pagine il suo apice diagnostico.

In ultimo, il pensiero spengleriano – totalmente ignorante della portata positiva di termini quali sovranità ed obbedienza, laddove supportati da principi di natura Metafisica – raggiunge le sue più estreme conseguenze divenendo, da elogio della prussiana bestia bionda e predatrice, apologia delle più scellerate dittature, rette non più da principi legittimati da una trascendenza immanente e incarnata ma dal semplice esercizio della forza dell'uomo in quanto *Raubtier*.

Se già dal principio, innanzi ai mutamenti di scala mondiale che investono l'Occidente nel suo tramonto, Spengler non è in grado di proporre altro che il già ripetuto risveglio degli istinti primordiali dell'animale da rapina e bottino, questa concezione irrazionale e prussiana si ripercuote anche nella delimitazione dei cesarismi: “il vero nome del cesarismo spengleriano è totalitarismo in senso deteriore: e il primato, affermato dalla filosofia spengleriana, della realtà cruda sui principi, della potenza sulle idee, della vita su ogni forma di esistenza superiore, non può che confermarlo”¹⁷³.

Il nuovo Cesare si manifesta in ultima istanza come un individuo il cui potere, arbitrario e individuale, dunque intimamente anti-tradizionale, non riconosce altro limite se non il suo medesimo capriccio, risolvendo così il fare politico in un esercizio abusivo e totalitario del potere, che infrange la falsità delle democrazie con il ferro e l'acciaio dei totalitarismi, ordinamenti non meno deleteri delle masse al potere, essendo medesimo il principio orientante entrambi i dis-ordinamenti, in quella che si presenta come l'ultima distorsione anti-tradizionale.

173J. Evola, *L'Equivoco del Nuovo Cesarismo*, in *Meridiano d'Italia*, 12 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003, pag. 30

CONCLUSIONE: IL DESTINO DEL PENSARE DOPO LA MODERNITA'

Giunti alla fine di questa breve ricognizione tra le pagine italiane dedicate negli anni '20-'30 a Spengler ed, in particolare, tra le riflessioni di Julius Evola a proposito dei motivi che caratterizzano la sua produzione, in luogo di tracciare un semplice bilancio critico, il quale non sarebbe che inutile ripetizione, domandiamo invece, facendo nostra l'eredità di entrambi i pensatori: in che misura quanto esposto può fornirci una chiave per interpretare il mondo odierno – risiedendo la motivazione più profonda di un pensiero nel suo essere necessario e vitale, secondo quanto lo stesso Spengler ci ricorda?

Se, in apparenza, il confronto tracciato tra Spengler ed Evola risulta essere contrario alle intenzioni del secondo, in che misura possiamo affermare che questo accostamento analogico può permetterci di decifrare i caratteri del moto uniformemente accelerato che contraddistingue le convulsioni del nostro tempo, deciptandone il fondo immobile? E' possibile, inseguendo le riflessioni degli autori interrogati, scorgere, al centro del *maelmstrom* nel quale agonizza il Mondo Moderno, il luogo ove le correnti si acquietano e una lieve pellicola d'acqua lascia intravedere il fondale cristallino?

Impostando la domanda in questo modo, l'esito del nostro percorso non può che dirsi positivo.

Al di là dei singoli giudizi e pregiudizi caratterizzanti le produzioni degli autori da noi questionati, un movimento comune si rincorre tra le loro pagine diagnostiche. Un tentativo di rivolta estrema, di brusco arresto innanzi ad una realtà che ha già eletto vittoriosa se medesima, permea tanto le pagine dell'*Untergang* quanto quelle di *Rivolta* ma altrettanto le tematizzazioni di *Filosofia dell'Assurdo*, e via dicendo.

Uno sguardo di differente tipologia – precisamente, quello adottato nella stesura di questo piccolo scritto –, lungi dal perdersi in diatribe dialettiche, comprenderà quanto all'interno delle opere composte negli anni da noi trattati, quei movimenti oggi dispiegatisi nella loro totalità, in modo da passare in certa misura inosservati, allora fossero intesi come inauditi e scandalosi.

Basti pensare, a titolo esemplificativo, a quanto autori quali Jünger, Schmitt, Heidegger, Spengler e lo stesso Evola ebbero a scrivere sul famigerato progetto della “Società delle Nazioni”, preludio alla mondializzazione oggi già compiutasi nella sua totalità¹⁷⁴.

Ed è proprio la presenza di allarmi di tal guisa nella letteratura filosofica di quegli anni – innanzi al carattere inedito di movimenti oggi palesatisi al punto di non risultare nemmeno più riconoscibili – l'elemento che ci permette di stilare un bilancio critico tra gli autori da noi indagati.

Tutti i motivi fondamentali del nostro tempo, dalla fluidificazione dei confini statali ad opera del libero mercato¹⁷⁵ alla mondializzazione tecno-economica annichilente i destini particolari, dal linguaggio della tecnica come ultima religione possibile al tiranneggiare della massa amorfa nelle moderne democrazie anarcoidi, caratteri che nei tempi che corrono si presentano come ovvi e insospettabili, un tempo – precisamente, negli anni che fanno da sfondo agli autori appena trattati – furono individuati come scandalosi e letali. Forse, dunque, è proprio quel periodo che richiede una più profonda interrogazione, forse pensare quegli anni può permettere l'individuazione di un raccordo, di una frattura che oggi è divenuta colossale. E inindagabile.

174A tale proposito, le parole di Heidegger, schieratosi ideologicamente dalla parte di Hitler per quanto concerne l'uscita dalla “Società delle Nazioni” della Germania sono illuminanti. Riportiamo delle porzioni del celebre discorso a proposito: la rinuncia a siffatta organizzazione, lungi dall'essere rifugio in autarchie, è un adeguarsi “a quella legge essenziale dell'esistenza umana cui *ogni popolo* deve più che mai osservanza se vuole continuare ad *essere un popolo* (...). La nostra volontà di autoresponsabilità nazionale-popolare vuole che ogni popolo trovi e conservi *la grandezza e la verità* della *sua* missione. Questa volontà e la suprema garanzia della sicurezza dei popoli, giacché obbligata ad osservare la *legge fondamentale del rispetto virile* e dell'onore incondizionato”. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, ora in A. Marini, *Husserl Heidegger Libertà Europa*, Mimesis, 2002, pag. 130. Spengler, d'altra parte non risparmiò critiche a siffatta organizzazione, da Egli definita mero “sciame di villeggianti che vivono da parassiti sul Lago di Ginevra.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 32

175Sul rapporto tra politica ed economia, modalità di legame la cui portata è colossale nei domini del liberalismo, il Nostro scriveva: “Politica ed economia risultano due ambiti della vita assai diversi e rivelano una configurazione del tutto differente quanto alla mentalità richiesta, al metodo, al fine ed al significato dell'anima che vi si riflette (...). L'economia è oggetto della politica; è il secondo, non il primo elemento della storia (...). Alla politica va indiscutibilmente la precedenza, qualsiasi vita economica priva di una giusta guida politica del Paese è destinata alla rovina. Questo è ciò che l'orgoglio del dirigente economico non vuole accettare.” O. Spengler, *L'Attuale Rapporto tra l'Economia Mondiale e la Politica Mondiale*, discorso tenuto il 9 novembre 1926 all'*Industrieklub* di Düsseldorf, ora in O. Spengler, *Forme della Politica Mondiale*, Edizioni di AR, 1994, pag. 79

Può darsi un chiarimento della realtà globale, nata dalla formula telematica “in tempo reale” che ora attanaglia i popoli – o quel che ne resta – ripensando a fondo il concetto di *Weltcivilisation*?

Queste pagine sono state mosse da simili intenzioni. O illusioni.

Il trapasso dell'umanità mondiale nel post-moderno, la fine delle meta-narrazioni politiche e metafisiche innanzi alla vittoria dell'economia quale nuovo *principium individuationis*, che scandisce “Stati forti” e “Stati deboli”, l'assunzione planetaria del “libero commercio (...) e il libero mercato come standard costituzionali del diritto internazionale, in modo da scavalcare (...) i confini politici territoriali”¹⁷⁶, il *common sense* e il *basic english*: ci furono dei decenni, in realtà non così lunghi come si crede nel nuovo millennio, in cui tutto questo venne avvertito come preludio di una funesta notte dei popoli. Forse è proprio questo periodo, in virtù della sua ricchezza di allarmismi di questo tipo i quali segnarono il persistere non ancora radicalmente mozzato di una mentalità di ordine diverso, che ci tocca interrogare, in quanto affatto distante dal mercantilismo in mano alle democrazie che signoreggiano nel compimento finale della *Weltcivilisation*.

Se la successiva alleanza tra quelli che fino alla fine degli anni '80 erano stati due blocchi contrapposti che si contendevano il predominio globale oggi non viene indagata, trattandosi di un fenomeno presunto ovvio e naturale, non mancarono nel secolo scorso autori che, dopo aver intravisto l'analogia metafisica tra Est ed Ovest, denunciarono questa comune appartenenza, ribadiamolo, allora inaudita¹⁷⁷. Forse è proprio il loro pensiero su cui oggi occorre meditare, frutto di un tempo nel quale i cammini non erano interamente interrotti, nel quale le possibilità di

176C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, Adelphi, 1996, pag. 329

177Citiamo, a titolo esemplificativo, le parole di Ernst Jünger: “ si è portati a supporre che il colore bianco o rosso della stella dipenda solo dal suo vacillare, come quello dell'astro che compare al di sopra dell'orizzonte. L'unità appare evidente allo zenith”. E. Jünger, *Lo Stato Modiale, Organismo e Organizzazione*, Guanda, 1998, pag. 31. Lo stesso Julius Evola, nelle pagine di *Rivolta*, ci ricorda: “Russia e America si rivelano come due espressioni diverse per una cosa unica, due vie per la formazione di quel tipo umano, che è la conclusione ultima dei processi presiedenti appunto allo sviluppo del mondo moderno”. J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, 2008, pag. 385. L'ipotesi di una alleanza planetaria tra i due colossi sfiorò in più occasione anche i pensieri profetici di Spengler: “Cosa accadrà se, di fronte all'impennata del vecchio orgoglio inglese, la Russia e l'America si metteranno d'accordo? Questo evento non è affatto impossibile.” O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994, pag. 77

possibili raccordi con il passato e le tradizioni non erano ancora interamente interdette o deprecate.

I movimenti politici del tempo, non ostante le successive tragiche derive, destarono il sospetto in molti, tra cui buona parte degli autori considerati in questo lavoro di tesi, che si stesse preannunciando un rinnovamento radicale, un'inversione di rotta che avrebbe condotto gli ideali dell'oro e dell'appiattimento dei popoli a ritirarsi.

L'Occidente, luogo della morte del Sole – *ex oriente lux* – vede oggi il compimento della profezia che il suo stesso nome cela. Furon molti, sul far del meriggio, a brandire torce per cercare, rischiando la sera imminente, non già risposte ma anche solo la giusta modalità d'impostare le domande. Non occorre forse prestare orecchio all'ora in cui le prime tra esse vennero accese, innanzi ad una notte mondiale che ha spento ogni avvisaglia umana?

Citiamo abbondantemente le conclusioni del breve ma denso scritto di Stefano Zecchi, ora posto quale *Introduzione* alla presente edizione del *Tramonto*, in quanto le medesime conclusioni potrebbero essere tratte da questo nostro lavoro che va chiudendosi: “era rischioso, però la scommessa era su qualcosa di essenziale: si doveva guardare alla vita del cosmo come ciò che dà senso alla vita umana, si doveva dare forma ad un sentimento che lucidamente e disperatamente avvertiva che ogni prima e dopo della storia scompaiono sulla scala dell'eternità. Alla fine, certo, fu una grande illusione, che celava, però, l'esigenza reale di definire un rapporto organico tra l'uomo e la tecnica, in grado di far ritrovare identità e nuova forza creativa nella nostra tradizione”¹⁷⁸.

Se questa scommessa viene oggi parodiata, derisa e condannata all'oblio, è pur vero che quegli autori del periodo da noi considerato vissero questa possibilità di inversione di marcia come qualcosa di essenziale, di vitalmente necessario, in quanto appartenenti forse all'ultimo periodo che seppe autenticamente vivere il divenire storico, nel goffo tentativo di abitarne il passato. Tentativo dagli esiti brutalmente catastrofici che tutti conosciamo ma che non soffocò in scientismi e anatemi politici la reale esigenza organica di un rinnovamento integrale da

178S. Zecchi, *Introduzione* a O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. XXVIII

operarsi in seno alle *Terre del Tramonto*.

Anelito condannato e ripudiato, rimasto infine incompiuto: “nessuna politica democratica, nata dalle macerie della guerra, è riuscita non a risolvere, ma soltanto a pensare questo problema (...). E' stata così cullata, più o meno consapevolmente, un'altra illusione, e cioè che l'unica cultura degna di rispetto fosse quella impegnata nella denuncia e nella critica ad oltranza, quella che pretende di negare il significato mitico di ogni cosa del mondo e di annullare il valore simbolico dell'esistenza e del nostro incontro con gli altri”¹⁷⁹.

Risulterebbe troppo semplice condannare autori quali Jünger, Spengler, Heidegger, Pound, Schmitt, Evola, per aver, anche solo per un istante, sperato nella possibilità di orientamenti differenti in seno ai totalitarismi che costellarono una Europa in piena crisi identitaria, tra *belles époques* e Grandi Guerre. Se il gesto, in fondo autenticamente acritico, di porre etichette analiticamente non esige alcuno sforzo, alcun tipo di coraggio teoretico, un pensiero che non voglia dirsi condannato ai capricci del più forte, non dovrebbe forse spezzare quegli stigmi che la Modernità revisionista scaglia innanzi a tutto ciò che non risulta misurabile in carati o cavalli-vapore, sentimento da cripta e da museo che mette a tacere il vivo corso degli eventi, per edulcorarne il turbinare? Dobbiamo davvero condannare al silenzio quel *linguaggio senza parole*, quella *musica delle sfere* che molti degli autori qui presentati tentarono di ascoltare?

Un pensiero di tale rango resta, per i cittadini del millennio appena iniziato, una eredità ancora da raccogliere nella sua totalità.

Forse è proprio questa accezione che ha orientato il lavoro svolto, il quale, lungi dal portare a vere e proprie conclusioni, che conducono sempre al silenzio gli autori trattati, porta infine ad una domanda precisa: *in che misura è possibile quanto trattato?* In che misura una morfologia che tratti il destino degli eventi in luogo del loro essere collocabili in un museo o in un sussidiario, è ancora possibile, anzi, necessaria? O, per giungere ad una formulazione ancora migliore, è tuttora possibile una filosofia che non sia dimentica di quei caratteri diagnosticati dagli autori qui trattati come condizioni di possibilità di un pensiero

179S. Zecchi, *Introduzione* a O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, 1995, pag. XXVIII

dell'avvenire?

E' possibile, in ultimo, aprire la strada verso espressione linguistica manifesta ad un pensiero che sappia farsi carico della sua provenienza, lungi dallo sclerotizzarla come barbarie, per lanciarsi a velocità di turbina sui binari di acciaio e sangue del Mondo Moderno?

Può darsi un pensiero, in senso superiore e metafisico, *dopo la Modernità*?

BIBLIOGRAFIA

Th. Adorno, *Metafisica*, a cura di R. Tiedelmann, edizione italiana a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2006

Anonimo (ma B. Mussolini), recensione di *Anni Decisivi*, in *Il Popolo d'Italia*, 15 dicembre 1933

Astolfo (ma F. Flora), *Spengleriana*, in *Leonardo*, 1 (1933)

Y. de Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, a cura di F. Perfetti, Il Mulino, Bologna, 1990

W. Benjamin, *L'Opera d'Arte nell'Epoca della sua Riproducibilità Tecnica. Arte e Società di Massa*, prefazione di C. Cases, traduzione di R. Filippini, con una nota di P. Pullega, Einaudi, Torino, 2000

V. Beonio-Brocchieri, *Spengler, la Dottrina Politica del Germanesimo Post Bellico*, Edizioni Athena, Milano, 1928

V. Beonio-Brocchieri, *Introduzione ad Anni Decisivi*, a cura di V. Beonio-Brocchieri, Bompiani, Milano, 1934

P. Buttafuoco, *L'Ultimo Inverno di una Civiltà*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandoglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

R. Calabrese Conte, *La Traduzione di Evola e il Lessico di Spengler*, in O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una Morfologia di una Storia Mondiale*, traduzione di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, nuova edizione a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, Parma, 1995

E. M. Cioran, *Un Apolide Metafisico. Conversazioni*, traduzione a cura di T. Turolla, Adelphi, Milano, 2004

G. Colli, *La Nascita della Filosofia*, Adelphi, Milano, 1994

M. Cottone, *Recezione di Spengler in Italia*, in O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una Morfologia di una Storia Mondiale*, traduzione di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, nuova edizione a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, Parma, 1995

B. Croce, *Pessimismo Storico in Germania*, in *La Critica, Rivista di Letteratura, Storia, Filosofia*, volume XVII (VI della seconda serie), Napoli, 1920

B. Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, Adelphi, Milano, 2001

G. Damiano, *Nell'Epoca "Aziaca"*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandoglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

R. Daumal, *Il Monte Analogo. Romanzo di Avventure Alpine non Euclidee e Simbolicamente Autentiche*, a cura di C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 2005

R. Daumal, *La Gran Bevuta*, a cura di C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 1985

R. Daumal, *La Conoscenza di Sé. Scritti e Lettere 1939-1941*, a cura di C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 1972

Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio. L'Insegnamento di Sorella Katrei*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 2006

J. Evola, *Il Caso Spengler*, in *Meridiano d'Italia*, 5 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, Roma, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003

J. Evola, *Spengler e l'Inghilterra*, in *Corriere Padano*, 26 luglio 1936, pag.1, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, Roma, seconda edizione ampliata, 2003

J. Evola, *L'Ora della Monarchia*, in *Italia Monarchica*, 1 settembre 1954, pag. 3, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, Roma, seconda edizione ampliata, 2003

- J. Evola, *Prefazione a Anni Decisivi*, in O. Spengler, *Anni Decisivi*, Edizioni del Borghese, Milano, 1973, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, Roma, seconda edizione ampliata, 2003
- J. Evola, *L'Equivoco del Nuovo Cesarismo*, in *Meridiano d'Italia*, 12 ottobre 1953, ora in J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, Roma, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, 2003
- J. Evola, *Prefazione a Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, 1957, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, Roma, quaderno n.14, 1981
- J. Evola, *Oswald Spengler*, in *Vita Italiana*, giugno 1936, ora in J. Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, a cura di G. de Turrís, Fondazione J. Evola, Roma, quaderno n.14, 1981
- J. Evola, *Introduzione a René Guénon, La Crisi del Mondo Moderno*, ed. Mediterranee, Roma, 2003
- J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, s. e. , Roma, 1973
- J. Evola, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, a cura di G. de Turrís, con un saggio introduttivo di C. Risé, appendici di A. Grossato, R. Melchionda, G. Monastra, ed. Mediterranee, Roma, 2008
- J. Evola, *L'Operaio nel Pensiero di Ernst Jünger*, a cura di G. de Turrís, III edizione corretta con una lettera e un'appendice, con un saggio introduttivo di M. Freschi, ed. Mediterranee, Roma, 1998
- J. Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, a cura di G. de Turrís, con un saggio introduttivo di P. di Vona, appendici di R. Melchionda, R. Piscitelli, ed. Mediterranee, Roma, 1998
- J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, a cura di G. de Turrís, con un saggio introduttivo di M. Donà, appendici di A. Giuli, ed. Mediterranee, Roma, 2003

- J. Evola, *Arte Astratta. Posizione Teorica. 10 Poemi. 4 Composizioni*, Collection Dada, Casa Editrice R. Maglione e G. Strini, Roma, 1920. Riproduzione anastatica a cura di C. Vivarelli, Edizioni Ar, Salerno, 2009
- J. Evola, *Imperialismo Pagano, nelle Edizioni Italiana e Tedesca*, a cura di G. de Turrís, con un saggio introduttivo di C. Bonvecchio, appendici di G. F. Lami, ed. Mediterranee, Roma, 2001
- J. Evola, *Il Fascismo. Saggio di analisi critica dal punto di vista della Destra*, ed. Volpe, Roma, 1957
- J. Evola, *Cavalcare la Tigre*, a cura di G. de Turrís, con un saggio introduttivo di S. Zecchi, appendici di G. de Turrís, Ed. Mediterranee, Roma, 2008
- J. Evola, *Simboli della Tradizione Occidentale*, con una prefazione e una nota bibliografica di R. del Ponte, Edizioni Arthos, Carmagnola, 1977
- J. Evola, *Meditazioni dalle Vette, con 28 illustrazioni*, a cura di G. de Turrís e R. del Ponte, con un saggio introduttivo di L. Bonesio, ed. Mediterranee, Roma, 2003
- J. Evola, *Sintesi di Dottrina della Razza*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994
- J. Evola, *Orientamenti. Undici punti*, a cura di G. de Turrís, V edizione accresciuta con gli articoli di *La Sfida, Imperium, I Nostalgici*, con appendici critiche di A. Alí, D. Ciriaci, A. Lombardo, G. Martelloni, R. Paradisi, A. Piscitelli, Fondazione J. Evola, Il Cerchio, Rimini, 2005
- J. Evola, *La Parole Obscure du Paysage Intérieur, Poème a 4 Voix con un Saggio sul Significato dell'Arte Modernissima*, Società Editrice il Falco, Milano, 1981, copia numerata n. 864
- G. Faye, *Il Sistema per Uccidere i Popoli*, traduzione di A. Zuliani con la collaborazione di B. Buonviso, Società Editrice Barbarossa, Milano, 1997
- G. Faye, *Archeofuturismo*, traduzione di A. Zuliani, Società Editrice Barbarossa, Milano, 2000

- G. Faye, *Per Farla Finita con il Nichilismo. Heidegger e l'Essenza della Tecnica*, traduzione di A. Zuliani con la collaborazione di B. Buonviso, Società Editrice Barbarossa, Milano, 1993
- G. Farina d'Anfiano, *Il Diritto nell'Opera di Oswald Spengler*, in *Politica*, 1931
- C. Galli, *Lo Sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008
- G. de Giorgio, *La Tradizione Romana*, a cura di G. de Turrís, ed. Mediterranee, Roma, 1973
- L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Riccardo Ricciardi Editore, Napoli, 1935
- L. Giusso, *Oswald Spengler*, ne *Lo Storicismo Tedesco, Dilthey – Simmel – Spengler*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1944
- A. Gnoli, F. Volpi, *L'Ultimo Sciamano. Conversazioni su M. Heidegger*, Bompiani, Milano, 2006
- A. Gnoli, F. Volpi, *I Prossimi Titani. Conversazioni con E. Jünger*, Adelphi, Milano, 2002
- J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, traduzioni di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Guanda, Parma, 2008
- J. W. Goethe, *Faust*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano, 1990
- J. W. Goethe, *Cento Poesie*, scelte da Siegfried Unseld, introduzione di L. Forte, Einaudi, Milano, 1997
- J. W. Goethe, *La Teoria dei Colori*, con 19 tavole, a cura di R. Troncon, introduzione di G. C. Argan, Il Saggiatore, Milano, 2008
- Gruppo di Ur (a cura del), *Introduzione alla Magia* (in tre volumi), ed. Mediterranee, Roma, 2001

- R. Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, traduzione e introduzione a cura di J. Evola, ed. Mediterranee, Roma, 2003
- R. Guénon, *La Grande Triade*, traduzione di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1980
- R. Guénon, *L'Archeometra*, traduzione di L. Mancuso, Atanòr, Roma, 1986
- R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, traduzione di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1975
- R. Guénon, *Il Re del Mondo*, traduzione di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1985
- R. Guénon, *Il Simbolismo della Croce*, traduzione di P. Nutrizio, Luni, Firenze, 2006
- M. Guerri, *Introduzione a J. Evola, Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, quaderno n.14, seconda edizione ampliata, Roma, 2003
- M. Guerri, *Ernst Jünger, Terrore e Libertà*, con una biografia per immagini, Agenzia X, Milano, 2007
- H. T. Hansen, *Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice Tedesca*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di G. de Turreis, Fondazione J. Evola, Roma, 1998
- M. Heidegger, *Colloqui su un Sentiero di Campagna (1944\45)*, edizione italiana a cura di A. Fabris, traduzioni di A. Fabris e A. Pellegrino, Il Melangolo, Genova, 2007
- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2006
- M. Heidegger, *Che cos'è la Filosofia?*, traduzione a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 2005
- M. Heidegger, *L'Autoaffermazione dell'Università Tedesca. Il Rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 2001
- M. Heidegger, *I Concetti Fondamentali della Metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, edizione italiana a cura di C. Angelino, traduzione di P. Coriando, Il Melangolo, Genova, 1999

- M. Heidegger, *Il Concetto di Tempo*, con una postilla di H. Tietjen, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998
- M. Heidegger, *Che cos'è Metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2006
- M. Heidegger, *Lettera sull'“Umanismo”*, a cura di F. Volpi, traduzione delle lettere pubblicate nell'Appendice a cura di P. dal Santo, Adelphi, Milano, 2006
- M. Heidegger, *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005
- M. Heidegger, *La Questione della Tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, traduzioni a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976
- M. Heidegger, *Segnavia*, traduzione a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987
- E. Heine, *Gli Dei in Esilio*, nuova edizione riveduta a cura di L. Secchi, Adelphi, Milano, 2000
- F. Ingravalle, *Naturalizzazione della Kultur e Apologia dell'Esistente*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandoglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004
- F. Jesi, *Cultura di Destra. Il Linguaggio delle Idee senza Parole. Neofascismo Sacro e Profano: Tecniche, Miti e Riti di una Religione della Morte e di una Strategia Politica*, Garzanti, Novara, 1993
- E. Jünger, *Lo Stato Modiale, Organismo e Organizzazione*, traduzione di A. Iadicco, prefazione di Q. Principe, Guanda, Parma, 1998
- E. Jünger, *Foglie e Pietre*, traduzione a cura di F. Cuminberto, Adelphi, Milano, 1997
- E. Jünger, *L'Operaio. Dominio e Forma*, edizione italiana a cura di Q. Principe, Guanda, Parma, 1999
- E. Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed Ebbrezza*, traduzioni di C. Sandrin e U. Ugazio, Guanda, Parma, 2006

- E. Jünger, *Le Api di Vetro*, traduzione a cura di H. Furst, con uno scritto di G. Cusatelli, Guanda, Parma, 1993
- E. Jünger, *Al Muro del Tempo*, traduzione a cura di A. La Rocca e A. Grieco, Adelphi, Milano, 2000
- E. Jünger, *Il Cuore Avventuroso. Figurazioni e Capricci*, a cura di Q. Principe, Guanda, Parma, 2001
- E. Jünger, *Sulle Scogliere di Marmo*, traduzione di A. Pellegrini, introduzione di Q. Principe, Guanda, Parma, 2007
- E. Jünger, *Giardini e Strade. Diario 1939-1940. In Marcia verso Parigi*, traduzione a cura di A. Iadicco, Guanda, Parma, 2008
- E. Jünger, *Il Libro dell'Orologio a Polvere*, traduzione e note a cura di A. La Rocca e G. Russo, Adelphi, Milano, 1994
- E. Jünger, *Nelle Tempeste d'Acciaio*, traduzione a cura di G. Zampaglione, introduzione di G. Zampa, Guanda, Parma, 2007
- E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la Linea*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, traduzioni a cura di A. La Rocca e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989
- E. Jünger, E. Schultz, *Il Mondo Mutato. Un Sillabario per Immagini del Nostro Tempo*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano, 2007
- R. Kohrer, *Regresso delle Nascite: Morte dei Popoli*, con due prefazioni di O. Spengler e B. Mussolini, Libreria del Littorio, Roma, 1928
- A. Marini, *Husserl Heidegger Libertà Europa*, Mimesis, Milano, 2002
- G. Marramao, *L'Occidente dopo il Tramonto*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di G. de Turris, Fondazione J. Evola, Roma, 1999
- A. del Massa, *Spengler, il Sentimento Nordico del Mondo*, in *Cronache, Uomini, Idee*, Vallecchi Editore, Firenze, 1941

- C. Michelstaedter, *Il Dialogo della Salute e altri Dialoghi*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1988
- C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, introduzione e note a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 2005
- C. Michelstaedter, *Parmenide ed Eraclito. Empedocle*, a cura di A. Cariolato e E. Fongaro, con un'appendice iconografica, SE, Milano, 2003
- Y. Mishima, *Lezioni Spirituali per Giovani Samurai e Altri Scritti*, traduzione di L. Origlia, Feltrinelli (il volume comprende *Lezioni Spirituali per Giovani Samurai, L'Associazione degli Scudi, Introduzione alla Filosofia dell'Azione, I miei Ultimi Venticinque Anni, Proclama*), Milano, 2006
- A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice. Una Guida*, traduzione a cura di L. Arcella, Akropolis\La Roccia di Erec, Napoli-Firenze, 1998
- M. Nacci, *L'Antiamericanismo in Italia negli Anni Trenta*, con 8 fotografie di Berenice Abbott, Bollati-Boringhieri, Torino, 1989
- M. Nacci, *Pensare la Tecnica. Un Secolo di Incomprensioni*, presentazione di G. Vattimo, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2000
- F. Nietzsche, *La Volontà di Potenza. Frammenti Postumi Ordinati da Peter Gast ed Elisabeth Förster-Nietzsche*, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, traduzione di A. Treves riveduta da P. Kobau, Bompiani, Milano, 2005
- F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, a cura di Colli-Montinari, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano, 2006
- F. Nietzsche, *Così Parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto, traduzione di S. Giametta, BUR, Milano, 2000
- F. Nietzsche, *Sull'Utilità e il Danno della Storia per la Vita*, a cura di G. Colli e M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, traduzione di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1973

F. Nietzsche, *Su Verità e Menzogna in Senso Extra-Morale*, in *La Filosofia nell'Epoca Tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, pagg. 225-244, a cura di G. Colli e M. Montinari, traduzione e introduzione di G. Colli, Adelphi, Milano, 1999

F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano, 2004

F. Nietzsche, *Scritti su Wagner. Il Caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, a cura di S. Giametta, BUR, Milano, 2007

F. Nietzsche, *L'Anticristo – Crepuscolo degli Idoli – Ecce Homo*, introduzioni di M. Perniola, G. Raio, A. Venturelli, traduzione di P. Santoro, M. Ulivieri, S. Bartoli Cappelletto, Newton Compton, Roma, 2006

F. Ossendowski, *Bestie, Uomini, Dei, Il Mistero del Re del Mondo*, edizione italiana a cura di G. de Turrís, introduzione di J. Evola, traduzione dall'inglese di C. de Nardi, ed. Mediterranee, Roma, 2000

G. Papini, *Contro Roma e contro Benedetto Croce*, in *Manifesti del Futurismo*, a cura di V. Birolli, pagg. 75-83, Abscondita, Milano, 2008

F. Pessoa, *Pagine Esoteriche*, a cura di S. Peloso, Adelphi, Milano, 1997

G. Rensi, *Filosofia dell'Assurdo*, a cura di R. Chiarenzi, Adelphi, Milano, 1991

M. Rossi, *Esoterismo e Razzismo Spirituale. Julius Evola e l'Ambiente Esoterico nel Conflitto Ideologico del Novecento*, introduzione di G. Galli, Name, Genova, 2008

L. Salvatorelli, *Spengler e Sorel*, in *La Cultura*, 2, Einaudi Editore, Torino, 1935

L. Scandroglio, *Retroterra platonico-goethiano di Oswald Spengler*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandroglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

C. Schmitt, *Il Nomos della Terra nel Diritto Internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, a cura di F. Volpi, traduzione e postfazione di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1996

- C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, traduzione di A. de Martinis con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998
- M. Schneider, *Pietre che Cantano. Studio sul Ritmo di tre Chiostri Catalani di Stile Romanico*, traduzione di A. Menduni, con uno scritto di E. Zolla, SE, 2005
- E. Severino, *Il Declino del Capitalismo*, Rizzoli, Milano, 2007
- O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una Morfologia di una Storia Mondiale*, traduzione di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, nuova edizione a cura di Calabresi Conte, Cottone, Jesi, Guanda, Parma, 1995
- O. Spengler, *Forme della Politica Mondiale*, Edizioni di AR, Salerno, 1994
- O. Spengler, *Eraclito*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano, 2003
- O. Spengler, *L'Uomo e la Tecnica. Contributo a una Filosofia della Vita*, a cura di S. Zecchi, traduzione di G. Gurisatti, Guanda, Parma, 1992
- O. Spengler, *Anni della Decisione*, Edizioni di Ar, Salerno, 1994
- O. Spengler, *A Me Stesso*, Adelphi, a cura di G. Gurisatti, Milano, 1993
- A. Tilgher, *Oswald Spengler*, in *Voci del Tempo*, prefazione di M. Missiroli, Dott. G. Bardi Editore, Roma, 1921
- F. Tomatis, *Filosofia della Montagna*, prefazione di A. Torno, postfazione di R. Messner, Bompiani, Milano, 2005
- G. Trakl, *Le Poesie*, con testo a fronte, traduzione dal tedesco a cura di V. degli Alberti e E. Innerkofler, prefazione di C. Magris, Garzanti, Milano, 1982
- G. de Turrís, *Evola Lettore di Spengler*, in S. Zecchi (a cura di), *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, Milano, 2004
- G. de Turrís (a cura di), *Esoterismo e Fascismo. Storia, Interpretazioni, Documenti*, con 24 illustrazioni e 19 documenti, ed. Mediterranee, Roma, 2006

C. Vivarelli, *L'Alchimia delle Dissonanze. Su "Arte Astratta di Evola"*, Edizioni Ar, Salerno, 2009

P. di Vona, *Evola e Spengler*, in F. Ingravalle, G. Damiano, P. di Vona, L. Scandoglio, P. Buttafuoco, *L'Ora che Viene. Intorno a Evola e Spengler*, a cura di G. Damiano, Edizioni Ar, Salerno, 2004

S. Zecchi, *Sillabario del Nuovo Millennio*, Mondadori, Milano, 1993

S. Zecchi, *L'Artista Armato. Contro i Crimini della Modernità*, Mondadori, Milano, 1998

E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano, 1999