

L'Individuo Assoluto in Julius Evola

Di

Iorio Fausto

INDICE

Introduzione

Parte I – Individuo

Capitolo I: Sull'identità dell'Io

Capitolo II: Sulla persona o epoca dell'umanità

Capitolo III: Sull'Individuo quale conclusione naturale del percorso autoconoscitivo dell'Io

Capitolo IV: Sul solipsismo quale unica realtà logica del mondo dell'Idealismo magico

Parte II – Assoluto

Capitolo I: Il mistero della Libertà ovvero dalla libertà immediata, alla spontaneità, alla libertà mediata

Capitolo II: Sull'autarchia quale realizzazione della vera libertà (il mago)

Capitolo III: Sguardo d'insieme sulle due *Teorie*

Parte III - Ai confini dell'Individuo assoluto

Capitolo I: Lo *Sheng – jên* di Lao-tzŭ

Capitolo II: La realizzazione di *Brahman* secondo i Tantra

Bibliografia

INTRODUZIONE

Pur essendo una delle figure più interessanti del panorama culturale del Novecento, Julius Evola (Roma, 19 maggio 1898 – 11 giugno 1974) è stato a lungo frainteso o ignorato dalla cultura ufficiale italiana.

Egli è noto ai più come esponente di spicco del cosiddetto “Tradizionalismo integrale”, che vanta nelle sue fila pensatori come René Guénon, Massimo Scaligero, Titus Burckhardt e Ananda Coomaraswamy, ma pochi sanno che è anche stato un filosofo d’eccezione, capace con il suo sistema, definito da lui stesso “Idealismo magico”, di mettere in crisi le correnti filosofiche che negli anni venti si dividevano il territorio della speculazione teoretica.

Evola concepisce un originale sistema di pensiero nell’ambito della filosofia idealistica, utilizzando la posizione dell’Idealismo assoluto di Gentile solo come punto di partenza in vista di un successivo superamento di esso¹. Ciò avviene perché egli vuol dare una legittimazione speculativa ad un sistema, quello tradizionale, che di “filosofare” non aveva mai

¹ <<La coscienza che portatasi all’ultima possibilità della ragione risuscita nel trans-razionale, dà vita ad un pensiero non più abbandonato a sé stesso; non più alla mercé dello ignoto e del caos, dell’irrazionale e dell’arbitrario. All’opposto è pensiero che finalmente ha l’irrazionale e l’arbitrario dentro di sé, vinti e dominati. È ragione riaccolta con il suo centro... La prospettiva trans-filosofica del contingentismo trascendentale può dunque riconsegnare la filosofia alla sua tradizionale e più schietta funzione: e su questa innestare ciò che è propriamente suo, l’elemento che fa della filosofia evoliana, in un ideale processo storico, l’ultimo movimento del pensiero critico, vale a dire: l’atto con il quale il valore oggettivo della verità passa in quello soggettivo (...) della libertà>>, R. Melchionda, *Introduzione*, in Evola, J. *L’Individuo e il divenire del mondo*, Arktos Oggero Editore, Carignano, 1991, pag. 18-19.

sentito la necessità. L'idealismo considera il mondo posto dall'Io affermando la coincidenza tra Io empirico e Io assoluto: tale osmosi risulta assai problematica per Evola, dato che l'Io empirico o reale non è in grado di riconoscere veramente il mondo come sua posizione, soffrendo la contingenza, la "privazione", un'insufficienza che necessita di essere colmata. Quindi il compito che egli si prefigge è quello di colmare tale insufficienza, per giungere a quella pienezza d'essere in cui il mondo è sperimentato come posto dall'Io, il quale è principio di sé stesso². Tale compito si assolve con una simbolica "costruzione dell'immortalità" che sta alla base del suo Idealismo magico ripreso da Novalis. L'Io è visto non più sotto la luce della gnoseologia, ma nella sua fattività reale di attività, libertà, potenza: al vertice di questo cammino sta il "mago", l'Individuo assoluto, l'"autarca", che si afferma nel principio taoista del *wei-wu-wei*, cioè dell'"agire-senza-agire": soltanto l'Io reale che perviene ad una *autàrcheia* scevra dalla dipendenza verso il non-Io, verso l'altro da sé, soltanto chi non subisce il fremito del desiderio, chi non subisce i limiti e i condizionamenti della realtà contingente e temporale,

² <<La conclusione evoliana è un portato della *necessità* (filosofica), ma questa è figlia della *libertà* (che la filosofia postula ma non possiede): in questo *sapere* (e potere) la libertà, e il suo pratico rapporto con la necessità, sta la conclusione. Per Evola la necessità non è un assoluto e la conclusione della filosofia sarà pertanto necessaria soltanto in un quadro opzionale che ponga le premesse causali perché essa sia (e questo è l'unico modo di essere della necessità). In altre parole, giungiamo alla conclusione soltanto se spingiamo sino in fondo la *vis critica* – la stessa volontà filosofica – che per Evola si esprime da ultimo attraverso l'idealismo>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, Basaia Editore, Roma, 1984, pag. 27; <<Evola parla di fine della filosofia, di conclusione del discorso filosofico innanzitutto in senso rigorosamente interno, agli antipodi da ogni esteriorismo storicistico (...): è la conclusione cui può pervenire l'individuo quando si coglie per via individuale. In assenza di conclusione interna, il problema della conclusione sotto specie storica nemmeno si pone>>, ibidem.

che si afferma su di sé e per sé, in una libertà creativa del porsi come affermazione e negazione, attua il reale congiungimento con l'Assoluto e l'infinitizzazione dell'Io.

Questo sentire quasi “mistico” si manifesta anticipatamente nell'attività artistica di Evola, che fu pittore dadaista. Dada è rottura, trasvalutazione, catarsi: nell'ottica della cosiddetta “Via della Mano Sinistra”, in cui l'atto è mezzo con cui si perviene all'autotrascendimento attraverso l'evasione, si inquadra la sua esperienza dadaista. Il dadaismo è una forma dell'essere in quanto espressione metartistica e antiartistica della “coscienza astratta”, dimensione trascendente della coscienza, come si legge nel saggio contenuto in *Saggi sull'Idealismo magico* dal titolo “*Sul significato dell'arte modernissima*”.

Facendo un passo indietro, addentriamoci nella visione dei testi che tracciano le linee essenziali dell'Idealismo magico.

Il punto nodale della critica all'impalcatura gnoseologica dell'idealismo verte sulla reale natura dell'Io. Fichte, vero fondatore dell'idealismo, postula tre principi della dottrina della scienza, il primo dei quali è considerato addirittura anteriore al principio di identità e di non-contraddizione $A=A$: si afferma che tale rapporto identitario, tale base del conoscere, non si auto-pone ma è posto da un *ens*. La deduzione che ne deriva è che il fondamento primo del conoscere, è l'Io che si auto-pone e quindi si auto-crea. Anche

accettando questo ragionamento, che imprime al principio di identità e di non-contraddizione un carattere di legge, di qualcosa di “dato”, quindi postulato da un altro che lo definisce, in cosa consiste l’Io? Fichte stesso ne dà una spiegazione ambigua. Sostenendo che l’auto-posizione coincide con l’intuizione intellettuale, cioè con il soggetto, l’Io reale che è autocoscienza in quanto prende consapevolezza di sé (L’Io pone sé stesso) e poi dell’altro da sé (L’Io pone il non-Io) sembra dare un carattere reale, individuale, a questo Io; si contraddice da solo quando tocca il tema dell’infinità dell’Io, che non è mai una situazione conclusa bensì una meta ideale dell’Io finito; ma è questo stesso Io infinito ad essere il principio formale e materiale del conoscere. Qual è, dunque, l’Io del primo principio della dottrina? È l’attività auto-creatrice ed infinita che si pone e pone il non-Io (e in questo caso non è più intuizione intellettuale, essendo quest’ultima autocoscienza: l’auto-posizione o l’auto-creazione coincide con la cognizione di Sé), oppure è l’Io reale che perviene ad una coscienza di sé stesso e successivamente del non-Io, esistente in quanto conosciuto, andando necessariamente a coincidere con la ragione umana?

Tale problema non viene risolto nemmeno da Hegel, simbolo dell’idealismo, il quale postula, intento a dimostrare la risoluzione del finito nell’infinito, in maniera arbitraria, il Soggetto spirituale in divenire,

l'Assoluto, che in una necessaria razionalità con l'uomo giunge alla sua manifestazione e realizzazione finale. Evola svolge la sua critica in maniera decisiva proprio su questo aspetto, sulla natura dell'Io. Coglie la scissione fra l'Io reale o empirico e l'Io assoluto o infinito vaneggiato dall'idealismo: il carattere della sua teorizzazione è prettamente pratico. L'analisi gnoseologica deve avere come fine l'Io reale, l'uomo, la sua centralità di fronte a sé stesso e al mondo (non-Io): è questo uno degli elementi che più attirano e possono suscitare l'interesse verso il suo sistema, che aborrisce astrazioni e speculazioni fini a sé stesse e vuole proiettarsi nella giungla dell'esistenza.

Il tentativo di superare questo grosso limite dell'idealismo³ sta nella sua svolta "magica", cioè reale (si utilizza anche la dicitura "Idealismo realistico" in riferimento al suo sistema), e qui entra in gioco la sapienza tradizionale relativa all'autorealizzazione e alla prassi. Questo superamento avviene attraverso l'esperienza, il contatto reale dell'Io con il non-Io, il che avviene non con teorie o concetti astratti ma <<con un movimento assolutamente concreto; in cui cioè l'esistenza empirica venga realmente trasfigurata e risolta nella

³ Afferma Damiano: <<Negri si preoccupa, soprattutto, di dimostrare, in primo luogo, il mancato superamento (...) da parte di Evola dell'attualismo gentiliano e, poi, l'appartenenza dello stesso Evola al novero, inconfondibilmente moderno, degli apologeti del superamento *tout court*, quasi come se lo sforzo filosofico di Evola fosse riconducibile all'ansia, febbrile quanto superficiale e velleitaria, di "andare oltre".

Ora, già qui si denota che a Negri è sfuggito il nucleo teoretico di Evola.

Perché la libertà non si adegua per nulla e non è affatto compatibile con la nozione di superamento. E se pure si potesse ipotizzare una qualche assonanza tra quest'ultima e la libertà, allora ogni superamento è sempre provvisorio, revocabile, e non nel senso che sia solo illusorio ma che la libertà stessa può renderlo, insieme, reale e revocabile, mai definitivo. Una filosofia della libertà disconosce l'irreversibile, e il superamento, con le caratteristiche sopra ricordate, è solo una delle possibilità che appartengono alla libertà>>, Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Ed. di Ar, Padova, 1998, pag. 62.

divinità>>⁴. Evidente e innegabile il richiamo a Novalis, celebratore della potenza dell'uomo, dell'Io, nei confronti della realtà che gli è di fronte. Allo stesso modo in cui quest'ultimo ricerca e professa la volontà creatrice dell'uomo, la sua possibilità di dominio sulle cose fuori da lui, Evola sviluppa in senso autarchico l'essenza della sua filosofia: l'Io reale può colmare la privazione figlia del rapporto sproporzionato fra esso e l'Io assoluto grazie ad una perfetta autonomia che lo rende Assoluto (Individuo assoluto) grazie all'esperienza fattiva, un'esperienza trasformatrice in cui il soggetto conosce ciò che riesce a realizzare in sé stesso⁵.

Prendendo in considerazione il breve preambolo del primo saggio, Evola introduce la riflessione sull'elemento fondante della filosofia moderna, quello della conoscenza. Si fa sostenitore della necessità di analizzare a fondo le basi sulle quali essa si fonda, per non cadere nell'equivoco di considerare certa ciò che alla riflessione reale appare come una arbitraria postulazione. Insiste molto su questo punto perché è proprio dalla conoscenza che derivano le scienze, le morali, le norme sociali: essenziale risulta analizzare la natura della conoscenza stessa. Giacché, qualora si verificasse la frattura tra la realtà e la coscienza

⁴ Evola, J. *Saggi sull'Idealismo magico*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006, pag. 36

⁵ <<Le obiezioni che i gentiliani "ortodossi" muovevano ad Evola avevano carattere morale più che teoretico o pratico. Si ravvisava nell'Individuo assoluto una smania di dominio, un profondo egoismo, che conducevano al solipsismo... Indubbiamente l'Individuo assoluto aveva poco rispetto dei "diritti umani", ma in fondo egli è spietato anzitutto con se stesso... Proprio perché l'Individuo assoluto è libero dalla catena di azioni e reazioni egli guarda ogni evento che gli si prospetta con "indifferenza": la sua reazione non è meccanica: può scegliere la possibilità che dal futuro al presente gli si prospettano secondo una preferenza *che non ha natura passionale* (questo è il punto che non è stato colto dai critici idealisti)>>, A. Piscitelli, *L'Individuo assoluto ed i suoi critici*, in Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 213-214-216.

umana, che allora sarebbe illusoria, ogni affermazione assumerebbe un carattere vacillante e cadrebbe a pezzi, non soltanto il mondo della cultura ma anche quello della comune coscienza. Lo stesso scetticismo sarebbe insostenibile: se l'affermazione di per sé ha un carattere fallace, di conseguenza anche l'affermazione scettica, affermazione di una non-affermazione e cioè di una negazione di affermazione, risulterebbe non accettabile. Se, in un ipotetico fallimento della conoscenza, ogni affermazione conoscitiva non potesse essere assunta come veritiera, in che modo potrebbe essere attribuito tale carattere di veridicità ad una affermazione che disconosce il valore dell'affermazione stessa? Crolla in quanto essa stessa è una affermazione. Il carattere squisitamente speculativo di queste osservazioni ci mostra in maniera molto chiara come la sua prospettiva di partenza sia proprio quella filosofica, tappa utilizzata per giungere alla dottrina della Tradizione. Bisogna però dire che nell'età matura (mi riferisco al testo *Il cammino del cinabro*) questa metodologia sarà considerata dall'Autore stesso come una sorta di "errore", giacché tale tipo di "filosofia" risulta sporcare le conoscenze veramente tradizionali.

Analizzando poi la filosofia idealistica Evola ne ricava dei presupposti fondamentali per il superamento di essa. La sua riflessione critica tende a riportare nella sfera soggettiva e personalistica la dis-individualizzante struttura gnoseologica

dell'idealismo cosiddetto classico. Con l'affermazione che tutto è “in virtù dell'Io e per l'Io”, questo idealismo pone il soggetto pensante in una condizione di assoluta centralità rispetto al mondo esterno, conosciuto in quanto sua posizione. Però Evola impone delle importanti considerazioni a riguardo di un grosso equivoco teoretico dell'idealismo stesso. Tale equivoco sta nell'identificazione, fasulla, tra oggetto conosciuto ed oggetto esistente: gli idealisti sostengono che, per definire l'esistenza di un qualcosa, è necessario conoscerlo: conoscendolo, il soggetto determina la sua esistenza. Ciò crolla non appena si riconduce l'Io dall'astratta speculazione filosofica alla sua natura empirica, ovvero al suo essere soggetto, uomo: conoscendo l'oggetto l'Io ammette la sua esistenza, percepita dalla coscienza sua medesima, ma non è certo il suo conoscere a determinare l'esistenza dell'oggetto stesso. Se vengo bendato e quindi privato della mia facoltà visiva, non “conosco” la sedia che mi sta davanti. Ciò non toglie che il mobile effettivamente si trovi dinanzi a me; il momento della conoscenza è soltanto una consapevolezza dell'esistenza di un non-Io, di un altro da sé, non una posizione (creazione) del medesimo. Evola lo spiega in maniera molto semplice con le sue due “obiezioni”: anzitutto quando dice che il fatto che una cosa per me non esiste, non porta di conseguenza che essa in sé non esista, cioè che possono esistere cose o aspetti di

cose che io non conosco e che pure esistono lo stesso. L'equivoco sta nel pensare che una determinazione conoscitiva della coscienza corrisponda ad una determinazione effettiva dell'esistenza dell'oggetto, andando dunque a coincidere conosciuto ed esistente; è altrettanto vero, però, che se l'esistenza dell'oggetto non è una condizione del mio conoscerlo, essendo la mia conoscenza soltanto consapevolezza di esso, il postulare l'esistenza di un oggetto senza conoscerlo assume i caratteri e i connotati dell'ipotesi, incompatibili con la richiesta di certezza teoretica, base primaria della speculazione idealistica. In secondo luogo, Evola entrando nel campo dell'analisi sulla natura dell'io, comincia a contrapporre all'assolutismo dell'io idealistico una molteplicità di io (e per Evola l'io, che è reale, corrisponde semplicemente all'uomo individuale, al "soggetto" pensante): ne consegue che le definizioni della mia coscienza debbano essere messe in correlazione, per essere confermate o smentite, con quelle di altre coscienze, le coscienze degli altri io. Se torniamo un attimo alla fichtiana *Dottrina della scienza*, osservando il terzo principio, quello in cui "l'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile" (che rappresenta l'equivalente della seconda obiezione evoliana, quella in cui sussistono diversi io e quindi diverse coscienze), possiamo notare come ciò che è la situazione della realtà effettuale venga vista come una derivazione della deduzione assoluta dell'io

come principio primo sia del soggetto che dell'oggetto, sia del conoscente che del conosciuto. Ma tale deduzione, più che "assoluta", risulta essere arbitraria, dato che si danno delle caratteristiche all'Io che non corrispondono a quelle dell'Io reale (peraltro il famigerato Io dell'idealismo oscilla, come dirà più avanti Evola, tra l'Io reale e il Dio teistico). Il risultato finale, come egli spiega, è che l'attività della coscienza, che è un'attività autocosciente, (come l'idealismo afferma intravedendo nella coscienza il fondamento dell'essere e nell'autocoscienza il fondamento della coscienza) si configura come il nucleo essenziale della questione teoretica, restando tuttavia irrisolto il problema della natura dell'Io, del suo essere soggetto pensante limitato di contro alle caratterizzazioni "assolute" impostegli dall'idealismo. Se l'oggetto, in generale, è nulla, se non è semplicemente una determinazione interna alla coscienza, esso è nuovamente nulla, se viene inteso come mera modificazione di una passiva ricettività. Tale è l'altro caposaldo dell'idealismo desunto dalla riflessione evoliana (caposaldo che è figlio diretto del secondo principio fichtiano del porre un non-Io, cioè: l'analisi dell'esistenza degli oggetti è tutta da circoscrivere nell'ambito dell'Io che li "pone"), riflessione che da qui in avanti, messe a punto le basi della speculazione idealistica, procederà alla critica sulla natura dell'Io assoluto o trascendentale, la cui ambigua natura sarà il trampolino di lancio per la

svolta “magica” che corrisponde all’inquadramento della filosofia da un ambito teoretico-gnoseologico a quello fattivo e pratico.

Purtroppo con l’idealismo bisogna fare i conti: si può dividerlo o no, di certo non si può ignorarlo. Esso è una tappa necessaria per qualsiasi analisi filosofica, tanta è l’influenza che esercita su ogni forma speculativa. Però, dice Evola, al punto in cui è rimasto, non è che a metà: bisogna superare questo punto. Il passaggio che permette di “andare oltre” è la critica sulla reale natura dell’Io che prima ho accennato. Evola dice che l’Io si trova, nell’idealismo, a metà strada fra l’Io reale, l’individuo, e il Dio della fede. Nessun uomo, nessun individuo può riconoscersi nell’Io creatore di sé e del mondo, soffrendo la sua situazione contingente, la sua impotenza di fronte al mondo stesso, il suo rapporto con le cose esterne che non è certo così dominante come vuole l’idealismo. Se l’Io invece equivale a Dio, cade l’intera struttura filosofica che si fonda sulla necessità di offrire un sistema di certezze conoscitive all’uomo in quanto *ens cogitans*, soggetto pensante. A questo punto la deduzione che ne deriva è che la validità dell’idealismo non può rientrare nella sfera teoretica ma in quella della prassi; l’idealismo, cioè, in sede astrattamente logica, non è né vero né falso: la verità gli è contingente e gli può unicamente venire dall’attività, in sé incondizionata, secondo cui l’individuo genera in sé il principio, postulato

intellettualmente dalla filosofia trascendentale, secondo una realtà concreta e vivente. Ed eccoci quindi alla svolta “magica” dell’idealismo, figlia della necessità di certezza: soltanto attraverso la concretezza della prassi si può dare un criterio di legittimità alla certezza stessa. Questa svolta ha un carattere mistico; ma come precisa lo stesso Evola essa non può mai significare l’abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, e cioè una rinuncia, un rimettersi *ad alterum*, ma al contrario un cammino perseverante verso l’assolutizzazione, verso il perfetto. È quindi, quella di Evola, una svolta “magica” per le caratterizzazioni spiritualiste di cui si fa portatrice; ma prima ancora una svolta “pratica” in quanto l’analisi va tutta incentrata sulla prassi concreta, sull’azione empirica, sull’individuo reale.

Scrollatosi il giogo della non conclusa questione teoretica, purgatosi dalle gnoseologiche dicotomie dialettiche, dalle sue contraddizioni interne e dalle astrazioni dell’Io Trascendentale, l’idealismo può quindi diventare la prassi per la trasformazione dell’uomo. Come avviene questa trasformazione, questa *renovatio animi*? Nella teorizzazione dell’idealismo magico convergono forme e dottrine diverse, che Evola canalizza in un unico filo conduttore il quale diventa la cinghia di trasmissione per la delineazione di un superamento della normale condizione umana e un’ascesa verso uno stato

superiore. In questa concezione filosofica, che si configura come una proposizione dello sviluppo assoluto della libertà e della potenza dell'Io, si intrecciano motivi dell'ascesi e della mistica orientale, dottrine iniziatiche e "pagane" della tradizione occidentale, ma anche riprese dallo stoicismo, dall'epicureismo, da Nietzsche ma soprattutto da Novalis e Michelstaedter.

Questa è, senza dubbio, la parte più interessante (e diremo anche la più importante) del pensiero evoliano, di cui si ritrova un'eco forte e accesa in tutti i suoi successivi scritti, nei quali determinante sarà la spinta verso tale potenziamento dell'Io. In estrema sintesi si può affermare che tale "dottrina" (giacché, come si vedrà, più che una speculazione intellettuale essa risulta essere appunto una vera e propria dottrina mistico-esistenziale) si propone come fine ultimo l'autarchia: la presa di coscienza del limite, la fase "decondizionalizzante" di liberazione, la vera e propria "Potenza". Questa fase della sua filosofia, troverà l'ultimo compimento nell'Individuo assoluto. Su due punti principali si fonda l'Idealismo magico: il concetto di potenza, i suoi significati e le sue reali trasposizioni; e la cosiddetta "costruzione dell'immortalità" che sarebbe la sistemazione dottrinaria dell'essenza dello sviluppo magico attraverso le "tre prove".

Ecco che viene esplicitata questa essenza.

Si parla di costruzione dell'immortalità secondo la dicitura dello stesso Evola, che scrisse: <<In verità il regno dei cieli non esiste che nella misura in cui lo facciamo divenire qui, sulla terra. L'immortalità vera non è fuga dal mortale, bensì trionfo su questo dentro di questo, esso è il fiore del mortale che non è dato ma è da costruirsi concretamente per la realizzazione dell'autarchia>>⁶.

Esistono dunque le tre prove: fuoco, sofferenza e amore. La prima, quella distruttiva, trova analogie d'immagini con la cosiddetta "Via della Mano Sinistra", e si fonda sulla necessità di rottura con la dipendenza verso il non-Io. Una volontà per l'incondizionato che spinga l'individuo a rompere, di colpo e con veemenza, con tutte le cose nei confronti delle quali si è nella condizioni di servi, non sufficienti a sé stessi. La seconda prova, quella della sofferenza, rappresenta uno stadio intermedio, in cui l'individuo, slegato da ciò che prima determinava la sua esistenza in una fattiva passività, sperimenta il soffrire, la privazione, la rinuncia; il dolore che si supera attraverso il dolore stesso, per mezzo di una fermezza tale che trova sviluppo nella sfida della rinuncia medesima. La terza ed ultima prova è quella dell'amore: l'azione attiva, cioè perfettamente indipendente e voluta in quanto voluta.

Infatti Evola coglie con una sorprendente e straordinaria lucidità le caratterizzazioni e i limiti

⁶ Evola, J. *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 77-78.

dell'azione umana, azione "secondo desiderio". Contrapposta all'azione secondo desiderio, che è l'esemplificazione dell'atto voluto in funzione di un fine, di un utile, di uno scopo (materiale o spirituale che sia), vi è l'azione "incondizionata". L'azione incondizionata che non procede dal desiderio, ma da un perfetto volersi: il "godimento" è una conseguenza, non il motore dell'atto. Ovviamente queste parole vanno pesate perché possono suscitare equivoci: l'azione secondo autarchia non significa certo che essa non sia determinata da una motivazione razionale, da una ragione specifica. Tale ragione specifica, però, non deve mai essere equivalente a un appetito, a una voglia, a una necessità consequenziale alla privazione. E' il concetto taoista del *wei-wu-wei*, ovvero la capacità di agire senza guardare ai risultati, cioè di non fare della volontà di raggiungimento del risultato il motivo dell'azione stessa. Autarchia: niente fuori di me, niente oltre me. L'azione ovviamente passa attraverso criteri etici ben saldi (incondizionata non significa "fai ciò che vuoi"), ma è sempre un prodotto dell'io che la possiede, non che ne è posseduto. Il limite di questa concezione sta forse nel suo aspetto difficile da realizzare: risulta difficile immaginare un uomo che sia davvero autarca, che non viva di necessità, bisogni e azioni secondo desiderio bensì in una salda e inespugnabile indifferenza positiva. Una indifferenza che significa fruizione libera di un incondizionato e perfetto volersi

(fruizione che non determina desiderio). E poi essa non va interpretata in maniera negativa, immaginando cioè l'autarca come una sorta di eremita indifferente a tutto e a tutti. Questa indifferenza è la proposta del superamento del limite umano, il tentativo di raggiungere uno stato tale in cui nulla possa intaccare la centralità dell'Io, in cui alla paura si sostituisce la fermezza, alla voglia il controllo, all'irrazionale la coscienza.

Infine per evitare equivoci è bene specificare che Evola non si rivolge all'uomo generico che si sveglia una mattina e vuole essere autarca. Non è il desiderio a spingere l'azione "magica", è la volontà in quanto volontà. In un certo senso, lo sviluppo magico è il corso naturale delle cose per un tipo di uomo già qualitativamente differenziato. Allora bisogna dire che è assolutamente inutile tutta questa trattazione? No, perché egli offre dei grossi indirizzi concettuali che possono servire da "illuminazione", sempre però per un essere la cui natura non sia fondamentalmente razionale ma che già abbia un istinto naturale, sopito, verso l'incondizionato.

Facendo una precisazione sull'individuo assoluto, in *Teoria dell'Individuo assoluto e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* Evola ricalca gli stessi contenuti che aveva esposto nei *Saggi sull'Idealismo magico*, rientrando però ad ampio raggio nella sfera speculativa. In questi testi però vi è un errore metodologico, riconosciuto poi dallo stesso Evola

negli anni successivi, il quale consiste nel voler dare sistemazione alla dottrina della Tradizione partendo dall'idealismo classico.

Contestando l'identificazione tra Io e ragione, Evola sostiene che se davvero l'Io assoluto rappresentasse l'unica realtà, tutto ciò che è distinto e fuori da questo Io sarebbe soltanto illusione; nel caso in cui invece il non-Io, o mondo empirico, non fosse distinto e separato dall'Io, ci sarebbe coincidenza tra Io e non-Io e il singolo individuo, naufragante nel mondo empirico, non riuscirebbe a sentirsi parte dell'Io assoluto. Il problema sta nel fatto che si è identificato erroneamente l'Io con la ragione, ed essendo questa identità impossibilitata a dare una prova di sé nella prassi esperienziale, l'Io risulta essere soltanto un artificioso soggetto concettuale e trascendentale. La realtà dell'Io vero o reale, invece, è rappresentata dall'Io empirico che può farsi assoluto nel ponendosi come affermazione o negazione, come Io o come non-Io, in quanto volizione del soggetto. Evola parla dunque di due “vie”: la “Via dell'Altro” e la “Via dell'Individuo assoluto”, che corrispondono rispettivamente all'azione secondo desiderio e all'azione secondo autarchia o incondizionata di cui ho già parlato.

Questa in breve l'analisi del pensiero speculativo evoliano, nei capitoli successivi seguirò puntualmente l'evolversi della sua riflessione filosofica e tratterò

dei punti fondamentali per la realizzazione dell'Individuo assoluto.

Il presente studio è composto da tre parti. La prima parte illustra ciò che l'Io deve fare per diventare Individuo, utilizzando come testo guida la *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*; la seconda parte mette in luce ciò che può essere definito il nocciolo della questione evoliana, ovvero la libertà, l'assolutezza e le sue forme; l'ultima parte riguarda gli scritti che fanno da cornice alla vera e propria produzione filosofica del nostro autore.

La prima parte è divisa in quattro capitoli.

Il primo capitolo è intitolato “*Sull'identità dell'Io*”: in esso si evidenzia cosa sia l'Io in senso generale, il quale, è secondo Evola, inconoscibile ma solo postulabile. Tutto sommato questo Io potrebbe essere illustrato come il tutto che contiene il tutto, cioè da questo Io deriverebbe tutto l'esistente, ma comunque tutto ciò che esiste sarebbe da trovarsi soltanto nell'Io stesso.

Allora esiste una sola realtà, una sola certezza: l'Io, il quale si antepone perfino al pensiero; mentre gli oggetti che cadono in esso non sono che l'Io stesso, ovvero l'Io che si fa determinazione a sé stesso, l'Io che diventa non-Io.

Successivamente seguo il percorso evolutivo tracciato da Evola nella *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, che, nel mio primo capitolo, parte dall'Io primordiale e solo il quale, con un atto libero e

spontaneo si svuota exteriorizzandosi completamente e quindi creando il mondo dei fenomeni, creando il non-Io.

L'ultimo passaggio che l'Io compie in questa prima parte del percorso è la rappresentazione di sé come rappresentante, ovvero il porsi come "dato". Questa è propriamente la categoria della *personalità*, anello di congiunzione tra la prima epoca, detta della *spontaneità*, e quella successiva, che ho trattato nel secondo capitolo, denominata della *personalità* appunto.

Il secondo capitolo è intitolato "*Sulla persona o epoca dell'umanità*". Questo è così definito perché secondo il nostro autore l'umanità è solo una delle forme che l'Io può assumere; la sua esistenza può definirsi come un episodio nella storia atemporale dello sviluppo dell'Io.

Riprendendo il discorso, come ho prima accennato, all'epoca della *spontaneità* che ha per limite la perfezione dell'essere segue quella della *personalità* in cui l'Io passa tale limite, si bagna nel non-essere, realizza il principio del per sé, dell'immagine e si dirige verso un'autonomia individuale.

Ora il mondo creato da esso gli diventa necessariamente estraneo, problematico.

Al che dopo un periodo di sbandamento e rifiuto comincia a reagire contro questo: all'inizio lo assume come non-valore, poi tenta di addomesticare la furia delle cose e di porle sotto una legge che gli valga

come criterio di certezza; l'ultima reazione è quella della presa di coscienza dell'Io come artefice delle proprie rappresentazioni. Da ciò segue che esso vede venir meno tutto ciò che pensava fosse certo e contemporaneamente vede sorgere l'idea che se deve esistere un punto fisso allora quello deve essere solo il suo Io, di cui ha possesso ed evidenza.

Allora sorge per esso un compito: riprendere il tutto dentro sé e riconoscerlo come sua posizione.

Qui si ricollega di nuovo il percorso descritto nella *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, che partendo dalla categoria di *persona* gettata nel mondo fenomenico, evolvendosi e conoscendosi, inoltre derealizzando il non-Io, si riscopre *Individuo*, ovvero colui che si dichiara principio e atto del mondo, potenza che sovrasta e dà vita al reale. Ciò è trattato nel terzo capitolo intitolato “*Sull'Individuo quale conclusione naturale del percorso autoconoscitivo dell'Io*”. Qui metto in evidenza il fatto che l'Io è il luogo in cui l'Io ha di fronte a sé solo l'Io in una pura esperienza, in cui l'empirico ed il trascendentale coincidono. Il principio individuale che in questo capitolo è il “protagonista” è l'Io stesso ma con una piena coscienza di sé, detto anche spirito o libertà.

Lo scopo finale di questo Io è quello di riprendere in sé tutto ciò che nella prima epoca era fuoriuscito da sé ma in maniera spontanea, e l'unico modo per farlo è affermare e negare contemporaneamente la possibilità dell'”altro” come essere a sé stante; solo così

l'Individuo risulterà come centro che tutto comprende e da nulla è compreso.

Per far ciò faccio riferimento di nuovo e per l'ultima volta al percorso descritto nell'opera succitata. Qui dovrà, il nostro caro Io, attraversare tre fasi: *preparazione, purificazione e redenzione*. Nella fase di *preparazione* vi sono descritte le "prove" che ho nominato precedentemente; nella fase di *purificazione* l'Io ricrea la propria personalità trascendente, si opera per far uscire *l'individuo individuante*, ovvero l'Io che scavalca l'individuazione attivamente; egli qui non è più passivo rispetto alla propria esistenza, anzi questa diventa solo una possibilità particolare. In questa affermazione conoscere equivale a proiettarsi in vari esseri, attuarli come Io. Nel momento in cui l'Io fa apparire davanti a sé sé stesso, allora questa seconda fase lascia il posto all'ultima denominata di *redenzione del mondo*. Qui l'Io può attuarsi in un corpo concreto, anzi in un corpo magico.

Al termine della fase di *redenzione* ecco fuoriuscirne il famigerato Individuo assoluto, colui che fa della libertà una possibilità tra le altre.

Il quarto capitolo è incentrato su una caratteristica fondamentale dell'Io realizzato, cioè l'*unicità*. Questo capitolo è intitolato "*Sul solipsismo quale unica realtà logica del mondo dell'Idealismo magico*" e mette in luce che questa concezione racchiude dentro sé non solo la giustificazione dell'esistenza di un solo

individuo, bensì la totalità dell'esistente e l'esistenza stessa.

Il nocciolo di tale teoria è che è reale e certo solo ciò che l'Io ha dentro sé in funzione di possesso e di cui è causa. Il solipsismo evoliano non vuol separare l'Io dal resto del mondo, esso vuol soltanto rivendicare la priorità di questo nell'ordine delle condizioni, ovvero non è possibile che l'oggetto renda possibile il soggetto alla stessa maniera che questo renda possibile quello, perché l'Io non è né soggetto né oggetto, bensì esso è il relazionante.

La seconda parte del mio scritto è divisa in tre capitoli: il primo è intitolato "*Il mistero della Libertà*" e tratta della libertà in tutte le sue forme.

La libertà si può attingere in due modi: l'uno immediato, tipico della *spontaneità*, l'altro in maniera mediata, ovvero come *volontà*.

La *spontaneità* è identificata come incondizionato per assenza data di condizioni; essa, in quanto è in atto, dà vita al mondo della necessità. Ma quella assenza di condizioni in realtà è totalità delle condizioni, poiché solo a questa può essere riferito il passaggio dal non-essere all'essere. Questa attività definita libera è passiva perché è passivo ed immediato realizzarsi di condizioni occultamente preesistenti.

La spontaneità possiede due forme limite che sono: la *necessità assoluta*, la quale è assolutamente dipendente da coercizioni esterne; l'altra è quella che spesso è identificata come libertà, ma in fondo è solo

assenza di coercizioni esterne ma assoluta subordinazione a quelle interne. Questa è una commistione di libertà e necessità, ed è tipica della *natura*. Infatti in questo caso ogni attività è conforme ad una iniziale inconvertibile determinazione che non fa divenire altro da ciò che si è. Un tipico esempio è quello della pianta che in assenza di condizioni limitanti esterne non potrebbe fare altro che vegetare. Queste le forme della spontaneità; ma allora cos'è questa libertà? In effetti esistono due forme di libertà, l'una è quella *libertà pura*, che sta prima di ogni relazione, di ogni scelta, anzi è la possibilità di ogni scelta come di ogni non-scelta; la seconda *libertà* è definita *concreta*.

La prima non è concettualizzabile, ma solo postulabile, essendo essa potenza infinita ed immanifestata. Il carattere fondamentale della libertà in questione è quello di essere in contraddizione con sé stessa, anzi già il “sé stessa” è una limitazione perché la vera libertà non è concettualizzabile; questa è propriamente *me on*, ni-ente.

La seconda forma di libertà è detta concreta, reale, mediata, in atto, ecc.

Questa è, a differenza della precedente, concettualizzabile, ed occorre pensarla come realtà in atto, dialetticamente rapportata alla necessità, ma, contemporaneamente, come realtà che per reggersi richiede quella libertà che è soltanto postulabile.

In definitiva è libertà reale ciò che è libertà assoluta, mediata dalla volontà dell'Io: è volontà voluta.

Il secondo capitolo è intitolato “*Sull'autarchia*” e mette in evidenza ciò che è stato, in tutto lo scritto, chiamato *Individuo assoluto*. Il terzo capitolo mette a confronto le due stesure della *Teoria dell'Individuo assoluto*, l'una composta nel 1927, l'altra nel 1973 in cui si evidenziano similitudini e differenze tra le due edizioni.

Nella terza parte della tesi, la quale è divisa in due capitoli, sono evidenziate le due dottrine di origine orientale che hanno forgiato l'idea dell'Individuo assoluto nella mente del giovane Evola; esse sono la dottrina taoista fondata da Lao-tzŭ (capitolo primo) e la dottrina tantrica (capitolo secondo).

Per quel che concerne la prima dottrina, in essa si può leggere la radice dell'“oltre uomo” evoliano; infatti lo *sheng-jên* tratto dal *Tao-tê-ching* da la sensazione di un Individuo non ancora assoluto, ma comunque realizzatosi spiritualmente ed entrato in comunione con il Tao, ovvero la Via che può essere identificata col nulla, col ni-ente, da cui ogni cosa ha origine ed in cui ogni cosa è destinata a tornare.

Per quel che riguarda la dottrina dei *Tantra* qui la figura di riferimento è il *brahman*, ovvero colui che è un Dio.

È facile notare le similitudini tra quei due esempi di perfezione tali da far credere che il nostro autore abbia tentato di trasporre il *brahman* della cultura

induista nella cultura europea facendolo divenire appunto Individuo assoluto.

In verità è possibile posizionare quest'ultimo come il punto intermedio tra le due figure orientali, mentre il secondo come conclusione del percorso evolutivo di realizzazione.

PARTE I

Individuo

CAPITOLO I

Sull'identità dell'Io

Prima di iniziare con l'esplicazione dell'Individuo assoluto sarà meglio chiarificare cosa Evola intendesse per Io in senso generale. Egli stesso non ne dà una definizione in quanto: <<L'Io, che è l'Io, non ha nomi, appunto perché ogni nome gli verrebbe da una categoria del pensiero epperò cadrebbe egualmente fuori di lui che, come potenza dell'atto stando di là da ogni pensiero, sfugge ad ogni altra definizione e null'altro è che l'Io..... Esso non è che non possa ma non deve esser detto... Che il soggetto puro non possa, esso stesso, cader mai sotto una <conoscenza>, ciò procede analiticamente dalla sua stessa definizione. Proprio nel fatto, che il pensante in quanto tale non potendo venire mai pensato non può dirsi che sia più, propriamente, pensiero e che purtuttavia in ogni suo punto il pensiero non possa prescindere e rendersene autonomo senza perdere ogni significato e dissolversi nel nulla... L'Io, certo, non lo si <conosce> (chi lo conoscerebbe?) e non si può dire <ciò che> (what) esso sia – e ciò che può esser conosciuto e detto non è l'Io>>⁷.

⁷ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 44.

Nonostante ciò l’A. ricava comunque delle definizioni che non comprendono l’Io ma ne identificano alcune “qualità” e “funzioni”; alcune di esse sono: libertà, spirito, creazione, autocoscienza, principio autonomo di azione, immoltiplicabile, unico, incomunicabile, centro profondo di volontà e potenza, immanente certezza, etc.

Dopo un’attenta lettura delle opere risalenti al periodo filosofico, si riesce ad intravedere una immagine di quell’Io che non ha nomi, ma che comunque filtra attraverso il discorso dell’A. Questo Io in realtà potrebbe apparire come “il tutto in tutto”, cioè da esso deriva tutto ciò che è e che esiste, e tutto ciò è ed esiste, è ed esiste soltanto nell’Io, poiché se come dice Schopenhauer “Il mondo è la mia rappresentazione” e come afferma Evola: <<Il mondo è <posto> dall’Io>>⁸, allora sarà avvalorata questa tesi.

Evola ricava il sostrato della sua teoria da quel ramo della filosofia nominato Idealismo trascendentale che, a suo giudizio, non è ancora in grado di svelare tutti i misteri che l’Io nasconde dentro di sé, e mai ci sarebbe riuscito se non avesse operato quel “salto qualitativo” che, secondo lui, è necessario per venir a ragione dell’Io. Questo “salto” consiste nel passare dalla speculazione puramente intellettuale all’azione, alla reale ingerenza della pratica in un universo di concetti e leggi logiche. Oltre alla mancanza del salto qualitativo gli idealisti non riuscivano in fondo

⁸ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, All’insegna del pesce d’oro, Milano, 1972, pag. 47.

neanche ad affrontare la loro “*Weltanschauung*”, che di rigore avrebbe dovuto portare ad un solipsismo assoluto; ma purtroppo per gli esseri umani la solitudine non è mai stata una buona compagna e, per questo motivo, ogni volta alla fine delle loro teorie dovevano in un modo o nell’altro spostare il fulcro dell’Io ad un’altra entità superiore che di volta in volta era chiamata Dio, Atto Puro, Ragione universale etc.

Invece il nostro A., carico di nozioni mistico-orientaleggianti, affronta i problemi inerenti all’Io in maniera diretta e senza circonlocuzioni, in modo da non lasciare nulla di intentato nella ricerca e nell’esplicazione dei problemi di esso.

Seguendo i suoi ragionamenti inizierò col tracciare, per quanto mi sarà possibile, una fisionomia dell’Io per poi passare alle sue funzioni ed infine farò un’attenta analisi della sua “fenomenologia” per dare uno sguardo d’insieme al metodo dialettico-integrativo-trascendentale che Evola tiene sempre presente in ogni passaggio di affermazione dell’Io.

Il primo punto da chiarire è la certezza che questo Io di cui si parla esista veramente: <<Si può chiamare falso, illusorio, non esistente l’insieme dell’esperienza – ma colui che sperimenta e afferma cotesta falsità, illusione, non esistenza non può essere, lui, falso, illusorio, non esistente. Di là dall’obliquità e dalla fluttuazione delle “cose che sono e non sono” vi è

dunque una sola certezza: l'Io>>⁹. Qui l'A. sembra utilizzare, come punto di partenza, il dubbio iperbolico cartesiano per epurare il pensiero dalle falsità ed “obliquità” del mondo delle rappresentazioni, però non fermandosi all'Io penso poiché: <<quel che sta prima non è il pensiero, ma l'Io>>¹⁰, ed ancora: <<L'autoriferimento, l'ahamkâra della metafisica indiana, è la condizione elementare, senza cui non è concepibile alcuna realtà, giacché la sola realtà di cui posso concretamente parlare è quella che, in un modo o nell'altro, si risolve in una mia esperienza. Ora è possibile staccare questo principio di autoriferimento dai particolari contenuti delle esperienze per ripiegarlo in un certo modo su sé stesso. Allora si ha: Io uguale Io, cioè nuda esperienza, un possesso, qualcosa di semplice e di ineffabile. Questa nuda esperienza si presuppone, di fatto e di diritto, a qualsiasi altra esperienza>>¹¹, e per avvalorare ciò, <<L'Io non si rivela che effettuando un'astrazione radicale. In generale: ogni esperienza è inseparabilmente e uniformemente accompagnata dalla nota, implicita o esplicita, di essere mia esperienza; l'autoriferimento è la categoria o condizione elementare, senza di cui non è concepibile alcuna realtà. Ora si stacchi questo principio di autoriferimento da ogni particolare contenuto per

⁹ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 40.

¹⁰ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, Antonio Pellicani Editore e Fondazione Julius Evola, Roma, 1997, pag. 73.

¹¹ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 41.

ripiegarlo, su sé stesso. Allora si avrà $Io = Io^{12}$, cioè una assoluta relazione che è, ad un tempo, nuda esperienza... nel quale il trascendente e l'empirico coincidono. Questa esperienza in senso eminente o per eccellenza media tutto, e, essa, da nulla è mediata>>¹³. Di questo Evola sembrerebbe convinto, infatti tutta la sua dottrina poggia sulla preposizione dell'Io a tutto, anche al pensiero perché se c'è un pensiero è logico che ci sia prima un pensante. Questa mia affermazione non è del tutto corretta poiché non prima del pensiero c'è l'Io, bensì essi “nascono” contemporaneamente perché: <<...non vi è un Io come pensante prima del suo effettivo determinato pensare: come tale nasce, l'Io, solamente con la nascita del pensato>>¹⁴; infatti come potrebbe avere la definizione di pensante se non la ponessimo in relazione con un pensiero? È chiaro che per attribuire una carica ad un ente, in generale, dovremmo prima conoscere l'oggetto della sua funzione; ma viceversa se non ci fosse qualcuno che avesse dentro di sé la funzione allora di fatto non dovrebbe esistere neanche essa. Anche dopo svariati lustri Evola riconferma, nella sua autobiografia, l'inconoscibilità dell'Io e la posposizione del pensiero ad esso: <<La

¹² Ha delle riserve Ferretti poiché <<Ora lo stesso Io magico pura potenza dell'Evola non può, insiste l'A., che essere uno... l'Evola postula ed usa implicitamente leggi molteplici di pensiero (...), già in questa sua esplicita affermazione egli stesso accetta (...) per l'Io o l'assoluto, una condizione tratta dalla gnoseologia (quella dell'unità) che già Spinoza e Malebranche conobbero... e se così è, è affermato dall'Evola stesso, per il suo Io-Dio, un limite imposto dalla natura delle cose o dalla sua propria natura: vi è una autoidentità forzata di Dio, dell'Io assoluto magico, del Signore; cioè una legge che viene a trascendere il suo consapevole ed arbitrario volere. Rimane, cioè, anche per questa via, quella legge di autoidentità che io trovo renda non superabile per l'Io l'antitesi della natura, tranne che a traverso la mediazione scientifica e tecnica>>, G. Ferretti, *L'idealismo magico*, in *L'Idealismo Realistico*, cit., pag. 156.

¹³ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 39.

¹⁴ *Ibidem*, pag. 40.

parte positiva del mio sistema prendeva inizio dalla postulazione dell'esperienza del puro Io, dell'Io distaccato, centro a sé, puro essere, autoevidenza assoluta, anteriore ad ogni contenuto determinato dalla coscienza e alla stessa facoltà del pensare (dove, in opposizione a Descartes, non <penso, dunque sono>, bensì <sono, dunque penso>, il pensiero venendo concepito solo come una facoltà o possibilità dell'Io)¹⁵. Questa esperienza veniva soltanto postulata, cioè: essa è contingente, può intervenire o non intervenire, è indeducibile, è assoluto principio a sé stessa>>¹⁶. Ma allora quali sono gli oggetti che cadono nel pensiero?

¹⁵ Oltre l'Io anche la volontà e l'azione vengono prima di questo. Ad evidenziare ciò furono Piscitelli: <<Va però aggiunto che il "gioco" può diventare pericoloso se, come fa Evola, la libertà viene associata alla libertà (...), ma disgiunta dal pensiero. Da quel pensiero che per il buddhismo come per lo shivaismo, per la Via della mano destra come per la Via della sinistra, è l'origine di tutto. E del resto non vi è bisogno di appellarsi alle metafisiche orientali: è ovvio, è di banale constatazione, che senza la concentrazione del pensiero neppure un bicchiere dal tavolo potrebbe essere mosso. Non lo scavalco del pensiero, ma la concentrazione del pensiero è la fonte incondizionata di volontà. Se in Evola questo principio talvolta (...) risulta oscurato è perché in fondo il pensiero di Evola era naturalmente concentrato... ciò poté indurlo a formulare quel curioso concetto della volontà autonoma dal pensare, che lo allontana dalle posizioni della sapienza classica, della gnosi orientale, mentre paradossalmente lo avvicina alla teologia cristiana>> (*L'Individuo: tra volontà e arbitrio*, in *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 217); ed il teosofista Jasink: <<il pensiero è mezzo e apprezzato come tale; ma a un dato momento deve cedere il passo all'azione. L'Evola va fino al punto di fare del pensiero un'azione incompleta, dell'azione un pensiero perfezionato, in cui mi pare che egli assimili due cose inassimilabili. Quel che in realtà succede è che l'Io passa a un dato momento dall'atteggiamento pensante in quello operante; ma pensiero rimane sempre pensiero e azione. Tuttavia per la *pratica* realizzazione, che unicamente importa, non è di soverchio peso se la *teoria* consideri l'azione come un prolungamento del pensiero o come un passaggio ad un altro genere>> (*L'Idealismo Magico di J. Evola*, in *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 181). Una precisazione più tecnica in riguardo alla divisione tra Io e pensiero la fa Spirito che afferma: <<Per l'Evola infatti non è il soggetto che supera sé stesso, ma una realtà altra dal soggetto e che nella sua alterità può dominarlo ed esserne dominata: dominarlo se il soggetto segue la logica del suo pensiero, esserne dominata se il soggetto, l'Io, che non sarebbe il pensiero ma di là dal pensiero, la piega e l'assoggetta al suo arbitrio. Dominare e asservire il pensiero dunque non si può se non in virtù di una potenza alogica – il presunto Io vero – che domina uccidendo. Senonché, morto il pensiero – il logo non è valore, ma valore l'arbitrio – deve morire anche l'arbitrio che l'uccide, poiché l'Io uscito dal pensiero per dominarlo non ha nessun criterio per questo dominio: ha solo il suo arbitrio che si esaurisce nell'astratta soddisfazione di dominare. Se dalla assoluta quiete soddisfatta volesse comunque uscire per fare qualcosa, per costruire con gli strumenti di cui pensa di aver l'assoluto dominio, si troverebbe a doversi porre un ideale, a disporre i mezzi necessari alla conquista dell'ideale vagheggiato, a usarli secondo la norma dettata dallo stesso ideale, e insomma a seguire una logica, una legge intima alla sua stessa attività, un pensiero, una razionalità, che si identificherebbe assolutamente con la volontà realizzantesi dell'Io. Quella logica sarebbe nient'altro che l'universalità dell'Io trascendentale, ovvero la sintesi di libertà e necessità, per cui soltanto la vita può concepirsi come processo e come valore spirituale>> (*Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 195).

¹⁶ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 44.

Semplicemente l'Io che si fa determinazione a sé stesso, l'Io che diventa non-*Io*.

Ciò vuol dire che la sua fisionomia è il Mondo, la sua essenza, ma non la sua esistenza. <<Essenza ed esistenza hanno dunque per rispettivi principi esplicativi la costruzione ideale per opera del pensiero e la causazione reale per opera della volontà>>¹⁷.

Per quel che riguarda le funzioni dell'Io accenno che le principali sono: libertà, potenza, unicità, eternità. Tutte queste caratteristiche le considererò nei seguenti capitoli; qui è da chiarire che tutte le altre categorie provengono da queste quattro. Alcuni esempi possono essere: l'immortalità, che deriva dall'eternità, o meglio, supertemporalità dell'Io, la pluralità degli Io personali deriva dall'unicità di questo, il mondo che ci circonda deriva dalla sua potenza e dalla sua volontà ecc.

È bene tenere sempre a mente che qui non si sta parlando dell'Io, ma di come l'Io si mostra ad una coscienza¹⁸.

Ora mi soffermerò sulla fenomenologia dell'Io perché è fondamentale conoscere i gradi di apparizione e presa di coscienza con cui l'Io si mostra a sé stesso.

¹⁷ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 59.

¹⁸ <<Il nudo principio dell'Io non indica un trascendente, né un immanente. L'Io non è un trascendente perché (...) sfuggirebbe come tale ad un'assunzione da parte dell'Io-che-siamo. Non è immanente perché come tale non si distinguerebbe da quell'Io che è solo volto all'atto mondano.

Né è immediato perché esso non è un *dato*, ma una creazione; e non è un mediato perché nulla al di fuori di esso stesso lo può mediare.

Nessuna attribuzione lo coglie, ma tutte, possiamo dire, lo indicano, di volta in volta secondo colpi d'occhio diversi. Non è rinserrabile in un concetto: ciò non toglie che alcune note logiche gli competano *di diritto qualora*, come si è ripetutamente messo sull'avviso, la coscienza si sia in qualche misura ad esso approssimata>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, Basaia Editore, Roma, 1984, pag. 102-103.

Innanzitutto bisogna tener presente che: <<... un essere assolutamente libero non sarebbe tale, se oltre ad essere sé stesso, non potesse esser altresì la negazione di sé stesso>>¹⁹. Ciò vuol dire che l'Io potrebbe anche decidere, se lo volesse, di essere diverso, alterarsi o, addirittura, non essere.

Proseguendo, dobbiamo dire che la fenomenologia è divisa in “categorie”: <<...per <categoria>... Qui non si tratta tanto di concetti – ancor meno di oggetti distinti – ma, essenzialmente, di significati, di qualificazioni del modo secondo cui l'Io può vivere la propria attività che costituisce l'unico oggetto. I trapassi non avvengono da una data materia ad un'altra, ma concernono soltanto i vari rapporti dell'Io all'attività, la varia funzione secondo cui questa viene vissuta via via sino ad una forma posta come suprema. Dunque... si tratta di un ordine di possibili esperienze trascendentali...>>²⁰, ma cosa sono queste categorie se non l'Io stesso? <<Qui lo spirito non è <cosa in sé> o la divinità trascendente della teologia negativa – è invece il principio profondo dell'individuo. Ora se questo principio si vuole in un certo sistema di categorie e di significati in cui contrae la sua <possibilità> presso alla piena consapevolezza della libertà di questa sua determinazione, lo spirito – e, a dir vero, proprio come infinità – sarà questo sistema di categorie, e

¹⁹ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Ed. Mediterranee, 1985, pag. 11.

²⁰ *Ibidem*, pag. 19.

niente altro>>²¹. Queste categorie sono i gradi della venuta in essere dell'Io, sono interne ad esso e sono esso²².

Cosa fondamentale della fenomenologia è il metodo dialettico-integrativo-trascendentale utilizzato dall'A. Questo metodo è strutturato in questo modo: tesi = ciò che è contenuto nella prima categoria, ciò che è soggetto, Io; antitesi = ciò che il soggetto vuol diventare, ovvero l'oggettività; intervallo²³ = relazione di soggetto e oggetto; sintesi = il soggetto si vede come una privazione e si integra con l'oggetto.

Utilizzando le parole di Evola: <<L'Io si afferma determinando un certo intervallo, da cui sorge la relazione di un antecedente ad un conseguente. Esso si distacca da qualcosa con cui si trovava in rapporto di identità, pone un altro a delimitarlo, che ha il valore di una volontà di contro ad una spontaneità, di un soggettivo di contro ad un oggettivo. L'antecedente assume allora, come tale, un carattere di privazione e tende a risolversi nel conseguente per integrarsi nella

²¹ Ibidem, pag. 17.

²² <<il momento della potenza come essere, dominato dalla legge della spontaneità, è l'epoca del mondo naturale e prima di esso del mondo "qualitativo" (tesi); il momento della potenza come riflessione è l'epoca della persona ed è informato alla esigenza della libertà (antitesi); il momento infine della potenza che si conosce come potenza (essere e riflessione come potenza) è l'epoca della "dominazione" e dell'individuo nella cui sintesi assoluta si compie e si consuma tutto il processo. Il processo non è governato dalla necessità, se non astrattamente e a posteriori, ossia in sé non è, sorge dall'atto dell'assoluta libertà ed è da dire arbitrario, contingente, discontinuo, sintetico. Si sviluppa aristotelicamente, per affermazioni progressive, dai gradi di essere più elementari e universali ai gradi sempre più complessi e individualizzati, fino all'atto che assume in sé tutta la potenza. Il circolo si chiude soltanto a questo punto e, a rigore, è soltanto da questo vertice totalizzante che l'intero cammino teorico e fenomenologico viene pienamente compreso e "giustificato". Ma già ogni punto del processo contiene il tutto, non meno del punto dell'assoluto, perché ciò che conta non è il risultato, ma il principio, non lo sviluppo interamente spiegato, ma l'atto originario della libertà, l'agente che fa trapassare una categoria nell'altra, il "valore">>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 54-55.

²³ <<L'"intervallo" è giusto il termine tecnico con il quale Evola designa il momento in cui l'infinito fa breccia nel reale, fa di una sintesi na tesi e un'antitesi, suscita dal nulla l'antecedente e il conseguente; è il punto in cui la potenza incondizionata liberamente si condiziona e si finitizza facendo del mondo della necessità il suo corpo di realtà. Senza questo intervento estranaturale e estrarazionale, imprevedibile, contingente, arbitrario, è vano parlare di processo creativo>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 121.

forma propria a questo>>²⁴. Ma c'è da dire altro: l'Io in questo movimento, quando si ritrova soggetto, cioè identico a ciò che è, contemporaneamente pone un alter-ego, ovvero una determinazione che scompare insieme al soggetto stesso, il quale nel contempo è diventato sentimento di privazione da parte dell'Io, e si riafferma nella sintesi. Ciò facendo in contemporanea pone ancora una nuova antitesi, visto che la sintesi a sua volta è diventata tesi; così facendo si innesca un meccanismo atemporale di realizzazione dell'Io che avrà termine solo quando questo Io si riconoscerà Individuo assoluto.

È bene però tener presente che: <<Essenzialmente: in ogni trapasso l'Io non sarà mai nel superato ma sempre nel superante – il trapasso non è trascendenza ma affermazione, non altera, non porta di là da sé l'Io, ma invece lo riconferma, lo individualizza...>>²⁵.

Il nostro autore traccia un percorso evolutivo che parte dal porre in generale fino a terminare al porre secondo un atto di libertà, o, meglio secondo una volontà potente. Egli parte, come ho detto, dal porre in generale, più precisamente, dallo stato oggettivo dell'affermazione soggettiva, da qui la volontà dell'oggetto si mutua con il porre in generale ed in coalescenza formano il divenire: <<La prima epoca comprende lo stato oggettivo dell'affermazione soggettiva, cioè l'aspetto di questa, in cui predomina il momento del porre in generale: il porre in generale

²⁴ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 25.

²⁵ *Ibidem*, pag. 21.

si mutua infatti con la volontà di un oggetto... così che, di diritto, sprigionerebbe il divenire proprio a questa opzione stessa>>²⁶. Questo divenire in generale ha già di fronte a sé il suo “antagonista”, il valore soggettivo in generale che lo invalida non appena appare ed entrambi si spingono a mutuarci dando vita alla successiva sintesi che in questo caso è la qualità o sensazione originaria (materia). Vediamo dunque risolta la questione della dipendenza propria al divenire oggettivo divenuta autodipendenza. <<Possiamo dunque definire così la qualità: attività che istantaneamente arde e si getta al di là da sé – è apparire>>²⁷

Non dimentichiamo che l’Io è già presente nella qualità, anzi: <<L’Io è assolutamente la qualità, ma sempre come Io, come qualcosa che contraddirebbe profondamente la forma propria alla qualità>>²⁸.

Questa qualità è l’elementare substrato di ogni altra categoria (poiché di categorie si parlerà in questa prima epoca visto che la metamorfosi dell’Io di cui stiamo trattando è un movimento ancora privo di materialità, perciò atemporale ed ideale). La categoria è in questo caso il valore dell’atto in generale con cui si interrompe e specifica la continuità necessaria del movimento dialettico.

Ogni categoria tende ad essere altro da sé, desidera una ideale oggettività: l’Io accusa una privazione. Ora

²⁶ Ibidem, pag. 31.

²⁷ Ibidem, pag. 33.

²⁸ Ibidem, pag. 36.

la categoria della qualità sente la mancanza del discontinuo, la distinzione tra qualità e qualità. Quando l'Io si sposta verso quest'altra categoria egli compie un salto qualitativo e la qualità contemporaneamente si trasforma in antecedente. Dobbiamo precisare che l'intervallo, l'elemento di mediazione, è sempre una spontaneità naturale di una forza che si può chiamare *atto*; tra la qualità e l'atto vi è però il *sentimento*, che come dice Evola: «Il sentimento, o meglio, la qualità come sentimento, è il medio fra qualità e atto; è il momento in cui il valore sta per disidentificarsi dalla qualità per farla, con ciò, una oggettività, bisognosa, come tale, di una ulteriore relazione in cui completarsi. Possiamo chiamare il sentimento un atto (nel senso qui dato al termine) allo stato nascente, e l'atto un sentimento integrato»²⁹.

La categoria che segue la qualità è la *dualità*, o *differenza* (*di* = due, *fero* = generare) poiché la sintesi appartenente all'atto è eccitata al passare ad "altra" qualità (bisogna precisare che è inconcepibile un "altro" che sia assolutamente "altro", poiché non tollererebbe alcuna relazione e di conseguenza non avrebbe diritto di esistere come "altro". «<L'altro> non è mai un in-sé, ma sempre una forma secondo cui può essere sperimentato l'identico...»³⁰).

Questa distinzione conduce all'autoposizione, di conseguenza l'identico si precipita in un principio opposto ad esso, quello, appunto, dell'"altro".

²⁹ Ibidem, pag. 37.

³⁰ Ibidem, pag. 39.

Nella categoria della *differenza*, vi sono già compresenti i due termini potenzialmente opposti, che attualmente sono uniti insieme immediatamente. Ora, l'Io nel compiersi nella distinzione prende coscienza, consapevolezza di sé anche come causa di quella distinzione-unità che è interna ad esso. Questo ulteriore passaggio, questa autoposizione cosciente è chiamata *causalità qualitativa*, ed è il nuovo intervallo e la nuova categoria. Contemporaneamente a ciò nasce anche il *desiderio*, cioè, il voler essere altro da sé.

L'autoposizione secondo causalità, necessita, di contro a sé, di un nuovo elemento come condizione di riaffermazione ed oggettivazione. Questo è la potenza di una pura negazione. Da ciò nasce la categoria della *sostanzialità*.

Infatti nella sostanza si risolve immediatamente l'intervallo in attesa di sintesi, in cui l'identico e l'altro erano opposti e legati insieme. L'altro qui diventa l'accidente, che è un apparire, una positività immediatamente autonegativa, in quanto è apparire della sostanza da cui e in cui è, ma, per converso, essendo un apparire è anche un negarsi della sostanza stessa che in esso, apparendo, trapassa.

Qui oramai la negazione non è più lo sforzo dell'affermazione che sprigiona il suo <<No>>; essa sarà, d'ora in poi, il punto di rottura tra l'identico e l'altro, la mediazione.

L'Io giunto fin qui assume infine il carattere di un essere-a-sé e la sostanzialità che lo ha suscitato viene strappata e assunta nel conseguente. D'ora in poi si avrà una operazione di liberazione dell'Io dal suo contenuto per ritrovarsi vuoto (bisogna tener presente che ciò di cui si libera l'Io è comunque l'identico). Questa ulteriore categoria prende il nome di *alterità*.

I passaggi che dalla presa di coscienza della potenza di liberazione dell'Io da ciò che gli è intimo sono: *percezione* di ciò che egli "ha"; *affezione*, ciò che in principio era substrato dell'Io ora si trasforma in forza elementare, in natura dinamica; *riconoscere*, l'autocoscienza è chiamata a proiettare qualcosa di ciò che essa stessa è: pone l'altro riconoscendolo; *espressione*, l'Io che non è più soltanto un sapersi, bensì nel suo riflesso porsi è immediatamente un distinguersi, esprime; *rivelazione*, la vera estromissione di sé stesso da sé: ciò che prima mediava l'Io ora è mediato da esso.

Soltanto ora l'autocoscienza si rende attiva, si autoconferma di contro alla totalità della mediazione; dobbiamo però precisare che in questa prima "risma" di categorie si ha sì un graduale trasparire del valore in seno all'oggettivo in relazione al conato da cui questo ha tratto la propria condizione, ma questo trasparire è ancora immediato e indivisibile dalla relazione con la sua negazione.

Per superare questa ambiguità Evola afferma che bisogna escludere la possibilità di una "natura" che

nell'affermarsi del principio dell'individuale affermi anche sé stessa.

Per far ciò è necessario che questo trasparire dell'Io diventi "potenza" di un ulteriore sviluppo, potenza di sciogliere la propria sostanza in una oggettività reale, fisica, non più qualitativamente.

Qui appunto entrano in gioco le "potenze" che rendono materiale ciò che fuoriuscito dall'Io era semplicemente idea, concetto.

Le prime *potenze* che cominciano la fase di "realizzazione" sono quelle *di esistenza*. I termini creati dalla categoria dell'alterità si quantizzano e si pongono in una relazione spaziale. Attraversando la funzione dell'alterità l'Io si afferma nel principio di una assoluta causalità, di azione. La prima sintesi che nasce con le potenze è la relazione spaziale attuata in un termine che oltretutto ne sia la distinzione, cioè un rappresentare attivo determinatore di esistenza. La *rappresentazione* è il *prius* che si determina mediante unità e distinzione di spazio e tempo, inoltre è il principio elementare per la possibilità di un mondo fisico e quantificabile.

La rappresentazione è una quantità spazializzata e liberata poiché l'Io, ora come libertà mediata, implica lo spazio, si pone opponendosi, e in ciò attua lo spazio. Così facendo trascende la spontaneità che come limite possiede l'elemento e la libertà dello spazio stesso, malgrado ciò per ora abbiamo soltanto la legge della spazialità in generale.

Successivamente abbiamo le *potenze di dinamismo* o di *causalità fisica* che sono il risultato dell'ulteriore intervallo; questo svolge il limite della posizione istantanea in una serie di cause ed effetti, contemporaneamente l'Io potenzia la forma del "da sé" che si riafferma sul principio distintivo dal quale il rappresentato, o elemento fisico reale, è stato reso possibile.

Dobbiamo in più precisare che è proprio il dinamismo che fa divenire gradatamente ciò in cui il tempo spazializzato diviene, e quindi anche lo spazio riempito, visto che nella categoria precedente tempo oggettivo e causalità fisica nascono contemporaneamente e sono uniti inscindibilmente. Per esemplificare ciò che fin qui è stato detto si può utilizzare questa affermazione: <<Con la rappresentazione è posta la possibilità generica della legge matematica; con la causalità quella della legge fisica propriamente detta>>³¹.

L'Io che si contrappone allo sviluppo della rappresentazione secondo causalità si conosce come permanenza nei confronti di ciò che si distingue lungo una differenziazione progressiva perché la conferma dell'individuale si realizza in correlazione alla sintesi di causalità e lo sviluppo spazio-temporale secondo cui questa sintesi crea la fisicità necessita di un substrato unitario. Questa unità è il limite della categoria e l'opposizione di questa permanenza al

³¹ Ibidem, pag. 67.

dinamismo, è la potenza di una nuova sintesi. Antecedente e conseguente di questa sintesi ulteriore sono rispettivamente l'intervallo dinamico e l'unità propria all'Io; la risoluzione della causalità nella permanenza definisce la situazione in cui una data forma si mantiene nella realtà solo tramite uno sviluppo di distinti che ha come principio questa stessa risoluzione. Questa funzione prende il nome di *specificazione* ed in essa l'immobile è posto contro al dinamico. Il momento dell'immobile prende il nome di *genere*, l'altro definisce la *specie* e l'*individuo*.

Dall'affermazione della specificazione si può procedere verso una nuova sintesi, quella dell'*organizzazione*. Infatti il sussistere identico di un principio di realtà è comprensibile solo nel caso in cui sia presente una relazione doppia dove se una determinazione si distingue come causa, il distinto che ne procede deve risultare tale che torni in parte a confermare e fissare nel reale il principio da cui precedentemente si era alterato; reciprocità di totalità ideale e parti reali.

L'Io in questa reciprocità trova l'esperienza della causalità reciproca, mentre l'organizzazione (principio immanente e *prius* da cui tutta la realtà viene condizionata) risulta come l'ulteriore mediazione dell'intervallo causale, per cui in esso i termini si risolvono nel movimento e quest'ultimo nei primi, e tutta la relazione viene ripresa in una unità rappresentante, nel fisico, l'elementare liberarsi e

costruirsi dell'individuale <<In generale: nello spazio, nel tempo, nelle loro specificazioni, nello sviluppo dinamico via via sino agli esseri delle varie gerarchie della natura – in tutto ciò si esprime soltanto il costruirsi e il purificarsi della rappresentazione, cioè la progressiva causalità del conato dell'Io a liberarsi dall'*essere* della libertà, a possedersi in una pura, autonoma distinzione>>³².

Dalla relazione e dalla distinzione di questa categoria con quelle precedenti risulta che ogni entità fisica è soggetta alle leggi generali di spazio, tempo e causa, ma, contemporaneamente, trascenderà e dominerà queste leggi a partire da un principio superiore nominato *legge organica*. La vita a questo punto costituisce la condizione per la realtà di ogni legge fisico-quantitativa e di specificazione.

Nell'organizzazione vivente si ha l'*ex-sistenza*; ivi il rappresentato vi diviene il corpo, il valore e il processo del fisico grazie all'ausilio dell'esperienza della vita organica che unisce queste caratteristiche. Se si considera questa unità pienamente realizzata, essa tende a generare una dualità, infatti dal concetto della vita organica come rappresentazione da una parte si ha l'Io che affermandosi su questa non tanto rappresenta l'organismo quanto, piuttosto, è organismo, vita organizzante poiché esso può rappresentarsi un organismo in quanto tale solo nel caso in cui esso stesso si faccia tale.

³² Ibidem, pag. 73.

Però l'individuale può ancora affermarsi su questa trasmutazione facendola oggettività; può cioè riflettere sulla potenza con cui attua l'organizzazione e far nascere un nuovo intervallo. L'ulteriore passaggio che l'Io deve compiere è definito come un *rappresentarsi come rappresentante*. Ma com'è possibile ciò? L'unica soluzione plausibile è quella di porre la rappresentazione del rappresentante come non posta, cioè come *data*.

<<Un porre come non posto correlativo all'assoluta libertà della riflessione è dunque ciò che individua la sintesi propria alla nuova categoria>>³³.

Questa categoria, frutto della nuova sintesi, è propriamente quella della *personalità*, ultima conclusione del ciclo della spontaneità.

Dalla categoria dell'alterità, cioè quella in cui l'Io si svuota di tutto ciò che è interiore a lui ponendolo come non-Io la mediazione che continua il percorso di realizzazione del mondo si svolge tramite un gruppo di potenze fisicamente creative definibili eoniche. In queste categorie (perché sempre di categorie si tratta) l'Io si media e si dimostra completamente solo nel punto in cui esso afferma la sua libertà dalla propria dimostrazione, recidendola dalla dipendenza della relazione che aveva con la qualità, e con ciò la sinteticità oggettiva è superata. L'Io dalle potenze dell'essere passa a quelle del non-essere; con ciò si ha anche il passaggio del valore al principio della

³³ Ibidem, pag. 78-79.

riflessione o dell'*immagine*. Questa forma dell'*immagine* richiede però un'assoluta astrazione, così entra in gioco il posto come non posto, cioè il *dato*. L'io afferma il valore dell'incondizionato strappandosi dalla propria sostanza e proiettando questa in una posizione a sé stante, indipendente dall'io stesso denominata non-*io*, natura. Ecco fuoriuscito da una parte la vita organica, dall'altra la persona. <<Se nella personalità si ha quella affermazione pura dell'individuale che ha per condizione il divenire in oggettività della stessa sostanza della propria posizione o mediazione, è chiaro che per una tale categoria resta esaurito il compito della prima epoca>>³⁴.

³⁴ Ibidem, pag. 81.

CAPITOLO II

Sulla persona o epoca dell'umanità

Allo stadio della spontaneità, che porta ad un insieme di produzioni avente per limite la perfezione dell'essere, ne può succedere un secondo, quello della personalità, in cui l'Io passa un tale limite, si bagna nel non-essere realizzando il principio del per sé, dell'immagine, e si dirige verso una autonomia ed un'esistenza individuale. Ciò in conseguenza allo spezzarsi della originaria connessione con l'universale. Allora tutto quel mondo di cose ed idee che precedentemente gli appariva in intimità ed in immediata evidenza si fa straniero, problematico. Di fronte all'Io sorge il non-Io: <<l'oceano sterminato delle forme e degli esseri, della generazione e della corruzione, del divenire e del trasmutare>>³⁵, dinanzi all'uomo sorge la natura.

In ciò l'individuo, nel momento del suo nascere, si trova catapultato: <<...egli soffre la morte dell'unità e della certezza di sé>>³⁶. In un primo momento egli si dissolve nel mondo della parvenza e della rappresentazione, è ovvio quindi che dopo un periodo di straniamento l'Io inizi a reagire cercando di giustificare l'esistenza del mondo e di sé stesso; per far ciò egli reagisce in modi differenti man mano che prende coscienza di sé e del mondo che lo circonda.

³⁵ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 35.

³⁶ *Ibidem* pag. 36.

La prima reazione è quella della presa di coscienza del mondo come non-valore; la seconda è la posizione scientifica, nella quale si verifica il tentativo di riprendere l'apparente caos dei fenomeni e porli in principi di ordine e sottoporli a leggi generali di modo che il fenomeno, "addomesticato" sotto una legge, gli valga come criterio di certezza. Gli strumenti utilizzati per far ciò sono il concetto e la formula matematica. La terza reazione è quella propriamente della presa di coscienza dell'io come artefice delle proprie rappresentazioni (posizione filosofica); strumento indispensabile per l'indagine filosofica è l'autoriferimento, cioè il basarsi sull'affermazione che se esiste qualcosa che conosco esisto anche io che la conosco e, per quanto possa essere irreali, illusoria o frutto di un sogno questa tale cosa, è comunque reale chi questo oggetto lo vive, lo percepisce o lo sogna. L'uomo vede a poco a poco venir meno tutte quelle certezze e quegli appoggi su cui riposava e riesce infine a persuadersi che se un punto fisso deve ancora esistere esso può essere solo il suo io. Solo in questo egli ha un possesso, quindi una realtà assoluta ed in sé stessa evidente. <<Dalla consumazione dell'essere nella riflessione (scienza, filosofia, religione, arte, ecc.) procede il concretamento di tale principio, – il principio del per sé – che va a prendere una coscienza mediata della propria sostanza e che, come tale, è propriamente

persona>>³⁷. Tutto il resto è un mondo di parvenza, una semplice apparizione di e per questo Io. Ma apparizione di cosa? Semplicemente dell'Io stesso, infatti come dice Evola: <<l'insieme dell'esperienza è sì il corpo dell' Io (e questi non può quindi prescindere da essa e isolarsi), ma un corpo in via di organizzarsi, un corpo affetto da *quanta* di privazione>>³⁸. Si nota quindi che l'Io non è sufficiente ad una parte della propria attività ed il mondo sensibile non è che un riflesso di questa deficienza; ma dobbiamo sempre tener presente che fra persona e soggetto universale non vi è alterità, bensì progressività. La persona è il soggetto universale in potenza e questo l'atto della persona. Il fatto che l'Io soffre la violenza di una distinzione, è solo il simbolo della distanza che l'Io ha con sé stesso, è solo il carattere di privazione inerente a ciò che è in potenza.

Ora per l'Io sorge un compito che in nessun modo può evitare, a meno che non si lasci trasportare dal flusso delle cose ed inizi ad inseguire una falsa meta che lo porterebbe a consumarsi nella ruota infinita del divenire. Questo compito è quello di riprendere il tutto dentro di sé e riconoscerlo come sua posizione; in poche parole, risvegliarsi alla condizione di autarca.

Come risulta chiaro dal preambolo, l'Io si trova costretto a decidere del suo futuro dovendo scegliere

³⁷ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 85.

³⁸ *Ibidem* pag. 101.

una delle due vie di cui tratterò e che sono state identificate dall'autore come “via dell'Individuo assoluto” e “via dell'altro o del desiderio”.

Per ora, illustrerò la strada che porta all'annullamento dell'Io, ovvero la “via dell'altro”.

Ma cos'è il desiderio? <<La determinazione della libertà assoluta - che qui sarà chiamata <opzione oggettiva> - può venir definita dal principio: <l'essere è posto nell'altro da sé>. È, questo, un movimento, che nel suo realizzarsi sviluppa il principio del *desiderio*, dell'*indefinito divenire*, della *necessità* e della *fenomenicità*>>³⁹. Facendo un riscontro pratico ed osservando la vita normale dell'individuo noteremo che l'uomo è sempre soggetto a desiderio, ogni sua azione non è mai pura espressione di libertà e volontà incondizionata. Infatti il suo agire è sempre determinato da appetiti rispetto cui egli è totalmente passivo; l'Io non possiede la sua azione, egli desiderando viene preso dall'oggetto e questo lo scaglia fuori da sé stesso, lo decentralizza. L'autonegazione del soggetto come centro di volontà propria è un atto determinato che necessariamente determina la dualità soggetto-oggetto, perciò abbiamo la persistenza dell'oggettivo intriso di non-essere, perché il soggetto limita questo, lo nega identificandolo quale oggettività assoluta che in questa opzione funge da valore. Con l'oggettivo nasce anche il concetto di *futuro*, dato che l'immergersi

³⁹ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 67.

dell'Io nell'oggetto lascerà sempre e comunque un residuo che esso cercherà di risolvere in quello. Però, essendo che la determinazione, solo nell'esser limitata secondo identità-differenza dalla potenza dell'Io, conserva il proprio *status*, con questa spinta viene gettato nell'instabilità, nel divenire altro. Esso è reso sfuggente, cioè proiettato appunto nel futuro.

Questa oggettività assoluta in ogni punto vive tendente all'atto successivo in cui l'Io ne vede la realizzazione compiuta. Purtroppo sia per l'Io che per l'oggetto questa realizzazione è impossibile, poiché ogni volta che l'Io raggiunge quest'ultimo ecco che spunta un atto che contraddice e distanzia questa realizzazione la quale deve tendere verso un nuovo atto concretizzante. Nasce il *divenire*: l'oggetto assoluto diventa il compito infinito; di fianco a detto divenire si ha anche il carattere della *necessità*, la quale procede proprio da questo continuo rimettere la certezza di sé all'utilizzo di sé nell'oggetto. Nell'opzione in esame soggetto ed oggetto non risultano più in contraddizione, bensì uniti nel trasmutare di un'attualità che ha il proprio limite fuori di sé. Questo movimento infinito è dovuto perciò dal fatto che l'Io vuole, desidera nell'oggetto il carattere del soggetto.

Il nostro autore fa una precisazione sugli oggetti dei desideri: «E dovunque l'individuo agisce per una interna spinta della propria natura, ovvero in relazione ad un disagio o privazione interna, od ancora per

l'attrazione di una idea, di un piacere o beatitudine, qualunque esso sia, <materiale> o <spirituale>, egli resta inesorabilmente rinchiuso in questo cerchio dello schiavo>>⁴⁰. In quanto desiderio di una trascendenza o di un'immanenza nei confronti del mondo, l'uomo non si discosta affatto dalla sua condizione di assoggettato all'"altro", visto che come ribadisce sempre Evola un servo non smette di essere servo per il fatto di cambiare padrone. Tutto ciò rappresenta la condizione dell'individuo nell'età della personalità, ogni cosa, sia esso un oggetto materiale, un'emozione, una devozione, sarà sempre un rivolgersi all'altro, a ciò che non è Io, al non-Io; questa condizione di subordinazione cesserà di essere tale quando l'individuo prenderà coscienza di sé stesso ed agirà senza motivazioni esterne, fini e scopi vari. L'azione deve trovare il suo motivo in e per l'Io. Come conseguenza logica di questa presa di posizione sarà inevitabile la traslazione dell'Io, da essere di contro ad un non-essere, alla condizione di unità, anzi, di coalescenza di essere-non-essere come identità e pura creazione dell'Io. Ma prima di passare all'Individuo sarà meglio analizzare il testo qui preso in esame, cioè la *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*.

Riprendendo il discorso terminato nel primo capitolo, riguardo alla *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* ci si è trovati al punto in cui emerge l'individuale

⁴⁰ Ibidem, pag. 56-57.

come garanzia di sé stesso, come semplice individualità umana limite e punto di trapasso del mondo naturalistico, ma possedendo comunque ancora un corpo astratto. Ora la libertà, nella categoria della personalità, passa ad essere un-in-sé-esistente, (ovvero un non-essere che fa apparire come mondo delle cose, come non-Io, ciò con cui in precedenza era unito secondo spontaneità) opposto ad una immagine. In questa immagine non vi è nulla più di ciò che si trova di fatto nel dato. Qui la libertà che vi si attua si sente come determinata e legata dal contenuto di cui l'Io non si può né si deve più riconoscere come l'immanente reale potenza produttrice, a causa di questo trapasso. Di converso la categoria in discussione si compie solo nel caso in cui la sostanza dell'Io sia incondizionata, perciò in questa categoria, nel farsi reale, forma e contenuto entrano in conflitto suscitando una nuova sintesi. Bisogna precisare che questa sintesi non può abolire il principio di distinzione dell'immagine in generale; infatti nel concetto di libertà formale è compresa la correlazione del dato all'esserci che deve rimanere a substrato di ogni successiva determinazione di questa libertà. Questa libertà d'ora in poi andrà ad investire l'immagine, generando così una particolare differenza. In essa quindi si avrà un principio di azione personale che, tuttavia, verrà vissuta solo sul piano dell'immagine, restando posto come dato il suo correlativo fisio-fisico. Qui la libertà si troverà a

praticare una distinzione all'interno della materia generale dell'immagine stessa. In questa nuova sintesi che ci si para davanti il contenuto dell'atto non avrà più il carattere di universalità, bensì quantizzerà il contenuto relativo all'affermazione secondo la categoria della personalità in generale e attuerà nell'immagine solo una particolare determinazione fra le compostibili date; di conseguenza, il momento materiale dell'incondizionato necessita del fatto che l'atto valga come un possibile tra gli altri. Come conseguenza logica si avrà dunque, nella nuova categoria, la posizione nella coscienza di una forma parziale del dato escludente le altre, il punto di vista di una finitudine.

La libertà che si manifesta nel posizionamento del limite finitizzante può a sua volta riflettere su sé stessa: con ciò si raggiunge il limite della categoria condizionata da questo autopenetrarsi del principio della limitazione personale.

Sempre seguendo il metodo dialettico ora si potrà individuare l'antecedente: esso potrà essere fissato nell'unità dei momenti formale e materiale della libertà e l'immagine del particolare apparirà alla coscienza come oggetto di tendenza. Come conseguenza di ciò si avrà anche che la libertà materiale riflettendo su sé pone una molteplicità ideale di compostibili e l'io si possiede in una parte che è anche possibilità di tutte le altre, cioè spunta la quantità di fatto.

Ci troviamo ora ad un punto in cui si presenta una infinita molteplicità di direzioni possibili per il formarsi della libertà: l'atto si trova di fronte ad uno scegliere e la persona, grazie alla nuova potenza di riflessione, si sperimenta in un mediato principio di attività che unito alla continua condizione di un distinguere genera il conseguente che prende la forma di *azione propriamente detta o estravertita* che spinge la potenza dell'oggetto finito al di là dell'immagine o, facendosi sforzo, estrapola in un non-Io l'infinito ridotto, nella precedente categoria, a qualità di varie immagini finite. L'azione, intesa come sintesi in cui il mondo dell'esperienza finita trapassa, è perciò riflessione oggettiva di libertà, senso della posizione di un particolare oggetto in quanto posizione degli altri compossibili come non posti ed esclusione di questi dal mondo del reale.

Questa è l'effettiva idea di questa categoria, cioè in essa convivono due momenti, quello dell'optare, dello scegliere e quello della distribuzione della realtà e delle negazioni; si rendono possibili rappresentazioni immaginarie di contro a delle reali. Così la libertà della persona che si autoafferma nella riflessione trova nella determinazione immediata un limite trascendente che la conduce in momenti di privazione. Ecco spuntare, nell'esperienza di un oggetto possedente le caratteristiche del dato in funzione dell'azione, il termine della categoria nella quale si avrà una sintesi dei momenti materiale e formale della

libertà che saranno comunque ripresi in una unità mediata dalla persona che si realizza come opzione di libertà pervasa dalla riflessione; l'esperienza in cui si conclude la categoria dell'azione è nel contempo potenza per una nuova sintesi che ha per senso un nuovo mediarsi della funzione eterotetica nel centro personale. Infatti questo centro che si fa sufficiente alla produzione della distinzione originaria è ancora comandata dalla spontaneità, ma ciò non è più tollerabile in vista di questa nuova sintesi.

Visto che, secondo il conseguente, l'altro risulta come la *possibilità* contenuta nel principio dell'affermazione personale e che la forma fattizia secondo cui questo altro fuoriesce dall'azione deve essere trascesa in una idealità, mentre secondo l'antecedente il principio di distinzione deve continuare ad esistere, pena la riduzione dell'universo personale nella qualità, si necessita di una nuova sintesi che farà identificare l'alterità dell'altro solo formalmente di modo che tale costruzione, se da una parte fa dell'insieme delle determinazioni generate di contro ad una affermazione qualcosa di idealmente identico a questa stessa affermazione, dall'altra questo insieme lo farà risultare alla coscienza sempre limitato al "che cosa".

Il passo successivo che ci dirige verso la figura dell'individuo è quello della presa di coscienza di una spinta all'autoconservazione che necessita di tre passaggi fondamentali (sempre strutturati secondo il

metodo evoliano) che sono dal nostro autore così nominati: *autoconservazione* (tesi), *co-azione* (antitesi), *sessualità* (sintesi).

Partendo dal carattere dell'autoconservazione (tesi) bisogna dire che in un generico momento la persona si conetterà direttamente all'oggetto facendo di questo la materia necessaria per questo conato di autoconservazione. D'ora in poi la persona si sentirà come condannata ad una costante brama e vedrà nell'oggetto la materia per la propria affermazione. Però questa brama è di per sé contraddittoria, poiché se, da una parte, vuole l'estinzione di sé e di quell'intervallo di cui è valore, nell'assorbimento dell'oggetto, d'altra parte la determinazione è solo il simbolo di tale brama, di conseguenza questo conato è impotente.

Qui è bene fare una digressione sulla natura dell'oggetto: inversamente a come di solito si crede non è l'oggetto che crea, nel soggetto, il bisogno, il desiderio di possederlo. Evola afferma piuttosto che è lo stesso bisogno di riempire quella vacuità che divide la persona dalla completezza e realizzazione dell'individuo che genera l'oggetto del suo desiderio <<è dal deficere dell'essere che sorge l'altro a cui si volge il desiderio, e il bisogno è l'atto che creando deficienza nell'io dà simultaneamente vita al non-Io>>⁴¹. Questo continuo chiedersi all'altro indica che l'io si pasce della sua deficienza, perciò in quanto la

⁴¹ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 110.

persona tenta di riaffermarsi sulla cosa tramite la brama si ha un nuovo sviluppo.

Da ciò si può proseguire al carattere della co-azione (antitesi). Qui l'Io si rende conto che per la realizzazione dell'autoconservazione la brama non è sufficiente, visto che continua a generare l'oggetto di contro alla persona. Allora l'Io "escogita un nuovo piano" per portare a termine il suo scopo: passa ad una cooperazione con l'oggetto, gli riconosce una deficienza, lo investe di vita propria, autonomia. Ciò genera nuove cose-in-sé come condizioni di potenza, di vita.

Questo "altro" frutto dell'azione deve essere riconosciuto e compreso come un compossibile sussunto alla indifferenza della libertà.

Ciò avviene in quanto in questo altro si ritrova la stessa situazione di privazione in cui si trova la persona perché la dipendenza inerente la cooperazione è reciproca, l'oggetto è solo in tanto e per quel tanto che la sua affermazione è anche quella della personalità cosciente e quindi formati dalla stessa sostanza.

L'ultimo passo della "trilogia della autoconservazione" prende forma nella eterogenerazione (sintesi).

Il cambiamento fondamentale da notare nella caratteristica di cui stiamo discutendo, in confronto a quella precedente, è il fatto che, mentre nella cooperazione l'essere dell'oggetto era voluto dalla

persona per il suo fruimento, ora questo “altro” è desiderato in sé stesso, la persona si cerca e si chiede tramite relazione sessuale. La funzione che pone l’oggetto di brama è l’*amore*. <<Ma amare significa interiorare l’altro, passare in esso che dunque, come oggetto di amore, resta dissolto nella sua materiale aseità, viene determinato di diritto come una negatività, ritornante al principio stesso dell’affermazione: cioè esso, in quanto è amato, *ama*, si distingue, *ritorna*>>⁴². L’altro è desiderato in sé stesso, quindi la sua stessa sostanza è amore e perciò non può non amare.

L’altro in questo caso è la donna che si realizza nella misura in cui ama. Nell’esperienza della donna la persona pensa di poter consumare e risolvere la contraddizione della brama; nella donna l’Individuo vede l’incarnazione di ciò che va al di là della sua potenza creatrice.

È da precisare che l’amore di cui è composta la donna è comunque un amore passivo; infatti deriva da una iniziativa che giace in una forza che la trascende, e che si riconnette alla potenza della categoria la quale nella donna pone l’amore come fine e necessità per la propria sopravvivenza.

Se la persona, in quanto riesce ad amare perfettamente e quindi generare amore, riesce a riconoscersi nell’altro e conseguentemente conciliarsi con sé stessa in una mediazione che adegua

⁴² Ibidem pag. 112.

l'antecedente al conseguente della categoria, può trapassare nel correlativo oggettivo dell'atto in cui ella si conferma e possiede la propria identità tramite la dedizione all'amante. Ecco che si ha il trapasso dalla donna al figlio (è da notare anche qui il movimento dialettico che utilizza uomo, donna e figlio come termini rappresentanti rispettivamente tesi, antitesi e sintesi).

Grazie a questo rapporto uomo-donna la libertà tende ora a quello stesso eterotetico che, nell'immediatezza della sua riflessione, appariva contro la realizzazione. Qui l'oggetto si intende come identico all'identico, come compossibile e l'indipendenza del figlio è l'oggettività di questa presa di coscienza.

Ecco realizzata quella autoconservazione da cui si era partiti; ma non ci si deve fermare qui perché se con questa categoria è risolto il principio materiale dell'alterità, resta ancora da "sintetizzare" quello formale.

Prima bisogna specificare che l'io riconosce l'altro nel momento in cui egli non è più identico all'altro, poiché con tale riconoscimento si è posto come libertà di riconoscere, come potenza di relazione, ed essendo, in questa relazione, in atto l'esperienza della compossibilità, egli si pone come assoluta autoposizione, incondizionato autodeterminarsi. Questo valore è, ovviamente, connesso inseparabilmente col divenire degli altri esseri riconosciuti, di modo che se si procedesse ad una

nuova sintesi, il suo senso si ritroverebbe in una esperienza in cui la posizione di sé, riflettendo una autoposizione in generale dell'altro, avrebbe per condizione necessaria della propria incondizionalità la forma dell'universalmente valido. Ciò perché l'altro si troverebbe ora ad essere dato dall'interno grazie alla stessa autonomia della libertà. Così facendo la persona, nella sua più profonda autopenetrazione, si farebbe immediatamente una universalità e la posizione particolare sarebbe necessariamente condizionata dall'indifferenza verso questa particolarità stessa. Ora questi nuovi punti che ci si parano di fronte – perfezione del riconoscimento e potere della persona di determinarsi dal proprio interno – devono intercondizionarsi. Ecco la genesi della *moralità formale*, ovvero l'autonoma determinazione secondo la forma universale della persona, fondata su una assoluta riflessione della libertà formale.

In questa sintesi l'altro è ancora più interiorato e nel contempo tratto dalla persona dal suo proprio interno. Eccoci giunti davanti al mutamento di forma del principio immanente alla distinzione originaria che passa dall'opposizione materiale tra medesimezza e alterità all'opposizione formale di autonomia ed eteronomia.

La persona ora si trova in queste condizioni: ella è autonoma in quanto eteronoma secondo la conformità alla legge oggettiva, ed è eteronoma in quanto

autonoma perché il centro risulta sempre essere quel suo libero arbitrio. Il valore della persona giace nella forma della moralità in quanto ella vede sé come altro e l'altro come sé in una unità; nel principio dell'universalità vede una legge trascendente valida di per sé alla quale si adegua come al sé stesso reale e contemporaneamente contrappone a sé stessa le determinazioni particolari della sua libertà materiale come qualcosa risolvibile in quella legge.

Ovviamente all'analisi evoliana non poteva sfuggire l'“imperativo categorico” di matrice kantiana che sotto la nuova luce della fenomenologia del nostro autore ora assume una diversa natura: <<Il fondamento generico del cosiddetto imperativo categorico per noi è dunque l'atto – che ha tratto la particolare individuazione della persona dall'infinito della determinabilità della libertà – nel suo riflettersi o apparire nella coscienza formale; la sua categoricità rispecchia semplicemente il carattere di nuda incondizionalità o contingenza inerente a questo atto stesso>>⁴³.

L'imperatività di questo atto deriva invece dal carattere formale della coscienza in cui si riflette che, mentre cerca di rendersi sufficiente a sé stessa, ha comunque per condizione una formazione finita; quindi ora l'originaria affermazione le apparirà come qualcosa che, nonostante sia sentita dalla persona

⁴³ Ibidem, pag. 122.

come la sua profonda natura, la trascende e la comanda.

La persona in questo caso si libererà dell'altro solo riducendolo dentro sé, così facendo l'alterità che era propria all'oggetto ora viene assorbita da quella; ma questo passaggio ha come conseguenza il fatto che la persona è come portata al di là da sé stessa, perché il principio dell'io formale, a causa della morale, passa dall'ordine del soggettivo a quello dell'oggettivo e la riflessione assume una forma adeguata alla determinazione in quanto tale. Conseguentemente a questo accaduto la persona può ora mediarsi solo con sé stessa ed idealizzare tutto quel mondo che non era stato in grado di affermare con le precedenti potenze: <<la persona qui può trovare la persuasione di sé solamente in quanto si riceve dalla propria sostanza che proietta ed esteriora in una "natura": nella forma della quale essa va a svolgere quegli stessi momenti che ne formarono la mera coscienza soggettiva>>⁴⁴.

Per far seguire una nuova dualità e quindi un nuovo valore all'individuo basta che egli rifletta sulla morale e la fissi in una oggettività; ma poiché la morale non è un semplice "dover essere", bensì implica anche un'attività realizzatrice ad esso conforme, allora da una parte essa è esclusione dell'io dal punto di una signoria della legge, dall'altra, la concretezza di questa desta nella volontà il principio stesso della legislazione.

⁴⁴ Ibidem, pag. 206.

Ecco che nasce l'occasione per la sintesi tra questo antecedente ed il conseguente assumente la forma della facoltà del *concetto*, ovvero secondo il principio generale che alimenta la seconda epoca il centro cosciente cade nella libertà formale, dunque ciò che viene sperimentato come valore attraverso la morale oggettivata è la facoltà di risolvere gli oggetti particolari derivanti dall'arbitrio della persona in funzione di una ideale universalità.

La sintesi è allora l'intervallo di quella libera attività della persona in cui un trascendente diviene dentro ed in virtù del concetto come organo dell'automediazione dell'immagine ed il suo nome è *attività scientifica*.

Ma cos'è questa scienza? Proprio come la morale, essa è un intervallo di movimento, <<è un trascendersi dell'immanente che ad un tempo è un immanentizzarsi del trascendente>>⁴⁵ ed il principio di questa categoria è, come prima ho accennato, il concetto. Il concetto scientifico in particolare non ha ragione di essere se non è in correlazione con l'esperienza come materia del dato infusa di qualità e soggettività personale.

Dunque la categoria della scienza si appunta all'oggetto, secondo leggi, di una oggettività trascendente lungo un intervallo delimitato dalla pura qualità e dalla quantità. Ciò determina la scienza

⁴⁵ ibidem, pag. 133.

positiva in cui si dispiega il semplice apparire del concetto.

Un breve accenno bisogna farlo sul ruolo dell'esperienza nella scienza: innanzitutto non può esservi scienza senza esperienza, ma di converso non può mai esservi esperienza senza scienza, visto che i due oggetti di discussione sono correlativi. Infatti, la scienza come categoria è l'astratto risultato in funzione del senso della specifica attualità in base a ciò che è divenuto.

L'esperienza però, dal punto di vista del trascendentale, rappresenta la potenza stessa del concetto poiché essa nella coscienza personale immediatamente appare. Dunque anche il concetto si afferma immediatamente, e si perde nei suoi atti quel tanto che in essi contempla l'universale, dopodiché tende a cristallizzare le categorie in cui man mano oggettiva il suo mondo, cioè vuol rendere eterno ciò che è contingente, vuole che quelle leggi e categorie valgano a dominare una volta per tutte la materia. Questo che è definito momento dogmatico contemporaneamente richiama indispensabilmente di contro a sé la sua antitesi a causa di quel voler racchiudere le potenze selvagge della natura in un concetto. A ciò corrisponde un'inversione di tendenza delle parti in questione: infatti mentre prima l'universalità si appuntava al particolare qualitativo risolto in una legge, ora è questa stessa legge che diviene il particolare e la nuova particolarità che

sfugge alla legge porta all'universale. Ciò simboleggia quella potenza proiettantesi al di là del dato, perché infinita, di contro a questo che è finito.

La scienza dunque è la sintesi dinamica dei due opposti in questione. Questa tensione si riscontrerà in tutto il cammino che le varie scienze particolari percorreranno per raggiungere il termine di questa categoria che è rappresentata dalla *scienza storica*. Infatti il principio della storia, oltre ad essere definito come *prius* ideale di ogni esperienza, ha come caratteristiche il non poter essere compreso sotto una legge generalissima che gli sia esterna, ed in più trascende il carattere del mero esser-presente.

Il fatto che la scienza non possa mai cogliere l'unità e l'ideale formazione della legge nella storia se non passa ad una ulteriore dimensione, se non fa coincidere il principio della determinazione, ovvero la potenza della categoria scientifica, col suo oggetto significa che il concetto possedente il momento dell'altro, cessando di essere in sé si fa per sé, cioè riflessione dunque produzione. Questo concetto nel momento in cui si adegua totalmente all'altro penetrando nel cuore dell'oggetto, viene riflesso su sé viene purificato dall'ultima forma secondo cui la sua attualità è pregna del dato dell'esperienza sensibile. Perciò la categoria della scienza finisce con la riduzione dell'esperienza particolare e qualitativa nella forma del concetto mediato; ora il concetto non è più contrapposto ad una natura, anzi esso è

diventato il concetto di questa stessa natura. L'”altro” nel rispecchiare la forma di quel concetto lo ha riflesso in sé e contemporaneamente è divenuto il substrato della sua concretezza. Questa nuova oggettività è ora il carattere della determinazione stessa del concetto, il quale la ricava dal suo interno. Ecco che la persona diventa pienamente trascendente, diventa assoluta moralità. Ciò si ha comunque nella scienza come storia la quale è possibile solo in quanto si passa ad un principio la cui legge sia *sub specie aeternitatis*, ovvero spontaneità permeata dall'eternità e dall'immutabilità dell'assoluto. Tale valore tuttavia diviene solo nel momento del totale alienarsi del concetto e della formazione oggettiva della sua essenza di modo che la sintesi di questi due punti possano terminare la categoria e farla trapassare ad una successiva. Ecco spuntare la categoria della *filosofia*⁴⁶ in cui la realtà assunta da una storia che è anche scienza è dunque realtà filosofica, ovvero *metafisica*. Grazie all'interiorizzazione dell'oggetto nel soggetto si ha ora una realtà che costituisce un ordine chiuso in sé stesso e che ha come organo la

⁴⁶ <<per Evola la filosofia – diciamo con parole nostre – è la scienza del certo che si crede autonoma (...) e che ha per suo organo una ragione invariabilmente a carattere oggettivistico e “esterioristico”. Più esattamente, è la categoria in cui la relazione soggetto-oggetto appare dominata da una esigenza di certezza che prende forma oggettiva anche quando, come pur vuole la logica interna della categoria, il criterio di verità sia posto nel soggettivo. Anche in tal caso-limite il soggettivo sarà inteso in realtà come il suo opposto, e la libertà verrà fatta coincidere con la necessità. Questo coincidere degli opposti, nel quale il secondo termine vince sempre e soffoca il primo, è l'idealismo, con cui la filosofia tocca il tetto della categoria. L'impulso oggettivistico - ... - è nell'idealismo completamente mediato e razionalizzato, ma non realmente vinto e dominato. L'equazione idealistica di razionalità e realtà dà la formula di questa perfetta mediazione e di questa impotenza reale. L'organo (finale) della filosofia è l'autoconcetto e la storia della filosofia è la storia del farsi morfologico dell'autoconcetto. Se poi sotto il nome di filosofia si convenisse di comprendere anche significati transidealistici, mistici, estetici e magici (...), ciò non invaliderebbe il discorso evoliano intorno alla filosofia intesa come scienza, non la invaliderebbe né riguardo alla sua interna logica e storia, né nei suoi rapporti con “filosofie” ordinate ai fini transcietifici>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 69-70.

libertà di un concetto avente la propria concretezza in sé stesso.

Essendo che la libertà ora si sente oggettiva nasce la necessità di intendere ciò che è razionale anche come reale; da ciò nella coscienza filosofica il pensiero adesso appare come la trasparenza di una razionalità superiore esistente in sé. Da lì l'idea che il mondo della metafisica si costruisce secondo l'intuizione di un sistema di verità eterno ed impersonale. Infatti l'atto discorsivo del filosofo è una sorta di liberazione ed una diretta espressione di quelle potenze elementari della persona, ora sottoforma di una pura intelligibile autoconcezione. Però bisogna dire che questa liberazione è possibile solo in relazione alla direzione onde la riflessione del concetto si astrae sempre più dal soggetto per penetrarsi nella determinazione; perciò la libertà del concetto è anche passività poiché l'io nella forma filosofica si afferma sì positivamente ed autonomamente, ma contemporaneamente annulla la propria libertà e si realizza come un lasciarsi pensare; cioè nell'assenso razionale l'io si sente libero, ma d'altronde vi è in esso passività poiché non si sente mai al di là del contenuto riconosciuto come vero, piuttosto la libertà vi si lega. Da ciò deriva il fatto che la verità è indipendente dall'atto che la scopre come tale.

La categoria della filosofia si sviluppa così lungo un intervallo che ha per senso il progressivo mediarsi del criterio di verità e che passa attraverso le varie

filosofie particolari partendo da quelle oggettive fino a giungere a quella dell'Idealismo assoluto⁴⁷. Qui immanenza e trascendenza, possibilità e necessità, razionale ed irrazionale si fondono immediatamente in una unità esprimente l'autoconcepirsi del concetto puro e la persona intesa come idealità prende coscienza di sé come di una potenza oggettiva riflessa.

Dunque questa categoria pone il concetto dell'Io trascendentale, cioè il principio attuale dell'esperienza oggettiva in genere, il pensante di ogni pensare. Ma il pensante in quanto tale non può essere oggetto di un concetto, altrimenti diventerebbe pensato; d'altra parte esso deve pur venire affermato filosoficamente visto che è il *telos* su cui gravita l'intero sviluppo del criterio di verità.

Ciò comporta che il termine ideale della categoria della filosofia è possibile soltanto in correlazione al valore del principio che se è potenza di ogni legge, non può esso stesso sottostare ad alcuna legge, quindi incondizionato, infinito, immediato. Frutto di questa correlazione è la sintesi che segue la categoria che ora è divenuta la precedente: la categoria nascente è la *mistica*. Qui il principio della persona risolve in immanenza il punto dell'eterologico e dell'infinito nel valore dell'assoluto necessario, infatti il contenuto dell'esperienza mistica non è altro che l'unità assoluta

⁴⁷ <<Congiunta con l'alternativa positiva del suo esito finale, la filosofia riacquista tutto il suo pregnante significato originario di disciplina propedeutica al sapere e alla vera vita. In questa prospettiva la filosofia è maieutica alla libertà, è *ancilla libertatis*>>; R. Melchionda, *Introduzione*, in *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 19.

di empirico e trascendentale in un principio che sta al di là da ogni forma, legge o condizione. Questa stessa unità viene avvertita dal mistico come oggettiva, esistente in sé e per sé, come Dio. Ciò perché la libertà formale sente ora l'oggettività come potenza della mediazione: <<E se una tale potenza è il supremo, nella mistica si esprime la suprema immanenza facentesi trascendenza, così come, ad un tempo, la suprema trascendenza, la più profonda radice possibile nell'altro, facentesi immanenza, forma>>⁴⁸. Con lo strumento dell'estasi (l'atto di dedizione con cui la persona nega l'individuazione trascendentale degli intelligibili per immergersi nell'essenza della "divinità") la formazione oggettiva della persona è portata al suo *telos*.

In base alla legge della categoria, la mistica in quanto valore è nel contempo intervallo perciò il Dio della mistica trascendentalmente risulterà connesso al concetto filosofico (antecedente) ma d'ora in poi, a causa del carattere stesso di ciò che ora è diventato *telos* categoriale, un tale sviluppo cadrà nell'interiorità della persona la quale approfondirà sempre più il senso dell'infinito e del tutto. Grazie alla categoria della mistica, forma e contenuto si sono definitivamente adeguati, la prima ha totalmente idealizzato quest'ultimo. L'oggettività in questa categoria è allo stato che comprende la possibilità, la libertà di trascendersi nel soggettivo. Ma questa

⁴⁸ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 172.

realizzazione della possibilità si potrà avere solo nell'ambito dell'estasi perché è qui che la persona è negata ma nel contempo sussiste un vivere nella vita divina ma comunque distinto da essa. La potenza di tale distinguere la si deve chiedere però alla determinazione in modo che usi la sua infinità per trapassare qualitativamente, per far scaturire un soggettivo sufficiente principio di realtà, non più di idealità.

Riprendendo il movimento dialettico per il trapasso di categoria come conseguente abbiamo ora il principio della persona elevato a centro assoluto, ad individualità oggettiva; come antecedente abbiamo invece la forma che si mantiene oggettiva ed universale in quanto si adegua all'incondizionato, cioè la categoria della mistica al suo termine da luogo ad una esperienza nella quale infinito, oggettivo e formale sono in coalescenza.

È questa unità che dovrà passare nel conseguente, così la sintesi scaturirà da una situazione in cui una formale attività di creazione permeata di oggettività verrà assunta dalla persona, sostenuta dal principio dell'incondizionato, e consumerà la forma stessa, e trasformerà l'universale e l'oggettivo in autocoscienza di un Io sufficiente ed assoluto.

Il nome di questa nuova sintesi è *arte* o, più precisamente, *arte pura*.

L'arte, in relazione all'antecedente, fa acquistare alla persona la persuasione di sé come reale e poggia su di

una manifestazione dell'universale nella forma tale da portare in sé l'infinità sgorgante dal profondo della persona stessa. Oltre ciò l'arte essendo anche intervallo, quindi categoria, essa è questa manifestazione che nell'attuarsi a centro dell'universale consuma la propria trascendenza per trasformarsi in soggettività. L'io grazie a questa categoria si riafferma sul punto della sua produttività precedentemente inconscio e passivo. Questa categoria risolve la sacralità della forma e centralizza l'io nel valore di libertà e assoluto per sé conquistato nell'esperienza della personalità. In tale intervallo appare anche una potenza comandata dall'oggettivo che superatosi sbocca nel principio che poi si libera e si conferma in un principio autoconsuntivo della forma. Facendo un passo indietro l'essere nella prima epoca dopo essersi costruito fino alla sua perfezione è passato al di là da sé stesso in una idealità; nell'epoca attuale il principio formale si adegua progressivamente alle varie potenze dell'essere che sono riprese in una mediazione ideale. Ecco che in correlazione alla perfezione dell'essere si ha pure la perfezione della riflessione dovuta alla risoluzione dell'altro nella forma che si è fatta, ad un tempo, a sé sufficiente. <<Ma come la perfezione dell'essere implica il suo passar di là da sé, così pure accadrà per la perfezione della riflessione, che ne è il correlativo nell'ordine formale>>⁴⁹; la perfezione di cui si parla è

⁴⁹ Ibidem, pag. 187.

praticamente l'assoluta autocoscienza della forma, cioè la forma che si rende conto della sua natura astratta e riconosce un principio reale di cui essa è riflessione ed a cui è dipendente. Dunque, d'ora in poi, l'essere dovrà apparire come ciò che nella forma l'Io può porre come negazione di questa. Ma poiché il carattere della forma è la pura libertà ciò che si contrapporrà alla persona avrà il carattere della *necessità* la quale si riferirà alla forma in quanto essenza di esistenza, visto che ormai l'Io si è totalmente conciliato con sé.

Di là dall'ordine essenziale, risolto nell'Io dalla mediazione formale libera, si oppone ad esso l'esistenza come mero fatto. L'essere, o il non-essere a cui ogni forma, pervenuta ad assoluta coscienza di sé, trapassa è la forma stessa che ora rappresenta però la privazione dell'Io libero rispetto alle potenze "reali" che gli si parano davanti. Un fatto da notare è che la forma divenuta privazione è ciò che un tempo era essere, mentre il nuovo principio di potenza reale, l'Io, è ciò che prima era forma poi elevatasi ad assoluto esser-per-sé. Di conseguenza l'accento dell'Io è passato da un termine all'altro e così ciò che è definito come realtà. C'è da aggiungere che d'ora in poi l'antitesi sarà entro la forma dell'incondizionato soggettivo, cioè ora la persona è sufficiente a sé stessa ed alla propria sostanza. Grazie a ciò l'Io cessa di essere persona per diventare *Individuo*.

Ma cos'è questa individualità? <<Individualità esprime lo stato della persona in quanto non più è la relazione che la definisce, ma invece la domina e pone secondo libertà assoluta, onde ha la prima esperienza del punto di una non più semplicemente esistente, ma mediata, positiva causa sui>>⁵⁰. Come ultima considerazione bisogna chiarire che è vero che il principio dell'individuale è il trapasso di là dal mondo della persona, ma secondo una esigenza interna ad esso occorre che ora il nudo centro della persona venga sentito dall'Io come qualcosa di contingente, di esteriore, di cui egli si senta assoluta causa. L'Individuo deve rendere esteriore il suo stesso Io, perché solo allora si farà causa incondizionata di questo e realizzerà il punto di colui che non è ma che crea la sua esistenza dal nulla secondo un atto assoluto.

⁵⁰ Ibidem, pag. 190.

CAPITOLO III

Sull'Individuo quale conclusione naturale del percorso autoconoscitivo dell'Io

Eccoci giunti infine all'ultima possibile "trasmutazione" dell'Io la quale è sempre possibilità, pura libertà di essere, non essere, essere così o essere altrimenti. Sto parlando dell'ultima forma che l'Io può, se vuole, assumere secondo volontà, ovvero quella di colui che si dichiara principio e atto del mondo, potenza che dà vita al reale e che sovrasta il mondo come essere possibile.

L'Io è il luogo in cui l'Io ha di fronte a sé soltanto l'Io in una pura esperienza, in cui l'empirico ed il trascendentale coincidono. Questa è la relazione assoluta secondo Evola, la semplicità ultima definita da questo "Individuo", quel qualcosa che non ammette divisione o alterazione.

Ma cos'è questo Individuo? Il principio individuale o vero soggettivo è definito da Evola come <<l'indeterminato del "determinare" immanente in ogni determinazione>>⁵¹. È praticamente l'Io ma con piena coscienza di sé, definito anche come spirito o libertà; in verità molti sono gli aggettivi che

⁵¹ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 33.

identificano varie funzioni di questo Individuo, visto che egli, essendo l'Io, sfugge ad ogni definizione. Alcune di queste "qualità" sono: Individuo come potenza infinita di sviluppo, principio di assoluta centralità di volontà e potenza, colui che si *ha*, ente di potenza, Unico, possibilità indeterminata, Persuasivo, etc. Tutte queste caratteristiche sono solo esempi di ciò che l'Individuo può fare od essere ed io cercherò ora di prenderne in esame quanti più possibili.

Partiamo dal discorso interrotto nel secondo capitolo, nel momento in cui si identificano due strade che l'Io può percorrere: la via dell'"Altro", già sufficientemente trattata e la via dell'Individuo assoluto a cui ora farò riferimento.

<<Nella seconda opzione l'Io va a *consistere* nel principio soggettivo: quella potenza, che nel mondo del desiderio è volta verso l'«altro», qui si fa estrema istanza a sé stessa. La soluzione dell'antitesi e il punto del valore vengono posti nella pura autoaffermazione>>⁵². Infatti in questa seconda opzione l'Io può anche non porsi come valore, visto che il carattere fondamentale di quest'altro percorso è la libertà, perciò se l'Io si pone lo fa incondizionatamente⁵³.

Analogamente alla prima strada, anche qui l'affermazione dell'Io in quanto manifestazione di

⁵² Ibidem, pag. 77.

⁵³ <<Con l'opzione affermativa, all'opposto, l'attività si concepisce come potenza di affermazione e la certezza come il potere dell'Io sulla cosa. L'atto non lo pre-occupa, ma ne discende come la sua libera manifestazione. Il soggetto si pone come principio attualizzante in forma di incondizionata volontà, tale da includere come possibilità rifiutata, negata, superata, dominata, l'attualità che è identificazione con il mondo. Venendo meno il rapporto di dipendenza verso l'atto, "certo appare semplicemente ciò che è incondizionatamente voluto, in quanto è incondizionatamente voluto">>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 146.

libertà deve effettuarsi come negazione dell'altra possibilità, perciò, innanzitutto, si deve dire che l'oggetto in quanto tale non può essere originariamente dato, perché esso deve essere prodotto, nell'Io, nel momento stesso dell'autoaffermazione; e così è, visto che se l'Io si pone esso anche si nega, cioè trapassa nella sua negazione quindi nell'altro, e visto che l'oggettivo si mutua col porre immediato allora l'atto originario dell'Io deve, nella sua immediatezza, riprodurre la forma dell'atto oggettivo dove reale e possibile si identificano, atto privo di mediazione.

Ciò significa che il momento dell'altro è subordinato all'Individuo che lo pone nella sua autoaffermazione, perciò qualunque determinatezza esiste soltanto come materia di possesso (ciò che distingue le due vie è che in quella che stiamo trattando l'individuale quale valore è definito come colui che ha sé, non esiste ma si possiede anzi esso è la dominazione), l'oggetto è solo per non essere.

Ora sorge il problema per l'Individuo di risolvere l'altro e l'unico modo per farlo è che questo oggetto sia prodotto, ne sia affermata e contemporaneamente negata la possibilità. Solo così l'opzione soggettiva diviene una sfera chiusa con al suo centro l'infinità, la possibilità dell'Individuo assoluto, perché l'Io è il centro, ciò che tutto comprende e da nulla è compreso; dunque grazie a questa sintesi di affermazione e negazione si avrà un atto che acquista

valore nel momento in cui immediatamente si libera da sé e si consuma tutto in un punto immateriale (immediatezza attuale). Però per giungere a sé l'individuale deve liberarsi da ogni vincolo, compreso quello del porre soggettivamente, cioè l'io deve ribadire, a sé esclusivamente, l'opzione soggettiva facendo emergere davanti a sé la possibilità della sua negazione. Solo allora il soggettivo può ritenersi signore del Sì e del No, solo qui è postulabile il valore come libertà e potenza. Per far ciò egli utilizza come strumento *l'atto contingente*, ovvero quell'atto di cui è signore assoluto, che si determina dal nulla, al di là di qualunque necessità sia interna che esterna e che annulla le cose dominandole e possedendole così redimendo la privazione.

Bisogna fare una precisazione per quanto riguarda il problema della certezza. Innanzitutto certo è ciò di cui l'io ha in sé principio e causa (<<...qui la causa non va intesa al modo della scienza naturale – v. d. come ciò che precede uniformemente un dato stato – bensì come la potenza o possibilità *reale*, alla quale l'effetto è contingente, ossia che può produrlo o no, in ciò non obbedendo ad alcuna necessità superiore>>⁵⁴) in rapporto di dominio, ma il possesso, nell'esperienza che distingue il concreto dal possibile, è potenza. Questa potenza l'Individuo la trae dal proprio interno nel momento in cui si sente solo con sé stesso nell'ambito dell'intero mondo ed allora cerca di

⁵⁴ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, cit., pag. 74.

generare una nuova realtà di là dall'ordine della parvenza e della rappresentazione. Quindi ecco spuntare anche il carattere di contingenza dell'oggetto, poiché questo se dipende dall'Individuo, se la volontà incondizionata di questo ne è la sostanza allora come è ora così può, non appena egli lo voglia, cambiare o addirittura non essere: <<”*Vi è assoluta certezza – ed è postulabile realtà – soltanto di quelle cose, dell’essere o del non essere, dell’essere così o altrimenti delle quali l’Io ha in sé, in funzione di dominio, il principio o la causa;* delle altre, solamente nella misura di ciò che in esse soddisfa ad un tale criterio”>>⁵⁵. L’Io è certo solo di quel mondo in cui, essendo libero signore, ogni cosa è contingente, perché essa ha il proprio principio nell’affermazione incondizionata dell’individuale. Prettamente in tale situazione l’ideale è effettivamente unificato col reale e l’Io con sé stesso.

Anche il valore, nella seconda opzione, assume un aspetto nuovo. Infatti ora, col rinvio all’atto di assoluta libertà propria all’Io che, liberatosi dal mondo, pone la volontà di valore, esso è definito come la completa risoluzione della materia nella forma; ciò perché l’assoluta relazione da cui è definito richiede che qualunque determinazione deve essere interiorata in un atto puro identico all’*appercezione* di un significato. Ora la forma di diritto deve riprendere

⁵⁵ J. Evola, *L’Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 44.

ogni cosa; tutto va a gravitare sull'Io divenuto centro di responsabilità universale.

Ma che fine fa il “mondo delle cose” sotto la nuova ottica dell'Individuo? Grazie all'esperienza immediata di cui ho parlato lo stato empirico di esistenza immediatamente viene elevato a valore di significato, a simbolo, a cosa che è di fatto solo perché è di diritto. Il fatto che esiste un mondo resta così innalzato a valore elementare essendo esso tratto da un atto immediato dell'Io creatore prima del quale non vi è nulla e da cui ogni oggetto trae la propria realtà la quale vive come una determinazione posta liberamente da quello. L'Individuo, ciò per cui ogni esistente è, rimarrà così la radice e la condizione di possibilità di sussistenza di ogni essere; il causato resterà contenuto e dominato nel causante quale arto nell'unità del corpo. Il finito ora diventa, come ho accennato, simbolo, testimone della libertà potente dell'Individuo: <<L'assoluto è *potenza di manifestazione*, il mondo è il suo *atto*: quindi è *reale*, di una suprema realtà>>⁵⁶.

Un breve accenno sarà bene farlo per ciò che riguarda il rapporto tra ontologia ed etica. Se reale vuol dire perfettamente voluto, allora irrealè significherà privazione di volontà, perciò male, ma anche errore visto che per Evola sono la stessa cosa. Non vi è altro male al di fuori della necessità rappresentata dalla materia, e fin quando l'Io non potrà evitare di avere

⁵⁶ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, cit., pag. 96.

l'esperienza dell'altro, allora rimarrà imperfetto. Si deduce che il problema etico e quello metafisico coincidono; la perfezione dell'attualità, della potenza è la misura della realtà, del bene e del vero. Non vi è male al di fuori dell'insufficienza, come non vi è bene al di là della volontà incondizionatamente sufficiente a sé stessa.

Un altro punto che non si deve omettere è quello fondamentale sulla questione dell'immortalità e l'Io di cui è questione è ovviamente quello che ha il pieno possesso di sé e del mondo, ovvero l'Individuo assoluto. Dice Evola che l'uomo non è immortale che nella misura in cui si fa tale e quindi fa tale il mortale, ma per fare ciò l'Io deve crearsi in un atteggiamento di positività nei confronti del fisico, cioè in una vita nel corpo tale che, nella propria formazione, sia indipendente dal corpo stesso e da tutte le impressioni che da esso derivano. Da qui deve partire un lavoro che consiste nel conquistare man mano all'Io cosciente quella entità che governa le funzioni organiche e le potenze affettive per poi dominare totalmente quello che allora potrà chiamare il suo corpo; quindi l'immortalità pura non è fuga dal mortale, ma trionfo su e dentro questo.

In verità l'immortalità non spetta propriamente al corpo, ma piuttosto alla diversa funzione (di libertà) in cui viene totalmente risolto. Come può mantenere intatto lo stesso corpo l'Io può benissimo decidere di cambiarne infiniti tenendo però sempre ferma l'unica

coscienza o identità individuale (giustificando così il mito della metempsicosi). Da ciò deriva il dogma che per l'Individuo esiste soltanto un corpo fatto di libertà e potenza.

A questo discorso si lega indissolubilmente la caratteristica chiave dell'infinità, intesa come il poter essere incondizionatamente ciò che esso vuole assolutamente, dunque una infinità subordinata alla volontà, frutto di una possibile scelta. Essa sta prima del concetto stesso che esprime e, come tutto ciò che appartiene all'Individuo assoluto, può essere, non essere, essere così o altrimenti. <<Infinità vera è *potestas*, ossia energia di essere incondizionatamente ciò che vuole. L'assoluto non può avere -...- una sua *natura* (...). Egli è quello che *vuole* essere; e ciò che egli vuole essere è, senz'altro, l'assoluto, l'infinito>>⁵⁷.

Infine, prima di riprendere l'analisi di *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, sarà meglio chiarire nei dettagli i compiti che la persona deve adempiere per metamorfizzarsi nell'Individuo assoluto. Innanzitutto l'Io deve essere sufficiente alla sua insufficienza, deve capire che tutto ciò che sembra possedere una realtà da lui indipendente è mera illusione derivante dalla propria deficienza. Per compiere in sé l'assoluta certezza, deve appunto colmare questa deficienza tramite un processo incondizionato in modo da instaurare l'assoluta presenza di sé alla totalità della

⁵⁷ Ibidem, pag. 95-96.

sua attività, cosicché avrà *persuaso* quel mondo che in un primo momento gli sembrava esterno ed ostile.

Ma come persuadere il mondo? Come riuscire a sviluppare una potenza tale da riprendere in sé tutta quella non-realtà rappresentata dalla fenomenicità? Innanzitutto tramite un processo lento e di mediazione deve crearsi la sua verità, la sua fede e sostanza ma essendo questa persuasione incomunicabile è giusto che l'Individuo se la costruisca con le proprie forze. Questo però è propriamente un lavoro cosmico poiché tale costruzione non deve risolversi in un movimento semplicemente soggettivo, ma deve essere essenzialmente concreta, deve risolvere nella forma sufficiente dell'Individuo le varie determinazioni mondiali, deve comprenderle e consumarle. Per far ciò si necessita dunque di tutta una creazione di mezzi e facoltà nuove, una nuova scienza con un suo apparato metodologico assolutamente positivo.

L'Io che si vuole come autarca deve riprendere in sé il proprio non-essere come unica materia da cui far scaturire la vita e l'attività assolute. Per colui che sa farsi sufficiente a questo punto la forma del dominio incondizionato e assoluto riprende la totalità dell'esperienza nella sua concretezza e così si vive come infinita potenza trascendente; dunque più la potenza è completa, più le sue manifestazioni avranno una coerenza, una forma assoluta, una legge ed una razionalità. Anche la verità è un riflesso della potenza: infatti cos'è la verità se non un debole errore

e l'errore una verità debole? Dal punto di vista dell'Individuo assoluto non si vuole una cosa perché ritenuta giusta, vera, bensì è ritenuta giusta perché voluta. Questo è dovuto al fatto che nella volontà c'è una eccedenza del possibile sul reale e l'atto voluto è solamente uno dei compossibili visto che volontà e libertà si coniugano vicendevolmente.

Ora è giunto il momento di analizzare l'ultima parte della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* sull'argomento in questione; facendo un passo indietro ripetiamo che nella coscienza filosofica il mondo e l'Io sono dati in una sua mediazione in forma di concetto, poi nella mistica questa stessa mediazione è vissuta come estasi. Se vi deve essere un ulteriore distanziamento l'elemento di assoluta oggettività deve trapassare qualitativamente, cioè mettersi di nuovo in relazione col soggettivo ormai trasfigurato dopo la "rinascita in Dio"; dunque questo trapasso si ha nell'arte pura e qui quella mediazione prende la forma di una creatività soggettiva che si prova fino alla consumazione di ogni forma (arte dada). Dopo di che la mediazione si dissolve e nel vuoto di ogni forma l'Io fronteggia sé stesso immediatamente. Ciò ci riporta alla prima epoca, quando vi era immediata adesione con l'essere e dalla quale la coscienza si era distaccata generando la primordiale distinzione soggetto-oggetto, ma ora il ritorno a sé dell'Io non è più mediazione concettuale dell'essere, bensì questo è possesso trasparente che

ora guarda alla forma dell'antecedente come ad una opposizione interna a sé e da sé dipendente. Ma se l'Io è di diritto questo possesso l'interna antitesi sarà il senso della sua fattuale privazione e se egli è libertà l'altro sarà necessità da intendersi come essenza di una esistenza. Con l'individualità si ha un capovolgimento nella struttura dell'Io, infatti il reale è ora l'assoluto vissuto al di fuori di ogni forma, in nuda immediatezza; ciò che prima era forma (soggettività come riflessione dell'essere) ora diventa contenuto (essenza di esistenza, privazione di soggettività) e ciò che era prima contenuto (oggetto) ora si fa potenza della forma (soggettività come essere, essere come valore).

La coscienza individuale sperimenta, ora, sé come centro della realtà e sperimenta il mondo come il mistero di ciò che vive distaccato dal suo centro vitale, come estraneità da assimilare. È questo il cammino dell'Individuo verso la strada per l'assolutezza: <<...così, l'individuo, che si sente ormai solo con sé stesso nell'intero ambito del mondo, può essere portato a trarre dal proprio interno un principio che sappia fissare una nuova realtà di là dall'ordine della parvenza e della mera rappresentazione, in cui ogni cosa ormai è andata sommersa. Questo principio è: LA POTENZA DI DOMINIO. L'Io, infatti, non è una cosa, un "dato", un "fatto", ma, essenzialmente, un centro profondo di

volontà e potenza>>⁵⁸. Praticamente tutta la terza epoca corrisponde al compito dell'Idealismo magico.

È possibile dividere il percorso che l'Io dovrà affrontare per diventare l'autarca, in tre fasi; esse sono: preparazione, purificazione e redenzione.

La prima fase si suddivide a sua volta in varie operazioni che ora tratterò.

Il senso della fase preliminare dello sviluppo magico è quello di ricreare dal nulla, con un atto di incondizionata libertà, la varie potenze del mondo distinguendosi da ognuna di esse; inoltre bisogna risolvere il fenomeno nelle varie cause trascendentali tramite un atto creativo tale che faccia apparire queste cause esteriori e distanziate rispetto ad una più profonda dimensione dell'Io che con questo atto stesso ed in relazione a ciascuna di quelle viene ad esistenza. Lo scopo di questa fase è quello, da un lato, di confermare l'assoluta autonomia dell'Io, dall'altro generare il principio di un agire totalmente attivo. Così all'inizio è posta l'esperienza della negazione detta "*prova del fuoco*"; l'Io deve tenersi fermo nella potenza negante, nel dilaceramento e nella distruzione di ciò che costituiva la sua vita, deve investire in potenza negativa ogni forma, negare ogni fede, violare ogni legge, disprezzare ogni sentimento. Egli deve saper portare all'apice tutto ciò da cui il terrore originario è esasperato, tutto ciò che il nostro istinto rifiuta categoricamente: praticamente deve essere

⁵⁸ J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 43.

estrema ragione a sé stesso. Egli si crea soltanto distruggendo e rimanendo tra questa distruzione come il *signore del fuoco*. Tale negazione e contraddizione (è da precisare che sotto la negazione cade solo il puro essere della riflessione, l'astratta forma, l'aspetto periferico di quanto nelle cose è stato determinato nelle categorie dell'epoca precedente) esprime l'immediata apparizione, in seno al particolare, di un universale assunto dall'Io per l'assoluta sua purificazione. Anche se sufficiente al proprio principio in generale, l'Io, per quel che riguarda le sue azioni determinate, dipende sempre dai determinismi in cui si è compiuta la coscienza personale. Però questa presenza ora è sentita come un non-essere, quindi la propria vita concreta divenendo negazione di vita, l'Io si dirige verso l'ulteriore passo con cui dissolve ogni relazione e condizione, spezza ciò che lo sostiene dal suo corpo esteriorato e vi sostituisce un ente di agilità, di pura negazione adeguato alla sua autonomia. Questo in definitiva è il senso della categoria in esame. E' da dire però che l'Individuo mediante la prova del fuoco si è reso indipendente dalle determinazioni solo relativamente; egli si conferma comunque in seno ad una negatività, la quale risulta essere la negatività di un dato positivo, il dato riecheggia nella potenza negativa e la fa nemica e contraddittoria rispetto a sé stessa, dunque ha bisogno dell'oggetto da negare per riaffermare la propria persuasione. Al termine di questa esperienza

l'Io si distanzia dalla propria potenza negativa e ne fa una negazione che occorre negare, pena la non auspicata autonomia. Per far ciò occorre che l'Io subisca questa negatività, la riceva come cosa trascendente la sua volontà, riaffermando sempre e comunque, anche di contro ad essa, il proprio consistere. Il valore viene così spostato nella negazione della negazione, e si apre la possibilità per una nuova sintesi: la potenza negatrice deve investire la stessa forma della negazione propria all'esperienza del fuoco; ora si deve trapassare nel non agire, nel non volere in modo che la potenza dell'"altro" contro cui l'Io si era scagliato in funzione di negazione la incarni, essa stessa divenga la più perfetta potenza di questa stessa funzione negatrice. Ecco fuoriuscire la seconda "*prova*", detta "*della sofferenza*", della rinuncia. In questa, resta la permanenza presso la negazione della propria vita, ma ora essa non deriva più dall'Io, egli è reso libero dalla dipendenza dell'oggetto da negare. Lasciarsi spezzare, lasciarsi umiliare, volere ciò è possibile solo per una più alta ed interiore volontà. Giunta al suo limite, questa *esperienza* trapassa in quella *dell'"amore"*, ultima fase di preparazione, che concerne l'azione attiva perché dopo che l'Io si è reso autonomo come essenza, deve rendersi tale anche come atto.

Dell'autonegazione in esame come suprema riaffermazione della potenza negante, l'assumere e volere l'esistenza di una cosa in sé stessa, amarla, è la

più profonda forma di sofferenza; amare è un soffrire attivo, purificato, è un soffrire che si dà a sé stesso, è l'elemento dell'atto perfetto, poiché tale è l'atto di chi sa assolutamente abolirsi, abbandonarsi in una dedizione che nulla chiede. <<Amare è realizzare in rapporto di comprensione ciò con cui prima si stava in rapporto di antitesi, coesistenza o correlazione – è dunque *organizzare...*>>⁵⁹. Quella dipendenza propria alla negazione è ora risolta; il dato come tale ora è autonegazione in atto, quindi atto di una libertà superiore, di una potenza non appoggiata a niente altro che a sé stessa. Tutto ciò rispecchia integralmente la più profonda dottrina taoista del *wei wu wei*, ovvero dell'agire-senza-agire, perla dell'insegnamento del sapiente cinese Lao-Tzū. L'amore è la magica forza che libera l'io dal vincolo della sua affermazione particolare che lo tiene fermo nel mondo del dato, e lo fa capace di agire dal di dentro delle cose, assumendone la loro stessa persona prolungandola, però, in un suo interiore principio superiore.

La seconda fase è detta purificazione, anch'essa è divisa in vari momenti. L'essenza dello sviluppo dell'Idealismo magico consiste nel sostituire alla percezione sensibile e passiva una percezione attiva generante l'oggetto con un'affermazione, che estrapola dal di dentro, piena di libertà.

⁵⁹ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 223.

Ricapitolando, nell'atto d'amore vanno a rivivere le varie formazioni antitetiche come semplici negazioni dell'Io che volendole in sé stesse si fa vuoto; dunque egli libera il suo corpo di persona e soffre queste entità in un atto. Così abbiamo da una parte la forma che sussiste, dall'altra questa ha come correlativo la sua assoluta negatività sottoforma di Io. Questo correlativo, che si pone come la condizione di fenomeno e immagine, ma che comunque l'eccede, deve essere quel principio di un ordine di forze formative e l'elementare mediazione di una dinamicità. Poiché ad esso si contrappone ancora il puro esserci delle cose esteriori non affermate dall'amore, allora si apre la possibilità di una nuova sintesi. Infatti al limite della categoria precedente noi abbiamo un attuare l'esperienza di un mondo dinamico come diretta trasparenza di quello delle immagini sensibili, attraverso un gesto che prolunghi il modo dell'amore.

Il conseguente in sé è una interiorità pura formata dalla spontaneità di autosuperamento dell'Io, perciò nel momento di oggettiva trascendenza compresa nell'amore, come ciò che nell'assoluto dato vede l'atto assoluto, ha un principio per il quale la sintesi sarà formata da dinamicità diveniente oggettività interiore, in un numero di poteri trasformanti forme, immagini e cose. Tali poteri sono evocati dall'Io cosicché tutta la realtà delle cose fuoriesca da questo gesto evocatorio e tuttavia egli ne resti distinto.

Questa oggettività, questa realtà è sperimentata come la risoluzione di una determinazione reale, come qualcosa a cui si trasferisce e potenzia il carattere attribuito alle cose naturali. La cosa viene ora amata, perciò consumata e rigenerata sottoforma di entità dinamica dove i predicati di reale e oggettivo cadono su questa nuova entità stessa.

L'interiorare l'esteriore è un proiettare, un distinguersi da ciò che era interiore, da ciò con cui, nella spontaneità, si stava in rapporto di identità di libertà-necessità. <<La nuova esperienza si costruisce astraendo, mediante *samyana* (...), dall'oggetto sensibile, con cui ci si è messi preliminarmente in rapporto di simpatia secondo un atto d'amore, per poi riprodurlo dal didentro, come qualcosa in cui l'assolutamente soggettivo, come tale, è anche immediatamente oggettivo>>⁶⁰.

Il mondo appare, ora, nella sua immediatezza, come *mondo dinamico* ed in esso le varie determinazioni vengono immediatamente vissute nella loro trasparenza prodotte in una funzione dinamica la quale è intessuta nella sostanza stessa dell'Io, esiste solo dentro un suo atto; d'altra parte in questa funzione è sempre riconosciuto il carattere di realtà ed oggettività proprio al fenomeno che essa risolve. Tuttavia qui l'Io è nella misura in cui si realizza dinamicamente al di fuori, egli è interiore solo nella misura in cui interiora l'esterno; ma interiorare

⁶⁰ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 96.

l'esteriore è anche un distaccare da sé l'interiore perché le formazioni dinamiche, riferite all'oggetto, sono distinte dall'io dove il mondo nuovo rappresenta l'esteriorizzazione dello stesso corpo trascendentale dell'oggettività nella sua potenza di dinamicità efficiente. Allora l'io oltre il fenomeno crea dal suo interno la stessa funzione dinamica da cui questo deriva. Di conseguenza proiettando la propria dinamicità, facendolo diventare un oggettivo, l'io ne diventa il sovrano, ma questa stessa proiezione richiede una dinamicità che non resta proiettata a sua volta. Questo nuovo modo di elevare il distinguere a nuova potenza deve distanziarlo da sé; ne prosegue che, quando l'attività entro cui si forma il soggettivo che è contemporaneamente oggettivo venga vissuta come un riceversi, allora lo stesso distinguere resta esteriorato. L'io qui è intimo al processo per intero, perché questo è lo stesso della produttività che crea il mondo dinamico, solo vissuto dall'esterno, riflesso. È come se le cose si esprimessero nell'io, ma questo è presente nello stesso punto da cui procede l'espressione, poiché questo punto è quella centralità esteriorata che gli inerisce presso il mondo dinamico. Si ha alla fine che nelle nuove determinazioni convivono la funzione dinamica, l'esteriorizzazione e l'oggettivazione di quel principio ad essa superiore da cui è resa possibile, ovvero si hanno delle unità in sé stesse distinte ma mediate.

Questa efficienza mediata ed unita al più interiore principio da cui è condizionata è il concetto definito come *concepire*. Ecco che il mondo appare di fronte all'Io come una lingua vivente in cui il corpo di significati si concepisce ed esprime: <<dischiudersi delle cose in “suoni” che sono i loro “Nomi”>>⁶¹. L'oggettivo diviene specchio della personalità elementare; ogni determinazione rivela il profondo motivo da cui è stata originariamente portata alla luce per l'Io, a cui la totalità del mondo vale come materia concreta per il suo autoriconoscimento che è unitamente un distinguersi. Infatti l'Io realizza tale conoscenza in quanto uno strato ancora più profondo oggettivizza, libera ed elimina da sé, e, quale soggetto della nuova esperienza, si possiede in un centro interiormente superiore a ciò che è conosciuto.

Riassumendo, ogni esteriorizzazione dell'interiore richiama una più profonda interiorità, dunque nel punto in cui le potenze del concepire passano ad una oggettività sovrasensibile, l'Io passa al livello del principio che le condiziona ed attua. Questo Io ha ora assunto la forma della persona nel suo nudo essere, in quella sua elementare radice su cui gravita la totalità del mondo sorto dal mediarsi della libertà formale lungo l'epoca della personalità. Si ha dunque la possibilità per una nuova sintesi, una sintesi in cui l'Io stesso della persona diventa materia della funzione proiettante. Quella persona è assunta dalla potenza

⁶¹ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 240.

distintiva dell'individuale, ne resta proiettata e liberata in una affermazione della distinzione di cui è elementarmente composta. Ecco che al di là del mondo del senso, nasce la potenza di un *individuo individuante*, ultima parte della fase di purificazione. Questa nuova categoria risulta come lo stato di un Io che scavalca l'individuazione attivamente, egli non è più passivo rispetto alla propria esistenza anzi questa vive in funzione di causa solo come particolare possibilità in cui contingentemente può determinarsi una potenza personalizzante infinita nella quale ora la sua centralità passa e si trasforma.

In questa affermazione superiore conoscere equivale a proiettarsi come Io nei vari esseri, attuarli come Io dall'alto di questo assoluto principio, il quale ha il senso di una potenza indeterminata in grado di assumere volontariamente la forma di qualsiasi essere in informi semplicità spirituale.

Ecco che l'Io si moltiplica, si risveglia nei vari esseri che coesistono nello spazio, uno spazio smaterializzato, che assume la forma di luogo di indifferenza e coesistenza di più significati compostibili dominati in una comprensione interiore che dalla funzione proiettiva è data in uno stato di potenza. In questo spazio spiritualizzato la coscienza acquista un carattere sintetico, integrale e si trasforma in una coscienza cosmica. Oltre alla unità dei coesistenti nello spazio, nell'individuo individuante, si trova anche l'unità del tempo in cui questi sono

dispiegati. Dunque l'apice di questa onnicoscienza è una vita immortale, libera dalla generazione, una vita che è da sé stessa, essendo il suo essere risolto nella causa dell'essere e la sua finitezza individuata trascesa nell'infinito dell'individuante.

Il processo di autarchia finalmente passa da formale a materiale grazie allo strumento dell'autoproiezione, anzi forma e materia cadono nello stesso punto. <<Colui che ha vinto il principio dell'essere in sé e lo ha risolto in libertà, lo ha virtualmente risolto anche in ogni cosa, onde gli si apre la possibilità di un atto assolutamente – non pure formalmente, ma anche materialmente - sufficiente a sé stesso, di un atto che parta davvero dal profondo, da una assoluta purità, epperò sia capace di comandare ed agitare non più ciò che negli esseri vi è di particolare, ma ciò che in essi vi è di universale e di sostanziale>>⁶².

Tramite la purificazione l'Io ha ricreato la propria personalità trascendentale, ma questo mondo spirituale non potrebbe mai divenire senza la libertà e la potenza dell'Individuo che si vuole nel valore della sufficienza. Però ciò che è divenuto fino al mondo della coscienza cosmica rimane comunque un mondo di fenomeni e parvenza perché solo dentro l'atto assolutamente sufficiente un oggetto diviene reale assolutamente.

⁶² Ibidem, pag. 248.

Nel momento in cui l'Io fa apparire davanti a sé sé stesso la fase di purificazione è ultimata e ci si trova di fronte alle porte della pura realizzazione magica.

Dunque finora l'Io ha realizzato la funzione incondizionata che risolve l'elemento dell'essere. Proseguendo egli può, se lo vuole, attuarsi in un corpo concreto; infatti trascendere il punto di potenza e conquistare le energie che siano adatte a tale impresa e costruirsi il suo corpo magico è l'ulteriore possibile perfezione in cui può risolversi l'individuale.

Da qui si ha l'inizio dell'ultima fase per la formazione dell'autarca, quella denominata "redenzione del mondo".

Nel momento in cui l'Io è rinnovato e le cose in lui siano Io, tutta la realtà nel suo essere specifico deve essere rigenerata di modo che si trovino tra loro come la potenza dell'autarca ed il suo atto. La possibilità della realtà, ovvero le operazioni della terza fase si ordinano secondo tre operazioni parallele a quelle della fase della purificazione e cioè *mondo del dinamico, della concezione e dell'Io*; infatti questa tripartizione come ha definito la mediazione formale dell'autarchia, ora ne definirà quella materiale.

La materia dell'universo deve rinnovarsi, in seno alla potenza dell'incondizionato calatasi nell'esistenziale ed in una simultaneità di possibilità reali e distinte, gradatamente nelle potenze di dinamicità, di funzione di concezione e di pura determinazione sottoforma di forze dell'universale e devono, queste, essere fissate

in enti di libertà e dominio, in essenze immateriali ed eterne per l'autotrascendenza della potenza.

Nella positiva purità dell'essere, l'Individuo realizza un ente di attività, egli gradatamente diviene, egli è questa attività, ma con ciò ecco che la sua libertà e potenza si trascendono ed in questa libertà senza limiti, in questa identità si scatena l'universale stesso.

L'esistenza risulta allora trasposta sul piano di un cosmo da intendersi come forza ed in questa va vinta con l'eccesso stesso di questa libertà in unità assolute, individue, di energia, in posizioni assolute. Sono, queste, le assegnazioni degli enti di moto dall'alto di una unità che nel vibrarvisi creativamente le trascende e si trascende. In breve: una nuova categoria secondo cui la potenza con la quale l'Individuo si possiede nell'essere possiede sé stesso, vuole soltanto sé e si fa intervallo e dominazione di sé. In più, la funzione secondo cui l'essere è stato risolto nel suo compimento appare adesso condizionata da una oscura fecondazione di questa ulteriore funzione, nella quale l'attività relativa ad essa si fa causa di sé, ed infine trapassa nel suo stesso atto.

Così come prima l'individuante era a sé identico e differente, ora l'Individuo è qui uno e molto, e la trascendenza è appunto una volontà del molto, la potenza di individuazione in molti corpi dinamici di esseri che hanno vinto l'essere.

Al termine di questa categoria si verifica un graduale venir meno della distanza di una identità. Questa

identità è quella stessa con il segno, con la forma, con ciò che piega gli enti di forza, da cui erompe una nuova natura: l'universale come funzione di concezione e qualificazione.

Il possesso che nel corpo dei segni si impugna liberando in esseri di mediazione ciò che era potenza pura, fino ad un mondo in cui tutto ciò che è moto è nella forma della trascendenza, un tale apice, in cui tutta la potenza dell'antecedente è arsa, avverte la sua mediazione farsi strumento dell'apparire degli universali correlativi al nuovo ordine, potenze, queste, che fissano l'Individuo. Nel momento in cui l'individuale si riafferma, allora un nuovo intervallo è creato immediatamente in questo mondo di immobilità potenziali ed egli è chiamato ad un superiore valore.

Questo valore non può essere che la potenza dell'"altro", il continuo dell'alterazione come valore. Infatti il mondo di coloro che sono non può essere vinto che da un Io che sappia assumerli per condurli al trapasso, in quel punto in cui vi è identità come identità che si conquista e conferma solo dall'atto di chi nel momento dell'alterazione vive l'infinità della più profonda natura. Ci troviamo di fronte alla persuasione secondo l'infinito, in cui le potenze creatrici rinascono organizzate, perché ora la loro stabilità si compone di un distanziarsi; la loro unità è quella di gesti di comunicazione e sono non in questo o in quel punto, ma nel non-essere che separa i vari

punti. In tali intervalli ora si ricrea l'individuale; questo libera la molteplicità in una circolazione composta da atti che si lanciano l'uno all'altro secondo un gesto che li trascende, gesto che è la loro unità totale, ma tuttavia anche il gesto dell'Individuo che ora ha assunto la forma di donare a sé stesso.

Abbiamo allora, da un lato la dominazione purificata in una centralità, dall'altro un infinito scorrere che muove ed anima gli enti. Questa è la suprema correlazione che si attua con l'atto dell'ultima categoria discussa; ma questa è materia per l'ultima, la suprema sintesi. Infatti l'autarchia del Signore della forma è sì valore e libertà, ma solo rispetto alle determinazioni, mentre non lo è rispetto a sé.

A questa egli è passivo; la sufficienza poggia ancora su qualcosa, egli ha un corpo e quindi una privazione. In verità questo corpo è fatto della sua stessa libertà, ma comunque questa manifestazione in sé realizza un essere, quindi la stessa assoluta libertà non è essa stessa risolta, non è atto di sé, bensì potenza di quell'atto. Ecco il motivo per l'ultima sintesi: il conseguente (la dominazione) assume l'antecedente (la potenza di trapasso) e con essa si attua. Poter spezzare se stessi, poter oltrepassarsi, potersi autoconsumare è l'estrema perfezione dell'autarchia; questo è l'atto infinito in cui è evocato l'*Individuo assoluto*.

L'autarchia liberata diventa categoria, cioè qualità immanente delle determinazioni che ora posseggono

ognuna per sé ed in sé un Io; d'altra parte vi è una nuda semplicità che è l'essenzialità dell'Individuo assoluto, perfezione della perfezione, possesso di possesso, in essa vi è l'intero processo come atto, perché vi vive l'assoluta trascendenza, l'intervallo generatore che ora è soltanto sé stesso in estrema autoliberazione, pur rimanendo fondamento delle varie distinzioni.

Questo è il punto dell'estrema redenzione di tutti gli elementi e di tutti gli esseri che si esibiscono ora come il corpo in cui egli si genera, si domina e trascende. Qui il divenire è essere, tutto è in un sì eterno che afferma sé all'infinito, un atto unico, il principio e la fine. <<L'Individuo assoluto è immediatamente sé nelle infinite affermazioni individuali -...- e in ciascuna di esse fruisce come libertà, come incondizionata agilità ed arbitrio assoluto lampeggiante variamente e circolante sulla tela del multum. Ma, d'altra parte, mentre si produce ed afferma in ogni individuazione, nello stesso punto, secondo il principio dell'attualità autoconsumantesi, egli la riprende in sé e la fa comunicare nell'innominabile, trascendente, in quell'assoluta combustione a cui è adeguato non il particolare *individuo*, bensì l'infinito dell'*individuare* come unità, semplicità o simultaneità di una *infinita circolazione*.

Tale è l'Assoluto, ciò che, secondo la parola mitologica, è, *fu* e *sarà*>>⁶³.

⁶³ Ibidem, pag. 286-287.

CAPITOLO IV

Sul solipsismo quale unica realtà logica del mondo dell'Idealismo magico

Nel precedente capitolo ho volutamente tralasciato di descrivere una delle caratteristiche fondamentali dell'Individuo, cioè l'*unicità* di questo (già la parola *individuum* esprime ciò che non si può dividere). A giustificazione di ciò vi è la tormentatissima questione che assillò gli idealisti ed a cui questi riuscirono a sfuggire solo con la posizione di entità superiori dalle varie denominazioni. Quando Evola si accorse di questi tentativi di svincolamento decise che fosse necessario approfondire il tema della dottrina dell'unicità dell'Io detta anche *solipsismo*, perché una vera teoria dell'immanenza avrebbe dovuto necessariamente svilupparla senza restrizioni o passi indietro se avesse voluto rendere assoluta tale filosofia.

Ma, secondo Evola, perché gli idealisti sfuggivano allo “spauracchio” del solipsismo? <<In un solo punto quasi tutti gli idealisti non andavano sino in fondo, per ragioni meno teoriche che non moralistiche e “umane”: nei riguardi della negazione di ogni realtà a sé degli altri soggetti, degli altri “Io”. Vari espedienti

speculativi erano stati usati per girare questo punto scabroso ed evitare la prospettiva raggelante della solitudine cosmica dell'Unico in mezzo ad un mondo di Mâyâ riprendente non solo la natura e le cose e i cieli ma anche gli altri esseri umani>>⁶⁴. Dunque era semplicemente paura di una vita in totale solitudine⁶⁵. In fondo per coloro che non hanno raggiunto lo stato di Individuo assoluto, la prospettiva di un mondo “disabitato” è parecchio angosciante. Entrando nello specifico, però, il solipsismo evoliano si distacca da quello scenario apocalittico da “Ultimo uomo sulla terra” che fece sussultare i cuori di milioni di persone, come negli anni della guerra fredda a causa del terrore di un conflitto atomico. Infatti il solipsismo ha una matrice onto-trascendentale e racchiude dentro sé non solo la giustificazione dell'esistenza di un solo individuo, bensì la totalità dell'esistente, anzi la totalità dell'esistenza stessa⁶⁶; è da precisare che non bisogna intendere l'unità solipsistica come qualcosa

⁶⁴J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 39.

⁶⁵ Secondo Sciacca l'esito finale della filosofia di Evola sta <<in un io solitario dominatore del deserto e perciò ricco solo della sua smisurata miseria>>, in AA.VV., *Omaggio a Julius Evola*, Ed. Volpe, Roma, 1973, pag. 80.

Damiano a questa affermazione replica che <<il solipsismo è una condizione insfuggibile per chi voglia farsi Assoluto. Ma non si tratta di una sterile e astratta negazione di ogni alterità>> perché <<l'Individuo Assoluto è costitutivamente relazionato all'alterità, alterità che è *esso stesso* in quanto libertà; l'Individuo Assoluto è inaudita ricchezza di compostibili e quindi sempre in procinto di divenire altro da sé. Perciò non miseria ma, appunto, ricchezza, non deserto ma *arcipelago* di compostibili>> Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit., pag. 60-61.

⁶⁶ <<Nella filosofia di Evola il solipsismo ha due aspetti: il primo è di tipo “strumentale”. Per superare ogni “retorica”, per giungere allo stato di intima persuasione che è propria all'Individuo assoluto, è necessario rimuovere tutte le abitudini mentali; e dunque dubitare. Non si può giungere alla certezza interiore se prima non si è dubitato di tutto: del mondo delle idee, dei costumi convenuti ed anche del mondo degli uomini... D'altra parte, ed è questo il secondo aspetto, il solipsismo discende di rigore dall'idea di Io, di *Individuum*. E tutte le polemiche sull'egoismo, sul solipsismo immorale ugualmente discendono da un equivoco sulla natura di tale Io.

Etimologicamente l'Individuo assoluto è ciò che non è ulteriormente divisibile... Tutto ciò in teoria non avrebbe dovuto dar fastidio agli Idealisti che da un secolo si rallegravano con l'”Io che pone se stesso, che pone il Non-Io e all'interno dell'Io contrappone un io divisibile ad un non-io divisibile”. Quel che sconcertava gli Idealisti è che in Evola la teoria imprevedibilmente si trasforma in una Gnosi – cioè in una conoscenza che conduce alla liberazione>>, A. Piscitelli, *L'Individuo assoluto ed i suoi critici*, in *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 214-215.

di attuale, bensì come un *terminus ad quem* di un possibile sviluppo lungo il quale è possibile sperimentare come Io ciò che nell'ordine dell'esperienza sensibile è solo un oggetto particolare cui solo per ipotesi è connessa la nota della soggettività. Il solipsismo si fa concreto solo se si spinge l'idealismo astratto verso l'idealismo integrale. Ma sarà meglio proseguire per ordine.

In tutta la teoria dell'Individuo assoluto ricorre palesemente o meno il principio del solipsismo: fin dalle prime battute Evola afferma che se si devono portare all'estremo le premesse idealistiche, allora l'uomo vede man mano sparire quelle certezze a cui faceva riferimento, ma se egli vuole ancora possedere un punto fermo, questo non può essere che il suo Io.

Per la giustificazione del solipsismo sarà conveniente utilizzare le parole stesse dell'autore: «Il solipsismo si deduce direttamente come caso particolare dalla formula $X \partial F \partial S$ che, come si sa, riassume il punto di vista dell'idealismo. Ciò che si intende come un "altro soggetto", a tutta prima non può aver valore diverso da X , cioè di un determinato gruppo di rappresentazioni e di contenuti della coscienza, condizionati dall'attività rappresentativa, o pensiero in genere, del soggetto. A questa attività, come è noto, corrisponde il termine ∂F nella formula delle implicazioni ora ricordata. Ora, bastano due punti: *primo*, che alla condizionalità da parte del semplice rappresentare si aggiunga la condizionalità propria a

procedimenti a carattere logico, inferenziale, induttivo o postulativo (tutto ciò avendo pur sempre carattere condizionante); *secondo*, che ci si rifiuti di considerare il termine ∂F come ultima istanza, vale a dire che si riconosca come fondamento anteriore e superiore ad ogni mediazione e facoltà in atto il puro soggetto e si dica dunque $F \partial S$ - basta, dicevamo, riconoscere questi due punti affinché il solipsismo appaia inevitabile>>⁶⁷.

In breve sarà meglio spiegare la formula succitata: se con X si esprime un qualsiasi oggetto, forma, movimento, con F la mediazione ad esso relativa (pensiero), con S la potenza o infinito dell'io, con ∂ (trascende nel) il segno dell'implicazione trascendentale, si avrà: $X \partial F \partial S$, ovvero il punto di vista dell'idealismo in generale.

Proseguendo lungo la linea della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, l'Individuo che ha preso coscienza della sua solitudine nell'intero mondo può trarre dal proprio interno un principio che possa generare una nuova realtà al di là dell'ordine della parvenza. Questo principio è definito come *potenza*⁶⁸, e l'Io è un centro di volontà ed energia.

⁶⁷ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, cit., pag. 180.

⁶⁸ <<Vi è forse una zona d'ombra nelle recensioni di Reghini, di Carlini, di Spirito: essi avvertono distintamente come Evola voglia trasformare in una sorta di alchimia la filosofia dominante dell'epoca: l'idealismo, e tuttavia non percepiscono come Evola stesso riprenda nella sua opera gli impulsi della corrente della scienza moderna galileiana-newtoniana con l'obiettivo di condurla ad esiti magico-operativi. Ciò appare evidente quando l'autore espone il suo criterio della verità come potenza. Evola dice: la certezza di una cosa dipende dal potere che ho su di essa. Sia pur con tutta la sua esagerazione estremistica, questo principio non è forse affine a quello della scienza sperimentale, che si dichiara certa solo di quelle condizioni che può manipolare e ricostruire in un esperimento?... Che questa fosse l'intenzione recondita di Evola sarebbe apparso chiaramente qualche anno dopo, quando l'autore, superata la fase filosofica, si impegnerà a creare, con il Gruppo di Ur e l'omonima rivista, una cornice metodologica, sperimentale, quasi "galileiana" alle istruzioni magiche delle varie scuole, con l'obiettivo dichiarato

Saltando alla fine dell'opera succitata si giungerà alla definizione fondamentale che esprime il nocciolo della teoria solipsistica: è reale e certo soltanto ciò di cui l'io ha dentro sé, in funzione di possesso, il principio o la causa⁶⁹. Ciò significa che queste cose dipendono effettivamente e totalmente dalla potenza dell'io; da ciò ecco fuoriuscire la dottrina che contesta fermamente che possa esistere qualcosa in sé, fuorché l'Individuo ed il suo mondo.

Che l'io del solipsista sia immoltiplicabile, qualcosa che è solo e senza un secondo è evidente, perché parlare di altri io è una contraddizione in termini; gli altri io, in quanto sono "altri", non sono io bensì particolari contenuti di esperienza, perciò più definibili come oggetti, al massimo possono essere concetti di io, non io in sé stessi, quindi qualcosa di periferico e subordinato che non gli risulta immediatamente, bensì attraverso una sua facoltà. Che questa poi sia intuizione, ragionamento, amore, ciò non importa: importa invece che anche questa facoltà a sua volta implica la potenza dell'io, il quale si presuppone di diritto all'ambito di tutto ciò che sperimenta, come un principio gerarchicamente superiore. Questi presunti io non sarebbero comunque mai sperimentabili direttamente, ma solo nelle ipotesi a cui si farebbe ricorso per spiegare alcuni gruppi di

di rendere la tanto discredita magia una "scienza dell'io" a tutti gli effetti>>, A. Piscitelli, *L'Autarca e i suoi critici*, in *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 160.

⁶⁹ <<Altre critiche si potrebbero rivolgere ad Evola di cui alcune investirebbero addirittura la posizione intransigente dell'idealismo, perché ad esempio dall'affermare che il mondo è riducibile ad una interiorità, deriva bensì che di una cosa che fosse assolutamente fuori di noi non sapremmo assolutamente nulla e non ne potremmo affermare l'esistenza, ma anche, appunto perché non ne sapremmo nulla, neppure escluderla>>, A. Reghini, *Saggi sull'Idealismo magico*, in *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 174.

rappresentazioni di quella unità ed indivisibilità dell'Unico. Si potrebbe però concedere che l'Io non possa astrarre dall'esperienza degli altri e che sia costretto a pensare certe rappresentazioni come soggetti: tale correlazione, non varrebbe come ultima istanza a causa del fatto che ogni numero è tale in virtù dell'Uno; i molti privi di un principio relazionante sarebbero piuttosto tante unità separate tra loro incomunicabili. <<Così a chi parla di *due* coscienze si può sempre porre il seguente dilemma: o queste coscienze sono *assolutamente due* - ed allora non si potrebbe passare dall'una all'altra e si avrebbero non due coscienze, ma una coscienza e una coscienza, cioè, dal punto di vista immanente, una sola coscienza chiusa in sé stessa; ovvero occorre ammettere un principio superiore in cui le due coscienze entrino in relazione – ed allora non sono più realmente due coscienze, ma due momenti compresi in questo superiore principio come membra nell'unità del corpo>>⁷⁰, allora l'Io è ciò che comprende tutto e che da nulla è compreso.

Questo discorso lo si può trasporre anche nel tema dell'oggetto in sé, infatti se anche vi fosse qualcosa di oggettivo mai l'Io lo conoscerebbe: nel momento in cui venisse conosciuto si trasformerebbe in pensiero dell'Io, in sua esperienza, soggiacerebbe alla sua condizionalità.

⁷⁰ J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 64.

Riassumendo, non si può in alcun modo ammettere l'esistenza di una molteplicità di soggetti o oggetti aventi ognuno pari realtà e dignità dell'Io proprio a causa dell'immoltiplicabilità di questo, che è una assoluta esperienza che tutto media e che da nulla è mediata.

È bene specificare che il solipsismo evoliano non vuole separare né tanto meno isolare l'Io dal resto; esso vuole soltanto rivendicare la priorità di questo nell'ordine delle condizioni, cioè non è accettabile che l'oggetto renda possibile il soggetto alla stessa maniera che questo renda possibile quello. Infatti l'Io non è né il soggetto né l'oggetto, egli è il relazionante, colui che è al di là dei termini della distinzione.

In verità l'Io già comprende dentro sé l'intero universo, però in gran parte sotto la nota della passività e l'insieme dell'esperienza è sì il suo corpo, però è un corpo in via di organizzazione, non ancora dominato, unificato e trasparente nel puro principio di autarchia. Tutto ciò è descritto nella prima parte della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*; ora l'Individuo non deve scappare di fronte alla propria deficienza, né deve concederle una realtà propria, una persona. L'Io deve “esser sufficiente alla sua insufficienza”, deve cioè rendersi cosciente del fatto che tutto ciò che sembra possedere una realtà da lui indipendente è mera illusione causata appunto da questa deficienza. La distanza tra l'Io e gli “altri” non è che il simbolo della distanza tra l'Io e l'Io, non è

che il carattere di privazione riguardante ciò che è in potenza. Egli deve colmare questo vuoto tramite un incondizionato processo capace di affermare l'assoluta presenza di sé nella totalità della sua attività. Solo allora avrà persuaso il mondo e compiuta in sé l'assoluta certezza.

Un esempio su tutti di questa straordinaria visione dell'unicità dell'io come dottrina filosofica rimasta immutata nei tempi lo troviamo, come Evola stesso nota, in un altro grande rappresentante della filosofia occidentale: si tratta di Meister Eckhart che afferma: <<Io – l'Unico – innalzo tutte le creature dalla loro coscienza alla mia perché in me esse divengano unità>>⁷¹, e ancora: <<Tutte le creature tendono alla loro suprema perfezione, tutte aspirano a passare dalla vita alla sostanza: tutte si portano nella mia ragione per divenire ragione. Ed Io – l'Unico – riduco di nuovo tutte le creature a Dio>>⁷².

Le due visioni sembrano essere praticamente identiche.

L'Individuo consiste in un principio di centralità assoluta, in un principio di potenza prima di cui non vi è nulla e dal quale ogni oggetto necessariamente trae la propria realtà che è realtà di qualcosa di posto liberamente dall'io. L'Individuo non dipende da nulla, essendo a sé stesso estrema ragione.

Alcune considerazioni si possono ancora fare sulla teoria in questione:

⁷¹Meister Eckhart, *Trattati e prediche*, Ed. Rusconi, Milano, 1982, pag. 164.

⁷²Ibidem, pag. 163.

1) la causa per il solipsista non è come quella della scienza naturale, ovvero come ciò che precede uniformemente un dato stato, bensì qui è come la potenza reale alla quale l'effetto è contingente, può produrlo o no, non obbedendo a nessuna necessità superiore.

2) il solipsista nega ogni realtà alla logica ed ogni oggettività alla verità pur affermando la verità della sua dottrina. Ciò vuol dire che per lui non è questione di negare la conoscenza e la logica, ma soltanto di viverle come effetti dell'incondizionata affermazione dell'individuale. La verità e la razionalità non sono però strumenti dell'Io, ma fenomeni della sua volontà. Il solipsista non dubita della propria verità e conoscenza visto che in essa vi vive solo il riflesso dell'affermazione incondizionata dell'Io, della sua potenza.

3) l'aseità di altri soggetti procede da una categoria del principio immanente. Al più questa può essere intesa nei termini di un principio non costitutivo delle cose ma regolativo del nostro conoscere, ovvero se per spiegare la possibilità di certe cose, siano esse azioni, oggetti, parole etc. che sono simili a quelle che di solito riferisco a me, io utilizzo il concetto di altri Io non è detto che io debba scambiare per Io effettivi ciò che è semplicemente un principio esplicativo.

Bisogna infine mettere in chiaro la questione del *soggetto universale*.

La coscienza non è un punto statico, bensì ammette gradi di intensità; così passando da coscienza individuata a coscienza individuante, cioè indifferente ad infinite individuazioni, l'Individuo può sperimentarsi in una molteplicità di soggetti pur rimanendo sé stesso. Così tra persona e soggetto universale non vi è alterità, piuttosto continuità; da ciò risulta che la persona è il soggetto universale in potenza, mentre questo è l'atto della persona. Qui per universale si intende in modo specifico a ciò che nell'esperienza in generale vi è di unificato, o che tende ad esserlo, sempre nel caso se ne abbia la potenza.

La condizione per questo unico universale è quella di partire da una pura unità ed una pura molteplicità, interne all'esperienza, unite in una funzione dinamica, ovvero una universalità in germe; questo è il carattere formale della coscienza quale principio trascendentale; inoltre è necessario un principio di unità materiale e formale. Si ha così un sistema tensionale non stabile ma suscettibile di organizzazione che ha sempre il senso di una subordinazione dinamica e che presuppone un centro che si afferma e potenzia, gradualmente, fino a riprendere tutto nella sua scia. Ciò vuol dire che l'universale non deve essere inteso come una staticità di una forma logica assoluta, bensì come una gradualità di un processo di unificazione ed organizzazione.

Qui l'”altro” in senso assoluto per l'Io non può esistere, perché l'unico altro concepibile è solo la parte come tale di contro al tutto, cioè una particolare possibilità tra tutti quelli compresi nell'Unico. Con la moltiplicazione è dato nell'ordine dell'altro ciò che appartiene alla pienezza dell'Io, in più si avrà un simultaneo impulso all'unificazione del molteplice. Questa unificazione non sarà però assoluta, non abolirà l'altro come tale, altrimenti si avrebbe un negare il momento tetico attualizzante in genere; essa sarà organica, tale da conservare il molto come tale. Non vi sono più potenze infinite, solo un fenomeno che procede dalla finitudine dell'unica potenza.

<<Il corpo immortale...è l'infinità dei corpi, vissuta però dall'alto di una funzione produttivamente libera. In tal senso il corpo dell'Individuo assoluto è l'universo>>⁷³

⁷³ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 106.

PARTE II

Assoluto

CAPITOLO I

Il mistero della Libertà ovvero dalla libertà immediata, alla spontaneità, alla libertà mediata

Fin qui ho cercato di tracciare la possibile linea evolutiva dell'Unico che passa dall'Io, alla persona, all'Individuo, come unica fonte di realtà. Tutto ciò potrebbe esser sufficiente per un discorso riguardante appunto il lato evolutivo dell'Io ma, come ho accennato nei precedenti capitoli, ho volutamente tralasciato lo strumento che l'Io utilizza per ovviare a tale percorso, cioè la Libertà.

Cos'è questa Libertà di cui, in oltre duemila anni, non si è riusciti a dare una definizione convincente?

Evola passa a rassegna varie correnti di pensiero che hanno trattato questo tema sia superficialmente, sia facendone il proprio fondamento dottrinale.

Egli va dai naturalisti agli idealisti passando per i razionalisti, gli esistenzialisti, i nichilisti, i finalisti, etc. evidenziando, in queste filosofie, le pecche e gli errori in cui sono incappati e da cui non sono più riusciti ad uscire. Tutto ciò è messo in luce in maniera esauriente nella settima sezione di *Teoria dell'Individuo assoluto*; bisogna però dire che il nostro autore non si limita ad una critica sterile e fine a sé stessa (è la Libertà il fulcro della sua teoria filosofica) visto che di quelle teorie evidenzia anche le intuizioni utili per una ottimale deduzione della

libertà, talvolta proseguendone idealmente la strada corretta. In particolare tiene in gran considerazione la corrente dell'Idealismo assoluto quale ultimo gradino della filosofia speculativa necessario all'ulteriore sviluppo di ciò che non sarà più identificabile né attualizzabile sotto forma di pensiero, bensì di azione: l'Idealismo magico. Ma sarà meglio procedere con ordine.

Prendendo in considerazione le più importanti filosofie che trattarono della libertà Evola ne evidenzia tre, ovvero il razionalismo spinoziano, il criticismo kantiano e, come ho già accennato, l'Idealismo assoluto di Gentile.

Per ciò che concerne il razionalismo, Spinoza intese, implicitamente, come libero il non-impedito e quindi ricavò la libertà dall'infinità. Praticamente di contro al finito inteso come il determinato, il condizionato da altro, pose l'infinito, il libero da condizioni e limiti, ovvero la *causa sui*. Questa in realtà per Evola è semplicemente la mera libertà negativa del “non-infrenato”, che non esclude assolutamente la necessità interna né il modo di un atto necessitato. Per ridurre all'assurdo questa posizione il nostro autore fa riferimento alla vita ordinaria ed in particolare al caso in cui, ad esempio, colui che fosse trasportato da un appetito sessuale irresistibile a cui si identificasse completamente, che gli togliesse qualsiasi capacità di controllo, dovrebbe dirsi libero, se tale appetito potesse avere soddisfazione, sentirsi non libero nel

caso in cui cause esterne impedissero tale soddisfacimento.

In realtà può benissimo esserci un'assenza di coercizione esterna e una presenza di coercizioni interne.

Da qui si può passare alla seconda filosofia presa in esame con l'esempio di coercizione interna quale l'imperativo categorico kantiano.

Presupponendo che l'esser morale sia una peculiarità dell'uomo, nel momento in cui agisca eticamente egli non farebbe altro che adeguarsi alla sua tipicità, alla sua natura e, viceversa, opponendosi ad essa si ritroverebbe ad avere una natura degenerata, impedita, non conforme a sé stessa. Praticamente la morale potrebbe benissimo entrare a far parte del bagaglio istintuale dell'uomo. <<A tale stregua, che la condotta etica della vita implichi sforzi, lotte, superamenti, autodisciplina – tutto ciò non ha un significato diverso di quel che una pianta può fare quando giunge a realizzare sé stessa - la sua natura o essenza – superando un certo gruppo di condizioni avverse>>⁷⁴ e che queste condizioni siano maggiormente di ordine interno non costituisce una reale differenza.

Come ha osservato Kant, al di là della varietà dei possibili contenuti o precetti di ogni etica si nota sempre il carattere di obbligatorietà, di imperatività, infatti: <<Il regno morale ha sì, noi per i suoi membri legislativi, ma bisogna sempre riconoscerli non quali

⁷⁴ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 100.

sovrani, bensì quali sudditi di esso>>⁷⁵.
L'autodeterminarsi, nel punto in cui non è informato dallo spirito di una assoluta obbedienza all'imperativo categorico di una legge in sé e per sé valida, quindi trascendente, smette di possedere carattere morale; ciò che sta prima non è la volontà pura, ma un volere appartenente ad una legge.

Perciò nel principio kantiano del “tu devi, quindi puoi” non è la libertà che pone il dovere, bensì è questo che pone quella, di conseguenza la realtà della libertà viene attestata solo dalla presenza di quella legge che non comanderebbe se non si avesse la libertà di determinarsi in conformità di essa: <<Il *sollen*, cioè il carattere imperativo di date leggi della ragione (e della stessa logica – per non parlare, poi, dell'etica “autonoma” dell'imperativo categorico), non è che un modo di apparire del *müssen*, cioè di un “essere costretti”, quindi di una passività, di una impotenza rispetto ad una specie di *vis a tergo*>>⁷⁶.
Accostata a questa legge, che traduce, comunque, formalmente un dato della natura umana, la libertà è degradata a strumento. La legge morale in quanto tale non può essere vissuta come pura posizione dell'Io, poiché allora essa non potrebbe valere in sé stessa e legare quell'Io ad una assoluta obbedienza: <<ci si deve decidere fra moralità e libertà, come fra due dimensioni della coscienza *assolutamente incompatibili*: la moralità, in quanto tale, implica

⁷⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari, 1996, pag. 99.

⁷⁶ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 51-52.

invariabilmente dipendenza e assenza dell'individuale dal punto di un'incondizionata legislazione, onde resta esclusa nel modo più netto dal concetto di potenza. Lo spirito, è di là da ogni morale. L'io, che a sé è sufficiente, non riconosce altro criterio di valore fuor da quello che sgorga dalla propria incondizionata, arbitraria volontà... Per lui ha valore ciò che egli vuole, ed unicamente perché lo vuole>>⁷⁷.

In realtà la morale come categoria autonoma è un non-senso, visto che essa è praticamente religione secolarizzata. Anche il riconoscimento di quell'incondizionata imperatività di una legge non è che un nuovo apparire del sentimento di dipendenza costituente il nucleo centrale dell'esperienza religiosa. Ecco perché l'eticità non potrà mai fondare un concetto positivo di libertà.

Infine nell'Idealismo assoluto si ha la dottrina in cui si cessa di intendere il mondo come fenomeno, per intenderlo come qualcosa di posto, creato dall'io. Quando si passa dal rappresentare al porre e creare ecco che entra in gioco il concetto di una libera volontà; ma una cosa è ridurre il mondo a rappresentazione dell'io un'altra è ridurlo a sua volontà e libertà. <<ogni cosa, in quanto da me conosciuta, deve essere ripresa in una mia attività conoscitiva: poiché nella tesi opposta vi sarebbero cose da me conosciute (giacché da me conosciute

⁷⁷ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 59.

debbono ben essere, in un modo o nell'altro, affinché ne possa parlare) e che tuttavia, in quanto le metto fuori dal mio atto conoscitivo, non posso dire di conoscere. Non vi è dubbio che la questione stia così dal punto di vista dell'astratto conoscere, rispetto al quale resterebbe dunque soddisfatta la condizione per il sapere assoluto, giacché l'Io, inteso come il soggetto gnoseologico dell'idealismo, va senz'altro a sostituire Dio>>⁷⁸.

Ma, riallacciandomi al periodo precedente, le cose vanno in maniera diversa quando dalla sfera dell'astratto conoscere si passa a quella della libertà e dell'individuo concreto. Infatti qui l'Io appare come uno schiavo delle sue rappresentazioni perché incapace di non percepire, modificare o comandare queste. Secondo Evola gli idealisti, per ovviare a questa situazione di debole individualità, si restrinsero al punto di vista dell'astratto-conoscitivo e tacciarono di illusione tutto ciò che è libertà e personalità.

Ecco che Gentile “crea” l'Io trascendentale, il vero Io, ovvero un astratto soggetto di un conoscere in generale, cioè una attività impersonale ed automatica a cui contrappose l'individuo concreto, visto ora come un non-essere, un fantoccio dell'immaginazione: <<né poteva essere altrimenti, poiché quanto cade fuori dall'astratto conoscere esala una testimonianza di impotenza che avrebbe dissolto inesorabilmente il miraggio dell'assoluto sapere>>⁷⁹.

⁷⁸ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, cit, pag. 37-38.

⁷⁹ *Ibidem*, pag. 38.

Di conseguenza, premettendo che tutto ciò che è umano è reale, secondo Evola Gentile pose l'umano nell'Io trascendentale, e l'antiumano dappertutto. A questo punto il nostro autore tira in ballo il concetto di "libertà concreta" poiché dato che l'Io fosse già il libero creatore del mondo, tutto dovrebbe rispecchiare la sua volontà; ma di fatto le cose non sempre seguono l'effettiva volontà dell'Io, perciò Gentile giustifica ciò con la soluzione che tale volontà è illusoria, mentre ciò che l'Io concretamente vuole è ciò che ha e vive. In definitiva la concreta volontà dell'Io è la sua negazione, la persona della sua impotenza.

Questa libertà concreta è praticamente identica alla necessità, la quale, come era anche nei due casi precedenti, non è il principio sufficiente di un'assoluta ed arbitraria legislazione, ma segue la fatalità di una legge dialettica incondizionata e quindi in sé incomprendibile⁸⁰. Da qui la concezione che il

⁸⁰ <<La ragione fondamentale per cui il suo idealismo si differenzierebbe dall'attualismo, starebbe nel diverso modo di concepire la libertà concreta. Per l'attualismo libertà vuol dire sintesi di libertà e necessità; o, in altri termini, libertà di cui è proprio il carattere di universalità dell'Io trascendentale, e non quello di arbitrio o di particolarità del soggetto empirico. Per l'Evola, invece, la vera libertà si identifica con l'arbitrio, col principio sufficiente di una legislazione assolutamente arbitraria. Libero è veramente quell'uomo che con un atto assolutamente primo può negare tutto e affermare tutto, l'essere e il non essere. Questo a parole. Di fatto poi, quando l'Evola cerca di precisare i caratteri del suo vagheggiato superuomo, e si sforza di pensarlo e di raffigurarlo, è costretto a poco a poco, e quasi senza avvedersene, a costruirlo secondo uno schema logico e secondo un processo dialettico, in cui l'immediatezza dell'arbitrio si dilegua completamente e l'esigenza storicistica della legge e della necessità si riafferma... Anche il suo uomo magico, insomma, per essere qualcosa, per essere comunque concepibile, deve razionalizzarsi e smentire il carattere di arbitrio assoluto>>, U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 192.

A questa obiezione risponde brillantemente Piscitelli che così "sistema" lo Spirito: <<L'altra obiezione avanzata da Spirito ad Evola (...) riguarda la contraddizione nell'affermare prima l'arbitrio dell'Individuo assoluto e nell'indicare poi uno svolgimento dialettico che porti ad esso e addirittura una "fenomenologia" che lo caratterizzi. È una contraddizione che non sussiste. Un atleta che fa ginnastica con gli anelli si muove con scioltezza, con assoluta spontaneità, eppure chiaramente quella spontaneità è il frutto di una concentrazione estrema. Egli può imporre facilmente al corpo movimenti veloci, precisi, acrobazie aeree impossibili a coloro che lo osservano: l'atleta imprime lo spirito e sente lo spirito anche nell'ultimo dei muscoli, perciò può affermare *ad arbitrio* (o se si preferisce: *con indifferenza*) una data evoluzione alla figura umana. Sarebbe però ingenuo affermare che l'atleta per giungere a tanto non abbia avuto bisogno di anni di severo allenamento, di coniugare l'esercizio quotidiano

mondo di Gentile sia un indefinito divenire impersonale, il quale è perché è, cioè senza un perché, in cui, tenendo presente il concetto che non vi è autocoscienza al di fuori dei vari contenuti della coscienza, la persuasione dell'Io incide solo nel caso in cui le varie determinazioni dell'esperienza forzano un individuale che si identifica ad esse, negando ogni forma di autarchia.

Il principio fondamentale da cui parte Evola è che una cosa è la spontaneità, ovvero l'attività di cui si ha semplicemente in sé il principio, un'altra la Libertà, cioè l'attività di cui l'Io oltre che avere in sé il principio, sta a questo in rapporto di possesso⁸¹: <<Si ha *spontaneità* là dove il possibile essendo identico al reale ossia dove quel che è essendo ciò che *soltanto* poteva essere, l'atto ha la forma di una inconvertibile compulsione, di un brutto accadere e scatenarsi, ed è passivo, impotente rispetto a sé stesso. Invece nella volontà vi è una eccedenza del possibile sul reale, non si passa cioè dal possibile al reale immediatamente, ma un punto di autarchia, di "potestas", domina l'atto come l'estrema incondizionata ragione del suo essere o del suo non essere, del suo essere così o del suo essere altrimenti come atto che è solamente *uno* dei

con doti di tipo genetico... attraverso esercizi precisi, talvolta un po' rigidi e poco "allegri" egli ha ottenuto la *libertà* di disporre a piacimento del proprio corpo, dal momento in cui si dispone a croce tra gli anelli. Vi è contraddizione tra il pesante "giogo" dell'allenamento e la libertà di movimento che ne consegue? Una domanda del genere non merita risposta>>, *L'Individuo: tra libertà e arbitrio*, in *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 217.

⁸¹ <<Il mondo è quello che ciascuno di noi trascendentalmente vuole che sia (...). Questa è la grande novità del pensiero evoliano: la verità è contingente alla libertà e volontà che l'individuo è>>, R. Melchionda, *Introduzione*, in *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 20.

possibili, anzi dei compossibili>>⁸²; ma sia la spontaneità che la volontà sono libere⁸³. La spontaneità è da dirsi libertà negativa, cioè non determinata dall'esterno; la volontà è libertà positiva (quella con la elle maiuscola) perché significa assoluta assenza di condizioni sia esterne che interne; da ciò un essere è un Io in quanto e per quel tanto che è Liberta, non spontaneità.

Alla luce di questa differenza poggiante su un immediato dato di coscienza, l'idealista assoluto nel momento in cui afferma che è stato lui a porre la realtà evidentemente intende un atto spontaneo, poiché fa riferimento a quell'attività donde le cose vengono percepite e rese intime all'Io ma di cui non è condizione sufficiente già per il fatto che nel rappresentare il reale non è dominato dal possibile, l'Io è passivo rispetto al proprio atto, è come se le cose, piuttosto, si affermassero in lui, non sono lui, non potendo darselo liberamente. Infatti porre, per l'idealista, vuol dire rappresentare con libera necessità e la realtà che gli si dispiega davanti non è quella che egli vuole, bensì quella che egli trova dinanzi a sé.

Ora è evidente che non è la sua potenza né quella di chiunque altro, all'attuale punto evolutivo, che può

⁸² J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 45.

⁸³ <<È che il concetto di libertà deve accompagnarsi alla esperienza della libertà. Evola ad un certo punto osserva che non valgono concetti e sottigliezze intellettuali a far intendere nel suo interno e concreto *significato* la distinzione che passa tra l'attività libera e volontaria e l'attività spontanea, se già essa non poggi "sur un dato immediato di coscienza, sur una evidenza che si ha o non si ha" (Evola, *J. Teoria dell'Individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927, pag. 251). Ciò, è inutile sottolinearlo, non contraddice affatto l'esigenza, qui perseguita, di esprimere concettualmente l'esperienza della libertà in atto: questo concetto ha a monte un inconcettuale rispetto al quale esso, come ogni altro concetto, è necessariamente un *posterius*. (...). L'"attitudine" trascendentale è ciò che veramente decide in merito alle due contrapposte nozioni di libertà in atto e ciò che permette una loro piena comprensione concettuale. La categoria della libertà deve farci trapassare dal piano concettuale al piano della realtà>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 143.

riconoscersi in funzione di Libertà, anzi dal punto di vista della Libertà l'Io appare schiavo della propria attività conoscitiva che si svolge in determinazioni su cui egli non ha quasi potere.

Ecco che qui si arrestano le ottime intuizioni di Gentile e dei suoi epigoni: nel momento in cui si deve stabilire chi sia colui che ha il potere allora costoro fanno un passo in dietro ed ipostatizzano l'Io creatore del mondo in un nuovo concetto di Dio. Ma: <<Ora dire che io, come Io o principio sufficiente, *autarches*, non posso riconoscermi come causa *incondizionata* delle rappresentazioni (v.d. della natura), *non vuol dire affatto che queste rappresentazioni siano causate da "altro"*⁸⁴ (da cose reali o esistenti in sé) *ma, semplicemente, che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità – che una tale parte non è ancora MORALIZZATA, che l'Io, come libertà, in essa soffre una PRIVAZIONE*>>⁸⁵.

⁸⁴ Belluigi muove alcuni quesiti al problema della causa da cui si nota però una scarsa conoscenza delle opere di Evola ed una scarsa comprensione del concetto di libertà espresso dal nostro autore: <<Concediamo all'A. che in sede logica "dire che una cosa non è causata da me, non è lo stesso non è lo stesso che dire che essa è causata da altro", "non è detto che la limitazione della mia causalità richieda una causa", ma nel mondo non basta negare ciò che si vede per distruggere ciò che esiste.

Come non è sufficiente affermare per creare (panlogismo hegeliano), così non è possibile negare per distruggere (panlogismo magico). L'idealismo magico ha bisogno di distruggere per creare (...), ma il male è poi che il magico non può creare (dato che possa creare) che ciò che prima ha visto, sentito, percepito. L'Io-magico o Io-sufficienza nasce (dato che possa nascere), dall'Io-Non-Io.

Inoltre dato e non concesso che l'unica positività sia l'Io, l'Unico, l'Io autotctisi, l'Io che "si dona" in un'"azione assoluta", questo Io in atto non è forse un Io-passivo di fronte ad ogni Io-sufficienza realizzato, obiettivato, posto? L'Io-sufficienza come può essere coerentemente tale, se tale non è in ogni punto della sua vita, se pur procedendo sempre vittorioso, lascia dietro di sé i cadaveri dei suoi vinti, che si vendicano con le loro autonomie nel tempo e nello spazio? È vero che io causo, ma dopo l'atto causante come si spiega la permanenza della mia causa nel causato? La permanenza obiettiva o *l'essere* richiede una causa permanente che non può essere l'Io-sufficienza, a meno di non pietrificare l'Io-sufficienza in un causato, e annullare, di conseguenza, l'Io... L'invocato "Signore Universale" se crea, deve morire nella sua prima gestazione, inoltre dato che potesse creare non si sa come e cosa debba creare entro al suo solipsismo cosmico. Il "Signore Universale" dovrebbe creare senza desideri, senza passione, in una centralità assoluta, come se l'attività non fosse anche desiderio di attività, attività teleologica>>, A. Belluigi, J. Evola: *Saggi sull' Idealismo Magico*, in *L' Idealismo Realistico*, cit., pag. 144-145.

⁸⁵ J. Evola, *Saggi sull' Idealismo magico*, cit., pag. 127.

Il principio dell'idealismo che l'Io pone le cose dovrà, per forza di cose, essere affermato solo nel momento in cui l'individuo abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa da spontaneità, a potenza. Però l'idealista all'atto reale che annulla le cose possedendole, cioè le annulla in quanto altre e le afferma come gesti di una volontà potente, sostituisce l'atto discorsivo che solo le riconosce.

Penso che tutto ciò sia sufficiente per dimostrare che la filosofia, fino al momento in cui il nostro autore scrive, non ha ben compreso il vero valore di una libertà *stricto sensu*, di una Libertà assoluta.

Alla luce di ciò si intuisce che non si riesce in nessun modo a liberarsi di quella dualità soggetto-oggetto che come un'ombra segue ad un passo ogni dire ed ogni fare.

Ma chi o cosa determina questa dualità? È ovvio che per Evola si tratta dell'impotenza contingente del soggettivo (come ho evidenziato nei capitoli precedenti); capire che questa privazione è totalmente dipendente dal soggetto stesso è quel "cominciamento estranaturale" che deve segnare l'abbandono della speculazione filosofica alla prassi spirituale.

Al di là di tutte quelle teorie, prese in esame e risultate inconcludenti⁸⁶, Evola afferma che se la soluzione deve essere reale, allora occorre che il

⁸⁶ <<se Evola sottopone a critica ogni posizione che non sia radicalmente immanentistica, se arriva a sostenere la messa in discussione dell'"esistenza attuale di un Assoluto già in sé perfetto ed immobile" (J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 42) è perché la Trascendenza in quanto Essere-già-tutto-dato, in cui *nulla accade*, finirebbe per rappresentare lo sterile trionfo della necessità, l'espunzione della libertà>>, G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit., pag. 29.

trapasso non sia quello da un concetto all'altro, da un prodotto del pensiero ad un altro, bensì quello dell'intera dimensione della coscienza logico-discorsiva in quella dell'assoluta Libertà; bisogna superare il concetto creaturale dell'identità di libertà e legge e riconoscersi in quel principio incondizionato rispetto a cui lo stesso atto è un fatto.

La libertà si può attingere in due diversi modi: uno passivo o immediato (spontaneità), l'altro attivo o mediato (volontà). La libertà immediata è definibile come l'incondizionato per assenza data di condizioni: ma in quanto è in atto e dà vita al mondo della necessità, quell'assenza si rivela in realtà per ciò che cela e contiene la totalità delle condizioni, poiché a null'altro che a questa può essere riferito il passaggio dal non-essere all'essere. Questa attività, che non è condizionata da nulla al suo esterno, è definita libera, ma di una libertà negativa e passiva, visto che è passivo ed immediato attualizzarsi di condizioni occultamente preesistenti. Essa è attività spinta da una necessità immanente, spontanea.

Visto che dobbiamo muoverci nel mondo del fenomeno, sarà bene spiegare che una cosa "reale" è una cosa sulla cui rappresentazione io, come volontà, non posso nulla o poco. Vi sono rappresentazioni che normalmente non posso evitare, cambiare, annullare, evocare etc. se non nella mia immaginazione, tutto ciò con nessuna incidenza sulla realtà; l'attributo di realtà ha come fondamento questo non-potere riferito a

qualcosa, che non per questo cessa di essere una mia rappresentazione e di poggiare su una mia attività. Infatti fra concetto e realtà non esiste una differenza qualitativa, ma soltanto intensiva, ovvero di grado perché ciò che facciamo valere come idea o concetto non è da pensarsi in termini astrattamente psicologici o logici: essa contiene e risolve già un certo grado di esistenza, anzi essa è una essenza. Per quel che riguarda l'esistenza in senso proprio, bisogna pensarla come il correlativo di un grado più intenso della potenza che determina elementarmente il concetto, cioè la cosa semplicemente pensata.

Mentre l'essenza può essere pensata a piacimento e quindi essere costruita, l'esistenza può soltanto essere patita. Se invece si immagina una situazione in cui si può connettere l'esserci delle cose al loro volerle incondizionatamente, cioè una situazione in cui la volontà avesse un valore di potenza creatrice, allora la loro esistenza non sarebbe più un mistero, anzi mi sarebbe totalmente intelligibile. <<Essenza ed esistenza hanno dunque per rispettivi principi esplicativi la costruzione ideale per opera del pensiero e la causazione reale per opera della volontà>>⁸⁷. Fatto fondamentale è che fra essenza ed esistenza non vi è differenza di natura, bensì di grado: l'idea è già un grado dell'affermazione reale, e la realtà oggettiva è l'affermazione completa di quella

⁸⁷ J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 59.

potenza che elementarmente determina la cosa semplicemente pensata.

Riassumendo: al di là dall'ordine esistenziale come semplice mondo della rappresentazione, l'Io nel mondo dell'idea fruisce di un primo grado della libera attività che ha positivamente in sé il proprio principio. Questo grado può, se l'Io vuole, procedere verso la perfezione attraverso un processo che investe strati sempre più profondi della spontaneità fino al punto di dominare e risolvere lo stesso grado intensivo che corrisponde, nell'esperienza ordinaria, all'esistenza reale. Da ciò il correlativo di tale essere sarà dunque della stessa natura intelligibile che già componeva l'idea. L'atto di quel che, come concetto, è in potenza, assumerà l'essere allo stato di valore. Nella totalità di un tale universo vi è una assoluta dipendenza: l'azione è sempre sottoposta alla necessità, l'Io non se ne riconosce l'autore, non ne possiede il principio.

Comunque, quel che nel mondo come rappresentazione procede da una spontaneità, ovvero da una attività che pur essendo mia è necessaria, è ciò che comunemente viene chiamato reale.

Le due forme limite della spontaneità possono essere evidenziate nelle seguenti fattispecie: *necessità assoluta* (dipendenza assoluta da coercizioni esterne) e *natura* (dipendenza assoluta da coercizioni interne).

La prima, ovvero la *necessità assoluta*, è quella di una determinazione il cui principio è totalmente esteriore all'Io e da esso indipendente. Ora, anche se si

trovasse il modo di rendere intelligibile come l'Io possa subire dall'esterno una determinazione qualsiasi, sarebbe evidente che tale determinazione cadrebbe, per l'Io, nella categoria della contingenza, non più della necessità, visto che quella, non dipendendo da lui, potrebbe benissimo essere rimossa o cambiata.

Non si può dare fondamento ai giudizi che hanno carattere di necessità fin quando non si sposta il principio di questa dall'esterno all'interno, dal piano empirico a quello soggettivo. Allora, fatta soggettiva la necessità, quest'ultima implica l'atto stesso che la afferma. Dunque il carattere di assolutezza attribuito alla necessità esprime soltanto la presenza, nell'Io, della facoltà di porre qualcosa come assolutamente necessaria, e questa assolutamente, senza altro fondamento. Ma ciò vuol dire che il necessario postula l'incondizionato perché dovendo soggettivizzarsi il necessario ha la sua ragione non in sé, bensì in una potenza di libertà.

Questa libertà elementare può essere vissuta in due modi, ovvero nelle due vie od opzioni che ho già trattato: ««Nell'un caso la libertà passa nella forma dell'assoluto assenso, della spontaneità, dell'identità di possibile e reale; essa dà alla attività dall'interno la direzione estroversa della bisognosa compulsione e della identificazione, tanto che si determina la situazione, nella quale l'esistenza di fatto si fa sia *ratio* cognoscendi che *ratio essendi* del soggettivo.

Solo questo è l'ordine, nel quale la nozione di necessità ha un contenuto e in cui certezza e necessarietà si mutuano>>⁸⁸, nell'altro caso si avrà il soggettivo come estrema ragione a sé stesso.

L'altra forma limite della spontaneità è quella che spesso è identificata con la libertà ma che va ricollegata all'assenza di coercizioni esterne: si tratta della commistione di libertà e necessità tipica della *natura*. Infatti qui ogni attività è conforme ad una iniziale, inconvertibile determinazione facente sì che proprio mediante questa attività può realizzarsi concretamente, perciò non si diviene altro che ciò che si è. Un tipico esempio lo mostra la pianta che come tale non potrà mai essere altro che una pianta. <<Le differenze relative, ossia quelle per esempio fra uomo e pianta, fra Dio e creatura, ecc. non debbono creare illusioni, poiché esse cadono fuori dal rapporto delle entità rispetto a sé stesse che, solo, va assunto in una considerazione concreta circa la libertà>>⁸⁹, ecco che allora una pianta che fosse costretta per sempre a vegetare avrebbe la stessa quantità di libertà che avrebbe un Assoluto che fosse eternamente costretto ad essere assoluto. Ecco perché la fatalità della perfezione e della stessa libertà è in tutto e per tutto, mi ripeto, nient'altro che fatalità.

A questo punto Evola insiste ripetutamente sul fatto che tra l'esser causato secondo volontà ed il non essere affatto causato da me, vi è una terza strada:

⁸⁸J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 91.

⁸⁹Ibidem, pag. 60.

l'essere causato da me secondo spontaneità, perché il fatto che io in quanto principio sufficiente e libero non abbia la capacità di riconoscermi causa incondizionata di gruppi di rappresentazioni non impone il concetto di cose reali esistenti in sé stesse che le causino in me: vuol soltanto dire che una zona della mia attività è ancora spontaneità, che l'Io come Libertà soffre una privazione. <<In verità, non vi sono cose materiali né spirituali, bensì un *modo*, materiale o spirituale, di vivere le cose, che in sé non sono né materiali né spirituali, che nel loro valore o disvalore sono determinate soltanto dal piano, di libertà e di centralità, ovvero di necessità e di assenza, in cui l'individuo si pone rispetto all'esperienza in generale>>⁹⁰.

Dunque all'origine della materialità non può esservi che l'atteggiamento negativo dell'Io, che è in grado di generare l'"altro" in tutte le sue forme aventi per substrato la realtà che l'Io distingue da sé: materia fisica, natura, Io trascendentale, volontà superiore, Dio e tutti i nomi che l'uomo ha dato a ciò che non riconosce come sé.

La realtà dell'oggetto in quanto tale, è solo il riflesso, o fenomeno della privazione propria ad un atto imperfetto; ma la spontaneità è attività imperfetta, però, solo rispetto alla volontà, poiché un dato elemento o modo dell'atto non è mai una privazione in sé, ma solo in una relazione. Ecco perché la

⁹⁰ Ibidem, pag. 55.

spontaneità è imperfetta attività rispetto solo alla libera attività creatrice; ciò che è positivo nella spontaneità dovrà risultare negativo dal punto di vista superiore della volontà nel momento in cui l'Io si sia elevato alla capacità di ridurlo a sé.

L'attività assume valore solo nel caso in cui si faccia reale ciò che ancora non è tale. Questo è evidente quando l'altro, ciò che resiste alla libertà, venga sentito come privazione, ed allora ecco che il mondo appare incompleto, in attesa di sviluppo, chiedente l'intervento dell'Individuo che trasformi quella privazione, incompletezza, necessità in Libertà, totalità, perfezione. <<Si poteva presentare la "privazione" (il concetto che faceva da chiave per spiegare il presunto non-Io) come ciò che, in via affatto naturale, è proprio a tutto ciò che è in potenza ma che può procedere in uno sviluppo fino alla completezza di un atto perfetto>>⁹¹.

Ma per far ciò l'Io deve riaffermarsi come potenza e volontà su tutto ciò che è necessità iniziando, dice Evola, con la riappropriazione delle proprie facoltà mentali. Infatti se, come afferma l'idealista, tutto ciò che esiste ha una realtà puramente ideale, allora l'Io che fosse riuscito a possedere ed a saper dominare incondizionatamente il proprio pensiero si sarebbe contemporaneamente eretto a signore di tutte le determinazioni in cui egli vive la propria esperienza. Quando il nostro autore parla di padronanza delle

⁹¹ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 50.

facoltà mentali ha ben chiare in mente le immagini di quei maestri delle scuole indiane e buddiste che compiono prodezze inimmaginabili, per una mente occidentalizzata e razionalista, tramite l'utilizzo di pratiche di meditazione, concentrazione, respirazione, capaci di risvegliare poteri assopiti.

A riprova dei poteri della mente vi è una serie di fatti che dimostrano la capacità di modificare la realtà circostante in maniera incisiva ed evidente. Ciò annulla le varie dottrine che hanno come capisaldi categorie quali spazio, tempo, causalità fisica etc. sto parlando di ciò che Evola chiama poteri subnormali: telepatia, levitazione, bilocazione, e tutti quei fenomeni che rientrano nelle sfere del misticismo, della magia, della teurgia, etc. che fanno tanta impressione alla civiltà tecnocratizzata.

Tutti questi fenomeni sono detti subnormali per il fatto che si rientra in una specie di coscienza cosmica indifferenziata, di coalescenza di soggetto e oggetto, che probabilmente appartenne ad una antichissima forma di esistenza anteriore alla coscienza individuale.

Basta far riferimento a quegli eventi di cui sopra per convincersi che la realtà è contingente al possibile, figurarsi se si porta all'estremo la capacità di modificare l'universo circostante soprattutto unendo le dottrine sapienziali con la concezione monocoscienziale dell'Idealismo assoluto. Ma ciò è proprio

quel che ha fatto Evola quando ha intrapreso la strada verso il suo Idealismo magico.

Una volta illustrato ciò che per Evola è sempre e comunque spontaneità ci si trova a chiedere cosa debba fare l'uomo per rendersi "degnò" di possedere la Libertà reale, e soprattutto cosa essa sia.

Comincerò con il "disvelare il mistero" della Libertà vera, quella che dopo secoli è venuta alla luce con l'apporto dottrinale del nostro autore.

Innanzitutto bisogna distinguere due tipi di libertà: la Libertà (libertà pura, Io, ciò che sta prima di ogni relazione, prima di ogni scelta, la possibilità di ogni scelta ed anche di ogni non-scelta, il puro incondizionato etc.) e la libertà concreta o reale appartenente all'individuo.

Per quel che concerne la prima libertà essa non è concettualizzabile ma solo postulabile, essendo libertà in potenza, infinita ed immanifestata. Si possono però delineare alcune caratteristiche, ovviamente esse sono sempre e comunque relative per il fatto che la libertà in esame può se vuole non essere od essere altrimenti da ciò che si afferma.

Come ho già accennato questa può essere chiamata anche Io, Spirito, soggetto assoluto, etc. per il fatto che è ciò che sta prima ed al di sopra di tutto (a fondamento di ciò faccio riferimento alla prima nota del primo capitolo del mio lavoro), ma per averne almeno una intuizione (per quanto ipotetica o corrispondente al vero possa essere) e poi

concettualizzarla è necessario che emerga la nuda soggettività. Questo momento implica una scelta che è situata nell'elemento della libertà potente che emerge nello stesso momento in cui la scelta è attuata, anzi è proprio questa scelta stessa che è composta dalla libertà. Questo movimento non è affatto necessitato, e genera il suo "prima" ed il suo "poi" nell'attimo in cui genera sé stesso. Allora la coscienza nasce a sé stessa come Libertà infinita che si presuppone ad ogni suo antecedente, ad ogni pensiero, esistenza, etc. In verità questo movimento è già questa coscienza, il suo contenuto è la sua forma, il suo fine è la sua causa. Ecco perché è, questa libertà, soltanto postulabile; infatti ogni sua concettualizzazione rivelerebbe sempre l'antinomia di contenuto e forma che confermerebbe la materiale impossibilità di definire e fare oggetto di misura la sorgente di ogni definizione e misura.

Passando un attimo allo stato empirico di esistenza, ma tenendo sempre fermo ciò che si è detto finora, ci si ritrova davanti ad una irriducibile dualità, quella di soggetto-oggetto. La realtà di questa originaria antitesi è comunque correlativa a quell'atto di libertà di cui sopra, onde, come dato di coscienza, il fondamento degli opposti in quanto opposti e questo atto cadono nello stesso punto. Questa antitesi nella coscienza non esiste ancora, ovvero vi vive secondo una informe ed irrazionale unità; questa unità è spezzata nel momento in cui con l'atto assoluto di

libertà sorge nella coscienza la forma dell'essere di diritto. Questa forma investe l'esperienza immediata, scioglie la relazione ed all'irrazionale unità sostituisce la polarità dei contraddittori. Allora la coesistenza di questi come tali si determina solo di contro all'assoluto Io: essa è ciò in cui l'atto della libertà assoluta determina ciò che in generale può apparire come suo antecedente.

Bisogna evidenziare che l'atto con cui l'Io si pone è incondizionato, esso può o non può avvenire e queste due opzioni coesistono a priori in una indifferente unità. Per questo l'antecedente dell'atto materiato di libertà deve essere pensato come coesistenza di contraddittori, ma ciò solo dopo l'atto, perché in sé e per sé non esiste ancora; dunque è antecedente che si determina conseguentemente: <<Pertanto, è chiaro che questo antecedente in sé e per sé non esiste: esso è antecedente soltanto in funzione dell'atto; questo atto è il vero antecedente, e l'antecedente è invece un conseguente, che ne dipende>>⁹².

Dunque il fatto che al porsi assoluto dell'Io si connette la coscienza di una antitesi non è un fatto, bensì un *valore*: <<Dopo di che, passai a definire il concetto di *valore*... Si trattava dell'unico rapporto "secondo giustizia" che quell'Io poteva avere con le "determinazioni", espressione che nella mia terminologia designava ogni contenuto dell'esperienza vissuta. Tale rapporto doveva

⁹² J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 58.

includere tre elementi: la trasparenza, nelle determinazioni, di un significato (significato vissuto, non astratto, intellettuale), una relazione diretta di unità con sé nella determinazione (possesso o dominio), infine il carattere di ciò che si rifà ad un volere nudo e libero>>⁹³. Esso nell'ambito della conoscenza appare allora come senso, nell'ordine pratico come volontà nuda, dominio; in entrambi i casi appare essenzialmente come riduzione dell'incondizionato dell'"essere" all'incondizionato dell'io.

Questo è ciò che definisce il piano dell'assoluta certezza, dello stato di giustizia. Chiaramente risulta che questo piano possiede come presupposto essenziale il principio della Libertà.

Ricapitolando, il primo elemento della libertà in quanto tale è l'indifferenza di porre e non-porre: da ciò la giustificazione del correlativo come pura forma del contraddittorio e la sua connessione alla stessa Libertà in un rapporto di valore. A ciò si può benissimo connettere l'elemento dell'infinità, dell'assolutezza: l'infinito come tale è solo se unito al finito, perché un infinito che debba necessariamente esser tale implicherebbe una natura, non una libertà. In conformità a ciò il valore appare ora come indifferenza di valore e non-valore, da cui deriva il secondo fatto di contingenza che è quello di porsi come affermazione o come negazione (il primo fatto

⁹³ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 44.

di contingenza era quello di porsi o meno). Il valore si divide in un positivo ed un negativo ai quali si presuppone come indifferenza. Tutti i momenti di contraddizione (soggetto-oggetto, finito-infinito, libertà-necessità, etc.) sono i riflessi di questa divisione. Questa contraddizione si risolve non appena l'atto avviene perché un fattore è negato, l'altro è affermato; essa sussiste solo nel fatto che l'affermazione della libertà è tale solo se implica la possibilità dell'affermazione della non-libertà; se un punto anziché l'altro è affermato è solo perché in funzione di un arbitrario assoluto.

Questo è ciò che necessita conoscere per poter affermare al minimo il “concetto del postulato” della Libertà.

Per quel che riguarda le caratteristiche peculiari della Libertà possiamo evidenziarne alcune tra cui l'infinità (<<Per l'Individuo assoluto l'infinità significa: *poter essere incondizionatamente ciò che esso vuole*>>⁹⁴), l'assolutezza (<<il carattere della libertà vera è precisamente questo, *di poter essere in contraddizione con sé stessa*, perché questo “sé stessa” è un non-senso, libertà significa *possibilità* e la possibilità indeterminata non ha nulla da cui possa esser contraddetta>>⁹⁵), l'esser *causa sui* (<<La libertà, se deve essere incondizionata, non può aver prima di sé l'esistenza della sua essenza, ma invece il puro *potere* di darsi la sua stessa essenza, e, a dir vero,

⁹⁴ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit, pag. 85.

⁹⁵ *Ibidem*, pag. 112.

contingentemente. È così che va definita la *causa sui* in senso positivo>>⁹⁶), e tante altre.

Ma come Evola è giunto ad avere una così globale ed innovativa idea della Libertà?

Innanzitutto bisogna dire che il fattore storico-temporale ha giocato un ruolo fondamentale nella riuscita di questa impresa; infatti senza l'ausilio del nichilismo⁹⁷ non ci si sarebbe mai potuti sbarazzare di tutte quelle verità inautentiche che hanno soffocato e deviato le menti degli uomini rendendoli schiavi delle manifestazioni della necessità; infatti solo un pensiero è in grado di sconfiggere lo spettro onnipervadente di questo fenomeno culturale che oggi come non mai sta annebbiando la coscienza dell'uomo: questo pensiero è quello che pensa l'assoluta Libertà (la libertà che in quanto tale contiene in sé anche la possibilità del suo non poter essere più, del suo recidersi da sé stessa), quell'assoluto incondizionato che possiede interiormente il suo opposto come possibile reale, ovvero la necessità.

L'unica cosa che scappa alla macina del nichilismo è l'Io. Questo Io di cui si parla non è quello della persona, ma è quello ertosi ad Individuo, identificato nella pura libertà, anzi quell'Io che è oltre la libertà, ovvero l'Io che può negare tale libertà; ma esso è anche questa stessa Libertà, è pensiero cui necessita una prassi funzionale perché prima di esso vi è il

⁹⁶ Ibidem, pag. 123.

⁹⁷ <<per nichilismo si deve intendere la stessa essenza della modernità, la sua legge e il suo destino, non semplicemete la sua degenerazione>>, R. Melchionda *Il primo Evola di fronte al nichilismo*, in Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit., pag. 10.

concreto esistere, l'individuo essente nella sua empirica contingenza.

L'attività che rende reale l'idea di libertà non è solo atto di volontà morale, che è correlativa e parallela al pensiero, perché già l'assentire al pensiero della libertà ci tira fuori dalla mente pensante; quel fare è un moto che si autosuscita come da quel non-ente che è la Libertà ed è inoltre attività anche perché esalta l'opposto della passività. Lo stesso Evola dichiarò, durante il VII convegno nazionale di filosofia nel 1929, che la conciliazione del pensiero e della Libertà <<non è di competenza della filosofia, bensì dell'azione>>⁹⁸.

Tornando al nichilismo⁹⁹, questo allora è solo un evento preparatorio all'assolutezza dell'Io, è la Libertà stessa che nega ed il suo atto è atto libero; ma essa è anche in grado di affermare, anzi essa è indifferenza di negazione e affermazione, essendo entrambe composibili; proprio grazie alla caratteristica della onnicompossibilità la Libertà può rovesciarsi, non appena lo voglia, in necessità, anzi questo è l'unico modo con si relazionano l'una all'altro. Inoltre essa, in quanto tale è anche libera

⁹⁸ *Atti del VII Congresso nazionale di filosofia*, Roma 26-29 maggio, Bestetti e Tumminelli, Milano-Roma.

⁹⁹ Negri definisce la dottrina evoliana come la <<fondazione di un superumanesimo tutto sommato nichilistico>> (Negri, A. *Julius Evola e la filosofia*, Ed. Spirali, Milano, 1988, pag. 29), dando prova di un <<negativismo programmatico [e di un *n. d. a.*] nichilismo dissolvente>> (Negri, A. *Julius Evola e la filosofia*, cit., pag. 43). A questo giudizio Damiano controbatte dicendo che <<Negri afferma che la filosofia di Evola è essenzialmente nichilistica perché riduce a zero ogni cosa, tra l'altro finendo così per vanificare la sua stessa pretesa al dominio. Resterebbe solo l'Individuo Assoluto nel più disperato dei deserti in cui ogni alterità è andata distrutta... però, innanzitutto, come già detto, l'Individuo Assoluto, in quanto è libertà, è esso stesso alterità (che quindi non viene cancellata); inoltre il "dato", il "fatto" non è per nulla distrutto perché l'Individuo Assoluto, prima di divenire tale, era appunto un "dato", un che di "gettato" nel mondo. Dunque non è vero che Evola "combatte, da ultimo il residuo realistico" ma anzi lo pone come punto iniziale del procedere, libero, dell'io verso il suo possibile farsi assoluto>>, Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit., pag. 63.

dalla sua stessa assolutezza: <<un assoluto che fosse costretto ad esser tale non sarebbe così assoluto come quello in cui fosse anche compreso il potere di rendersi non-assoluto>>¹⁰⁰; in tal modo la Libertà si finitizza, si limita, <<non l'assoluto che la sua assolutezza avesse come necessità o natura, bensì quello che è tale fino al punto di poter negare la sua stessa assolutezza, facendosi finito... è il Supremo>>¹⁰¹, e ciò perché ad essa appartiene anche la caratteristica dell'indeterminatezza quale privazione di condizione.

Il carattere di Libertà vera è questo poter essere in contraddizione con sé stessa, anzi il “sé stessa” è un controsenso se accostato alla Libertà perché ciò vorrebbe dire dare una identità finita, limitata, mentre essa è pura possibilità indeterminata¹⁰².

Questa Libertà propriamente non è nulla in quanto è al di là di ogni determinazione, è differenza originaria da ogni ente, è, appunto, non-ente, *me on*.

Allora questa Libertà risulta addirittura anteriore a sé (quale libertà realizzata), libera di decidere arbitrariamente sia sé stessa, sia il contrario di sé; se ci si affida alla libertà allora ogni superamento, ogni cambiamento è sempre provvisorio, revocabile: <<Infinità vera è *potestas*, ossia: energia di essere incondizionatamente ciò che vuole. L'assoluto non può avere - ... – una sua *natura*>>¹⁰³. Questo discorso

¹⁰⁰ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 171.

¹⁰¹ Ibidem, pag. 172.

¹⁰² <<la libertà o è indeterminata o non è>>, L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pag. 7.

¹⁰³ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, cit., pag. 95.

riguarda anche la stessa infinità, se intesa fatalmente, immutabilmente, dunque passiva rispetto all'Io. Egli è ciò che vuole essere, e ciò che vuol essere è senz'altro l'Assoluto, l'infinito. Di conseguenza il finito, l'individuale, diventano l'atto, ciò in cui l'Io testimonia a sé la sua libertà potente.

Ora è bene passare alla descrizione della libertà cosiddetta reale, o mediata, o in atto, o concreta.

Quando si pone il problema di questa libertà? Quando si cerca di determinare il concetto dell'Io nel suo rapporto con l'"altro". Come ho accennato precedentemente questa libertà è concettualizzabile, a differenza dell'altra, ed occorre pensarla come realtà in atto, in rapporto dialettico con la necessità, ma contemporaneamente come realtà che per reggersi richiede quella Libertà che è solo postulabile.

Dunque questa libertà reale è concepibile solo nel presupposto della Libertà pura, ma, come ho fatto notare prima, questa è postulabile solo sulla base della libertà reale del soggetto.

Relativamente alla forma, per essere concetto, la libertà in questione va fatta contenuto di una mediazione che la distingue da ciò che non è; il concetto di essa è il concetto stesso della relazione che determina con la libertà la necessità, e che la comprende mediante una funzione distintiva, in cui i due opposti si diano significato vicendevolmente.

Per quel che concerne il contenuto, si deve subito intendere che nella prospettiva della soggettività

assoluta esso dovrà essere posto a monte di ogni causazione reale e di ogni grado di determinazione, sia esso l'ordine delle cose (esistenze) che quello dei concetti (essenze).

I requisiti indispensabili del concetto della libertà reale devono essere due: 1) in quanto concetto dovrà comprendere dialetticamente il suo opposto; 2) in quanto propriamente realtà porsi al di qua di ogni concetto¹⁰⁴. Questa in definitiva non può essere che immanente negatività di una data necessità; è necessario trasformare l'immediatezza in mediatezza, bisogna pensare l'Io come il principio che non si esaurisce nell'atto, anzi deve possedere un qualcosa in più che susciti l'atto. L'atto libero è quello che contiene in sé la possibilità di negarsi: questo è l'incondizionato perfetto.

Il concetto di libertà inerisce all'Io che, nel porre, cerca solo sé al di là di sé, strumentalizzando l'atto per affermare la sua trascendente volizione e quindi dando vita al mondo della necessità: materia suscitata per la forma della libertà. Quest'ultima fruisce della necessità come di ciò che è posto per essere consumato nel momento stesso della posizione; la Libertà passa nel reale solo allo scopo di autofruirsi, per appagarsi di sé e tornare a sé come signora del suo opposto.

¹⁰⁴ <<La libertà si conosce infatti solo *nella* libertà e scaturisce da sé: viene dal nulla, è creazione, spirito>>; R. Melchionda, *Introduzione*, in *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 21.

È questa natura autoconsuntiva che dà al concetto di libertà un contenuto che lo distingue ed oppone al concetto di necessità.

Questi concetti portano inevitabilmente ad un collegamento con l'ultima fase della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, in cui si erge maestoso il Signore del Sì e del No, l'Autarca, il Persuasore, praticamente l'Io risvegliatosi. Dunque è libertà reale ciò che è Libertà assoluta, mediata dalla volontà dell'Io; ecco perché principalmente si differenzia da quella immediata, qui vi è la volontà voluta, proprio perché l'Individuo assoluto è libero dalla catena di azioni e reazioni, guarda ogni evento che gli si prospetta con indifferenza; egli può scegliere le possibilità che dal futuro al presente gli si prospettano secondo una preferenza che non ha nessuna natura.

Come nella Libertà anche qui si possono evidenziare varie caratteristiche peculiari alla libertà reale. Si può partire dal criterio della irrazionalità, che fa da sfondo a tutte le altre: l'affermazione completa di una volontà sufficiente a sé stessa deve essere seguita da una razionalità, da una legge <<Il razionale sta al non-razionale come lo *stile* sta alla libera potenza creatrice di un artista>>¹⁰⁵.

Un alto grado di potenza porta con sé un alto grado di logica, perché la logica, nell'ambito pratico, esprime la quantità di caos che si è capaci di assumere ed

¹⁰⁵ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 136.

organizzare, di cui si ha il potere di padroneggiare e costringere ad assumere forma assoluta, necessaria.

L'irrazionale è una pre-realtà, il suo luogo specifico è quello proprio all'intervallo del trapassare. Nell'atto di un qualsiasi autodistanziamento l'antecedente appare legato ad una razionalità, mentre ciò che si afferma allo stato nascente si presenta come irrazionale, arbitrario, perché il movimento in quanto tale non può non mettere a nudo per un attimo il principio profondo su cui poggia la forma ed il formato. Tutto ciò è però relativo, visto che di diritto non esiste un limite che divida da una parte il logico e dall'altra l'irrazionale, bensì il logico era già irrazionale ed ogni affermazione di quest'ultimo porta con sé una nuova razionalità, una nuova forma di dominio.

Razionalità e verità sono semplicemente fenomeni della volontà dell'io.

L'io riconosce nell'irrazionale la sua stessa sostanza o potenza, la cui espressione è appunto il razionale. Così più la potenza è completa, più le sue manifestazioni risultano coerenti, posseggono una legge, una razionalità. Allora anche la verità è un riflesso della potenza. Infatti non si vuole una cosa perché ritenuta giusta, vera: essa appare tale proprio perché voluta.

Ci si può ricollegare allora ad un'altra caratteristica della libertà, cioè la certezza¹⁰⁶: innanzitutto bisogna

¹⁰⁶ <<se deve esserci certezza, allora deve pure esserci l'io che modelli il mondo. Se l'io è realtà, allora vi è certezza. Questa la doppia ipotesi sulla quale Evola imposta il problema del conoscere. Essa lascia aperta la porta

dire che criterio della certezza assoluta è la contingenza, perché l'Io che si rende straniero alla sua potenza concreta subisce la libertà sottoforma di fenomeni, ma non appena egli reagisce e riafferma la propria persuasione nel tentativo di dominare questi fenomeni in un'astratta necessità razionale, la riduzione al necessario gli vale ora come criterio di certezza. Conseguentemente, il penetrarsi dell'Io come assoluta e concreta potenza, onde il contingente viene interiorato ed esprime il carattere stesso dell'incondizionalità della sua affermazione, dà alle cose un fondamento oltre il quale non si può andare. L'assoluta certezza si estende per quanto si estende la potenza ed il dominio dell'Io; tutto ciò che sfugge alla sua signoria e volontà è da dirsi non conosciuto secondo un sapere certo, poiché il suo principio che, per ipotesi, trascende l'Io è qualcosa di cui non potrà mai essere sicuro: *<<posso dirmi assolutamente certo solo di quelle cose di cui ho il principio e le cause entro di me, quale incondizionata libertà v.d. secondo funzione di possesso; nelle altre, solo di ciò che in esse soddisfa a questa condizione>>*¹⁰⁷. Essere certo, possedere e dominare si mutuano senza residuo; ma il possesso, nella dimensione dell'attualità che nell'esperienza va a distinguere il possibile dal reale, è potenza ed il suo valore sorge da un atto di assoluta libertà che non è spiegabile.

sia alla rinuncia del sapere assoluto - ... - che alla assunzione del compito che l'opposta scelta comporta. In tal caso occorrerà trasformare l'esigenza di certezza in fatto>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 71.

¹⁰⁷ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 53.

Non si intende correttamente il concetto di potenza se non vi è connesso un atteggiamento di affermazione centrale, la totale negazione dell'illusione di un "altro" presso a qualunque esperienza ed una nuda volontà determinantesi dal nulla.

Tornando al problema della certezza, in definitiva finché esiste un mondo in quanto mondo, cioè come "altro", il principio dell'assoluto non esiste. Bisogna però dire che questa negazione del mondo come condizione della certezza è da collegarsi a colui che non cede al mondo e non lo fugge, bensì ci si mette faccia a faccia, lo domina interamente e riconoscendosi come ente di potenza in ogni determinazione, dimostra la non-esistenza del mondo stesso in quanto "altro". Allora solo nell'Individuo assoluto, nell'atto interamente sufficiente, il mondo acquista realtà e certezza.

Dunque ecco il nocciolo dell'Idealismo magico: <<di contro a ciò che è mera natura, l'individuale o lo spirito si definisce non come quei che è, bensì come quei che *si ha*>>¹⁰⁸. Aversi per Evola vuol dire annullarsi, negare sé come esistenza e, proprio per questo atto negativo che trascende ogni essere nel non-essere dell'infinita Libertà, dominare la propria sostanza ed in essa ogni sostanza e fruirsi come il principio irriducibile a qualsiasi forma o legge.

Il principio di potenza e dominio realizza così l'atto stesso dell'individuale ed è a sé stesso mezzo e fine.

¹⁰⁸ Ibidem, pag. 65.

L'io è l'infinita energia che si riafferma su tutte quelle forme in cui si determina il suo potere, è "la vampa creatrice e dissolvitrice" che risolve ogni realtà nell'assoluto splendore del centro che possiede sé totalmente: costui è ente di potenza, autarca, persuaso etc.

In definitiva l'io è sia l'oggetto della sua potenza, sia la sua stessa sostanza.

Altre caratteristiche tipiche della Libertà in tema sono: l'arbitrarietà, l'infinità, la verità, e quant'altro si possa pensare tenendo ora ferme le condizioni necessarie per pensare la vera e sola libertà.

Sorge infine un altro problema: cosa deve fare l'io "mascherato da uomo" per rendere reale la Libertà?

Innanzitutto bisogna assumere la nuda potenza dell'individuale risvegliata, poi bisogna, grazie ad essa, distruggere il reale come ente a sé stante; questi i fondamentali passi per una azione efficace, per un "empirismo attivo".

Si deve assumere quella determinata spontaneità che fa da base alle cose su cui si intende agire e poi distinguersene. Bisogna crearsi interiormente in maniera da essere superiore ad essa in modo che la si voglia volere, ovvero nella forma della volontà. L'"altro" non deve essere spiegato, ma assunto, perché esso non ha cause, né ragioni; non vi è nulla dietro alla determinazione. Ciò che è veramente al di là dell'esperienza fenomenica è ciò che questa stessa

diviene, quando l'atto corrispondente da imperfetto diventa perfetto.

Il grado del potere attualizzante è proporzionale alla facoltà di risalire nell'ordine delle condizioni trascendentali, tenendo fermo lo stato di presenza a sé e di intravolgibilità di contro alla forza impetuosa in crescendo delle correnti della spontaneità, finché il limite si raggiunga in quella centralità ed immobile iniziativa spirituale che è gerarchicamente superiore ed anteriore all'attualità *stricto sensu* ed in cui la volontà si trova allo stato libero.

In breve: <<Su tutto ciò che è fisico, v.d. su tutto ciò che è necessità e passività, l'Io deve riaffermarsi come un essere di libertà e di potenza>>¹⁰⁹ e quindi tendere a superarsi e svilupparsi fino al raggiungimento, ovviamente libero, dell'assolutezza.

Il compito di "liberare la Libertà" spetta all'Individuo assoluto e, tale azione, ha un percorso affine a quello che l'individuo stesso deve utilizzare per diventare tale; anzi questa strada può definirsi la stessa, visto che il tracciato che Evola ha disegnato nella *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* sviluppa l'Io (Libertà immediata) in Individuo (libertà mediata).

Eccone una breve ricapitolazione.

L'atto originario di Libertà, con cui l'Io sceglie la manifestazione anziché la non-manifestazione, è divisibile in tre diversi atti di libertà che conferiscono al processo determinativo altrettanti momenti di

¹⁰⁹ Ibidem, pag. 43.

contingenza corrispondenti alle tre diverse epoche prese in esame nei capitoli precedenti.

Si parte dal puro Io quale generatore incosciente del mondo, per terminare all'Individuo, il quale è anche Libertà e volontà, caratterizzato da una eccedenza della libertà sulla necessità, cosicché il tutto può essere inquadrato in un *continuum* di attività avente per limite inferiore la spontaneità e per limite superiore la Libertà.

Il primo stadio è detto tetico o del porre in generale, ovvero l'Io fonda la relazione, dà vita alla dualità originaria, pone sé come un assoluto e il non-Io come un non essere. Si ricordi che questo atto è assolutamente contingente. Questo nascere dall'antecedente al sorgere del conseguente (l'assoluto soggettivo) è la Libertà stessa che entra in rapporto con sé stessa, si vuole e si comprende e dunque media l'opposta possibilità. Questa relazione diventa un valore.

In definitiva l'Io pone l'assoluto, crea l'antitesi come valore, in una parola sceglie la Libertà.

A questo stadio può succederne un secondo detto antitetico o modo del porre. In verità vi sono due modi del porre in particolare, l'uno negativo l'altro positivo. Questo fa da specchio alle due "vie" che Evola traccia nella sua teoria, ovvero la via dell'altro e quella dell'Individuo assoluto.

Nel terzo stadio detto sintesi o Individuo assoluto, ci troviamo di fronte ad un continuum di attività che ha

per limiti da una parte la spontaneità, dall'altra la volontà libera. La spontaneità è l'universale, la volontà libera è l'individuale. Questi limiti stanno tra loro come potenza ad atto.

La spontaneità che è privazione ha come controparte la volontà che sottoforma di atto arde la deficienza propria alla spontaneità; così il mondo diviene reale secondo realtà assoluta nella misura in cui l'Individuo affermandosi nel punto della potenza e della dominazione arde la sua originaria natura materiata di necessità. Solo in questo Individuo che ora si può definire assoluto il mondo acquista realtà che anteriormente poteva solo chiedere <<Il mondo è, soltanto se egli è>>¹¹⁰.

In definitiva la sintesi non può che procedere da una infinità da intendersi come incondizionalità. Solo dopo l'atto estremo di liberazione il principio di libertà e potenza (l'Individuo) acquista assoluta realtà e verità. La necessità è abbassata a mezzo per la restaurazione della Libertà assoluta come Libertà mediata o reale.

¹¹⁰ Ibidem, pag. 57.

CAPITOLO II

Sull'autarchia quale realizzazione della vera libertà (il mago)

Eccoci giunti alla fine del nostro percorso illustrativo di ciò che è insieme di *potenza e Libertà*, ovvero non resta che parlare dell'ultimo aspetto che l'Io assume nel momento in cui possiede e domina secondo Libertà il proprio pensiero e si è reso Signore di tutte le determinazioni in cui vive la sua esperienza: costui è il mago, l'autarca, l'Individuo assoluto.

Ma, parafrasando don Abbondio, viene infine da chiedere: "Individuo assoluto, chi era costui?".

L'utilizzo dell'imperfetto non è un caso perché questa figura così imponente, maestosa, terrificante, partorita dalla geniale mente del nostro autore in un'epoca così vicina alla nostra e dunque così attuale, in verità giaceva già negli antichi testi delle dottrine indiane e cinesi, anzi lo stesso Evola affermò che: <<Come punto di riferimento indicavo dunque la via di Lao-tze, interpretata come quella dell'Individuo Assoluto>>¹¹¹. Non solo, ma se si dà anche solo un'occhiata distratta ai suoi innumerevoli lavori si trovano infinite citazioni tratte da quei testi che a

¹¹¹ J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 33.

prima vista possono essere bollate di anacronismo, mentre invece sono di un'attualità impressionate. Ritornando al nostro compito è bene ora illustrare chi realmente è il soggetto della nostra lunga discussione, ovvero chi debba essere definito autarca, poiché all'interno delle sue opere Evola descrive l'Individuo assoluto in decine di modi alquanto suggestivi, alcuni ricavandoli dai testi delle civiltà antiche di ogni luogo (allo scopo di dare fondamento alla sua tesi), altri desumendoli dal percorso descrittivo che opera.

In pratica è autarca quell'unico Io che dopo un percorso di acquisizione di coscienza, di risveglio delle proprie potenzialità raggiunge lo stato di volontà potente, non solo, ma egli è anche in grado di poter spezzare sé stesso, andare oltre sé, disciogliersi da sé¹¹². Egli è la creazione, anzi il suo essere creazione, un mondo libero dato a sé; egli è assoluta immanenza ed assoluta trascendenza, è il Signore del Sì e del No, e tutto il mondo è in un sì eterno che afferma sé all'infinito, che giustifica e libera tutto. Dunque è un atto unico, una infinita identità ed un'infinita differenza; questo Individuo è anche immediatamente

¹¹² <<Una prima obiezione si può fare riguardo a quella identificazione dei concetti di Assoluto e di Unico; essa è propria al pensiero, ma non trova conferma nei fatti. Non c'è prova alcuna perché p.e. Evola ed io non possiamo realizzare l'Assoluto, ciascuno per conto suo. E se vogliamo consultare la storia, - ... -, dobbiamo riconoscere che la perfetta realizzazione si è verificata in individui separati quale il Buddha e il Cristo.

Mi sembra probabile, però, che la questione del Solipsismo in fondo derivi da altre considerazioni e che in essa venga a galla in veste moderna la contesa, tanto ventilata fra i filosofi indiani, se nell'Assoluto realizzato dall'uomo rimanga o no l'*individualità* umana. [...] Il Solipsismo tenta di mediare fra le due concezioni e pone un Assoluto che è *Unico* come il *Brahman* del *Vedānta* e *individuale* come il *purusha* liberato del *Sāmkhya*. Più giusto mi pare di ammettere due gradi dell'Assoluto, il primo quello del *Sāmkhya*, a cui possono partecipare tutti gli Io individuali nella condizione liberata, e il secondo quello del *Brahman* del *Vedānta*, nel quale andrebbero a confluire tutti gli spiriti del primo grado. [...] In ogni caso, però, il Solipsismo sembra insostenibile (perché in aperto contrasto con la realtà dei fatti), quando scende dal terreno dell'Io Assoluto e vuole stabilirsi a regnare nei mondi della relatività e dell'Altro">>, B. Jasink, *Li' Idealismo Magico di J. Evola*, in Evola, J. *Saggi sull' Idealismo magico*, cit., pag. 183-184.

sé nelle infinite affermazioni individuali, ed in ciascuna di esse si fruisce come Libertà, agilità ed assoluto arbitrio¹¹³: ma nel momento in cui si produce ed afferma in ogni individuazione, contemporaneamente egli la riprende in sé e la fa comunicare nell'assoluta combustione a cui è adeguato l'infinito individuare come unità, semplicità di una infinita circolazione. Ma se attorno, sopra, sotto, fuori di lui non vi è più nulla, allora egli sarà ciò che vuole essere incondizionatamente: <<niente dove andare, niente da aspettare, niente da temere, niente da chiedere. *Tu stesso, TALE QUALE SEI, sei l'eternità, sei il Signore degli dei, l'Eone degli eoni – tutto in tutto, composto di tutti i poteri*>>¹¹⁴, ed ancora: <<in verità, non esiste che l'Unico, invariabilmente solitario, e il suo sviluppo secondo ciò che egli vuole>>¹¹⁵, è il centro che tutto comprende e da nulla è compreso, <<Così il soggetto quale coscienza si presenta come l'etere che sottende tutto quel mondo, che è il suo mondo. Non esso è compreso nel mondo ma questo entro di lui, ed entro di lui si dispiega>>¹¹⁶.

Concretamente, il punto dell'autarchia è quello della penetrazione in perfetto possesso, del mistero che giace dietro l'atto di autocoscienza di chi ha sé stesso secondo necessità, poiché tale autocoscienza è

¹¹³ <<arbitrario non significa capriccioso: arbitrario è il volere sovrano, il volere che vuole perché vuole, capriccioso è il volere che vuole a caso, ciecamente, che vuole perché gli capita di volere>>, Pareyson, L. *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pag. 124.

¹¹⁴ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 288-289.

¹¹⁵ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 43.

¹¹⁶ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 32.

identificabile ad una lampada che illumina solo davanti a sé, ma dietro non lascia scorgere nulla. Allora conoscere qui vuol dire proiettare l'Io dentro gli esseri, trasferire la propria interiorità da una individuazione ad un'altra. Alla luce pura bisogna rivolgersi e non ai suoi riflessi dice Evola, a quella luce che è una nella sua semplicità.

Infine è da pensarsi l'individuale come colui che si *ha*; aversi è un negare sé come esistenza, e grazie a questo atto negativo, porsi come dominatore della propria sostanza e in essa ogni altra sostanza: <<l'individuo essendo non è, non essendo, consumandosi, strappandosi eternamente da sé è, ed è secondo un assoluto essere>>¹¹⁷. Dunque il principio di potenza e dominio definisce e realizza l'atto stesso dell'individuale. L'Io persuaso è ente di potenza, chiuso nella sua semplice ed immobile unità amandosi solo e creando tutto per questo amore solitario¹¹⁸; ogni fenomeno procede da lui ed in lui si consuma, al pari nella potenza trascendente che come incondizionata negatività folgora nella eterna sintesi del possesso assoluto.

¹¹⁷ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 65-66.

¹¹⁸ Dice Damiano di Negri: <<arrivare a sostenere che Evola assegna all'Individuo Assoluto "una potenza in esercitabile" (Negri, A. *Julius Evola e la filosofia*, Ed. Spirali, Milano, 1988, pag. 35, nota 61) è veramente incredibile. La potenza e la libertà sono ciò che *rendono* assoluto l'individuo. L'Individuo Assoluto mai potrebbe dirsi tale se non avesse esercitato la sua potenza e la sua libertà. Non è un inizio l'Individuo assoluto che, anzi, *diviene* tale. Questo è il punto decisivo. Inizio è solo la libertà come ni-ente, "nulla". L'obiezione di Negri, "che, per esercitare quel potere, occorre pure qualcosa su cui si eserciti" (Negri, A. *Julius Evola e la filosofia*, cit., pag. 31, nota 9), non regge, perché appunto solo esercitando la potenza e la libertà, ed esercitandole sul "dato" prima e sull'io come mero centro di rappresentazioni poi, ed anche sul mondo (...) l'io può divenire assoluto.

E poi, se pure l'individuo fattosi assoluto distruggesse il mondo, ciò mai potrebbe valere come qualcosa di definitivo, perché la libertà, in virtù del suo essere onnicompossibilità, ben potrebbe rovesciare tale situazione>>, Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit, pag. 65.

Un'ultima definizione (ma non meno importante) data all'autarca è quella di *magò* (oltre quella di *brahman*): <<Di là dal filosofo e dallo scienziato non vi è il santo, l'artista, il contemplatore – ma il *magò*: il dominatore, il Signore>>¹¹⁹. Infatti il magò normalmente è colui che è in grado di suggestionare la materia stessa; questa è da lui dominata nei suoi processi e prende le forme che egli vuole, inoltre egli è in grado di vivere interiormente nelle potenze universali, riaffermando l'incondizionato e l'individuale <<Il magò... in quanto si tiene consapevole nel principio del porre, *realizza* che la natura non è affatto necessaria e con ciò consegue la suprema liberazione (*mahâmukti*), l'unicità (*kaivalya*), il “*samâdhi*” senza semi. I principî di tale soluzione sono: “Io non sono Io” (ossia: io non sono l'Io *esistente*, ma la sua potenza) perciò: “Io non sono il mio corpo” (o *samskâra*, non sono cioè la natura) e infine: “Neppure io *esisto*” (cioè: io sono causa incondizionata della mia esistenza, io sono a me stesso contingente, il mio essere è materiato di libertà)>>¹²⁰.

In definitiva l'Io dell'Individuo assoluto è determinazione assoluta, volontà incandescente.

Finora abbiamo definito l'Individuo come colui che possiede, che ha sé; egli è sostanziato da un puro possesso, egli è il Signore. Ma il Signore di cosa? Un possesso è inconcepibile senza un qualcosa che faccia

¹¹⁹ J. Evola, *L'Idealismo Realistico*, cit., pag. 101-102.

¹²⁰ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 103.

da substrato a questo possesso, il Signore deve assolutamente essere Signore di qualcosa perciò è ora il caso di considerare i suoi rapporti con l'intera sfera della realtà.

Innanzitutto l'Individuo deve redimere in un corpo di libertà il mondo, deve trasformare la forma secondo cui vive l'attività rappresentativa da coincidenza di possibile e reale (spontaneità) a volontà potente, perché la sua attività ha veramente senso ed un valore solo là dove vi è da fare reale qualcosa che ancora non è tale. Per far ciò bisogna intendere l'altro come negazione, di modo che il mondo appaia come incompleto, come richiedente una integrazione all'atto dell'Individuo onde la necessità diventi Libertà, a quello sviluppo dell'autoaffermazione da cui la sua attualità potente si estenda e riaffermi su quanto ne è la privazione.

Solo nell'autarca il mondo diventa reale, la sufficienza che egli dà a sé stesso dà un essere alla natura, una consistenza, una certezza, una ragione che prima di lui non possiede, ma chiede. <<Il mondo è, soltanto se egli è>>¹²¹ e questo essere l'Io deve darlo a sé stesso, egli deve essere colui che non ha bisogno di nulla, colui che non si appoggia su nulla, che ha in sé stesso il proprio principio, colui che è ente di possesso.

Riguardo a ciò Evola insiste soprattutto sul superamento di ciò che è chiamato comunemente Dio,

¹²¹ J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., pag. 57.

affermazione, questa, molto nota nelle scuole sapienziali, misteriosofiche e teosofiche di tutti i tempi. Il superamento della divinità per farsi, l'Io stesso, Dio, anzi, addirittura creatore di dei è fondamentale per la figura dell'autarca, già in relazione al già trattato solipsismo, <<non vi è che un modo di dimostrare Dio, e questo è: farsi Dio>>¹²², ma il Dio che Evola intende in questo invito non è solo il “*deus triumphans*”, ovvero il Signore del mondo, bensì anche ed in uno il “*Deus patiens*”, ovvero colui che conosce l'annichilimento di sé, il morire alla sua stessa absolutezza, egli è superiore agli dei perché questi sono astretti alla loro natura immortale mentre l'Io assoluto può se lo vuole farsi mortale.

In realtà anche l'Individuo assoluto è immortale, ma di una immortalità un po' particolare. Ho già accennato all'immortalità in Evola nei precedenti capitoli, ma bisognerebbe fare degli ulteriori approfondimenti a riguardo affinché non si fraintenda il pensiero dell'autore. Ho già detto che l'uomo non è immortale se non facendosi tale e quindi facendo tale il mortale; essendo l'Individuo entità determinantesi autonomamente egli è indipendente dal corpo che inabita pure perché egli si è comunque fatto Signore della vita e della morte. L'immortalità vera è trionfo sul mortale e dentro di esso. In verità il carattere di immortalità non spetta al corpo, ma alla diversa

¹²² J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 36.

funzione in cui esso viene interamente risolto. Negli antichi scritti si parla in effetti di corpo di attività, corpo di libertà, seminarium di innumerevoli corpi proprio per affermare questa inusuale visione dell'immortalità. L'immortalità è la possibilità incondizionata di crearsi infiniti corpi. Ciò che rimane immutata è la coscienza unica, l'identità individuale, ecco perché Evola afferma che tale corpo è fatto propriamente di libertà e potenza. Un esempio di ciò che ho appena detto è illustrato nella pratica del *kundalî-yoga* della tradizione indo-cinese.

<<Il “corpo immortale” è come la possibilità di infiniti corpi: vi è la moltitudine stessa dei corpi compresa nel punto immortale di una funzione creativamente libera in cui essi sono immediatamente *uno*>>¹²³; infatti come corpo dell'Individuo assoluto è da dirsi l'universo gradatamente nelle varie funzioni in cui l'autarchia, in relazione ai vari regni della natura, si media, con l'atto stesso del divenire trascendentale, del compiersi del mondo, <<il corpo dell'Individuo assoluto è l'universo, gradatamente come sistema di vegetalità, animalità e personalità – e il suo sviluppo è lo sviluppo universale>>¹²⁴. Questo significa che egli è costitutivamente relazionato all'alterità, alterità che è esso stesso in quanto Libertà; l'autarca è inaudita ricchezza di compossibili e quindi sempre in procinto di divenire altro da sé.

¹²³ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, cit., pag. 269.

¹²⁴ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, cit., pag. 106-107.

In definitiva ecco cosa ha tormentato la mente del giovane autore fin dal suo primo approccio sia alla filosofia idealistica, sia alle dottrine sapienziali: la terrificante visione dell'autarca, di colui che possiede ciò che è e ciò che non è incondizionatamente: <<"Io non *sono* nulla: posso tutto", questo è effettivamente il "Nome" vero dello spirito, dell'Individuo assoluto>>¹²⁵.

¹²⁵ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1998, cit., pag. 132.

CAPITOLO III

Sguardo d'insieme sulle due *Teorie*

Dopo aver attentamente analizzato i due scritti aventi per titolo *Teoria dell'Individuo assoluto*, l'una uscita nel 1927, l'altra nel 1973, ho notato che l'autore, in entrambe le stesure, ha mantenuto intatto il nucleo concettuale della sua speculazione filosofica¹²⁶. Infatti vi sono sì delle differenze, ma sono fondamentali innanzitutto le similitudini.

Per l'opera di confronto mi avvarrò dell'ausilio dei testi di *Teoria dell'Individuo assoluto*, l'uno stampato nel 1927 edito dai *Fratelli Bocca*, l'altro nell'edizione rinnovata del 1973 e ristampata nel 1998 dalle *Edizioni Mediterranee*.

La *Teoria* del 1973 (nell'edizione del '98) fu una rielaborazione totale del suo precedente, e ciò lo si nota prendendo innanzitutto in esame il carattere fisico dei due libri: nel numero di pagine (374 l'edizione del '27, di contro all'altra, più incoraggiante per chi casomai dovesse intraprendere una lettura di questo testo, di sole 175; ovviamente tenendo conto del tipo di scrittura, della larghezza del

¹²⁶ <<Se si escludono valutazioni di singoli autori (ad esempio, in parte, lo stesso Nietzsche) o di situazioni storiche (sempre più pessimista egli divenne circa la reale possibilità di modificare il presente in senso "tradizionale"), non si trovano nell'evoluzione evoliana profonde svolte concettuali, correzioni dell'essenziale. Ci sono piuttosto correzioni di tiro, modifiche di accenti, di umori, di linguaggio, di stile, e precisazioni intorno a ciò che non era stato ben centrato o anche, più spesso, non ben determinato e che poteva prestarsi all'equivoco>>, Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, cit., pag. 52.

foglio e del numero di righe per pagina [9 in più nella nuova edizione]), alcune sopprese (in verità tante sopprese, un esempio su tutti è la mutilazione della sezione VII che originariamente contava 95 pagine di contro alle attuali 37, e la sezione VIII, 134 contro 60), altre sostituite (un esempio su tutti è il paragrafo 7 nella prima e 6 nella seconda, del capitolo VIII intitolato *Il problema della potenza*), altre rimaneggiate, (si tengano presenti le modifiche e le rimescolazioni che Evola ha apportato nella sezione sesta intitolata *Via dell'Individuo assoluto*, in cui fa dei balzi di tre, quattro pagine in cerca di concetti che sembra abbiano più senso nella nuova disposizione che non nella vecchia, rimescolando appunto tali concetti in maniera più lineare), note degli autori di riferimento drasticamente ridotte (218 nella prima, 152 nella seconda; ciò dovuto alla totale [Avalon, pag. 69; Bhagavàn dàs, pag. 56; Guyau, pag. 148, 207, 363; Cicerone, pag. 126; Jasink, pag. 93; Steiner, pag. 207 e parecchi riferimenti ai testi tradizionali indiani] o parziale [Fichte, Kant, Royce, Schelling, Spinoza, Weber, Varisco] eliminazione di alcuni autori di riferimento oppure al loro assorbimento nel testo [come ad esempio la nota 1 a pag. 192, oppure la 2 a pag. 196] ed all'inserimento di nuovi [De Martino, pag. 148; Pico della Mirandola, pag. 66;]) inoltre sono state ridotte le annotazioni infratestuali.

Le differenze più evidenti sono la linea espositiva e la forma espressiva: infuocati e polemici nella prima

edizione, distaccati ed impersonali nella seconda; lo sviluppo delle argomentazioni molto prolisse nella edizione del '27, più ridotte ed essenziali nella seconda edizione, epurata da tutti i panegirici e le pesanti denigrazioni. Un esempio su tutti ce lo dà la sezione VIII: nella prima edizione si nota che tale sezione è divisa in 9 capitoli (con maggiore concentrazione sulla critica di alcune filosofie [da notare i titoli dei capitoli 3, 4, 5, che sono rispettivamente *Critica del realismo*, *Critica dello stoicismo*, *Critica dell'idealismo assoluto*] che nella seconda edizione sono state trattate in maniera unitaria); mentre nella revisione Evola ha diviso il vecchio capitolo 6 (*Il problema di essenza ed esistenza*) in due (*Il problema di essenza ed esistenza*, *Unità dei problemi*) nella nuova così da avere 8 capitoli complessivi; lo stato d'animo: polemico, di sfida ed in aspettativa approvazione nel primo, pacato, maturo, e conscio dell'inaccettabilità della sua teoria da parte dei pedanti rappresentanti delle diverse filosofie. È evidente nella prima stesura la non completa padronanza degli argomenti trattati (soprattutto quelli riguardanti le dottrine sapienziali e di matrice alchemica), il fuoco e il piacere delle vittorie dialettiche sugli altri pensieri ed il suo ardore metafisico che risulterà mitigato, insieme alle altre componenti nella successiva rielaborazione.

Bisogna inoltre tener presente che l'Evola maturo non ha smesso, dopo la sua avventura dialettica, di

interessarsi di filosofia, bensì ha preso in considerazione anche quelle teorie che si sono sviluppate nei tempi successivi nate come risposta all'idealismo, tipo l'esistenzialismo (basti prendere in considerazione le aggiunte al paragrafo quarto della sezione III e al paragrafo quarto della sezione V). Inoltre ha integrato nel testo molti riferimenti ad autori che nella prima stesura non erano ritenuti così importanti, quali lo Scopenhauer (con 7 soli richiami nella prima edizione contro a 14 nella seconda), Tilgher (1 contro 5), Guenòn (1 contro 7), o non erano proprio stati inseriti, quali: Heidegger (pag. 54, pag. 75), Sartre (pag. 53, pag. 75), Jaspers (pag. 75-76), De Maistre (pag. 162, pag. 173-174), Marcel (pag. 53); evidente è anche la drastica riduzione di riferimenti ai capisaldi della filosofia quali Hegel (25 contro 10), Fichte (28 contro 17), Kant (29 contro 16).

Tra le similitudini risaltano subito agli occhi il numero delle sezioni (otto nella prima ed otto nella seconda) e la loro divisione (eccezioni: denominazione di alcune sezioni [sezione IV e VIII], divisione capitolo V sezione VII da un unico capitolo denominato *Causalità pura* a due capitoli denominati *Finalismo* e *Libertà razionale*), il punto di partenza, quello d'arrivo (si tengano presenti le pagine V-VI della prima *Teoria* parallelamente alle pagine 23-24 della nuova stesura al fine di esplicitare quanto detto) e il percorso logico che li unisce, l'assunto spirituale e il contenuto dei concetti. La seconda *Teoria* rafforza e

precisa il carattere fondamentale di contingenza e libertà che nella prima non era ancora stabile; inoltre ribadisce la posizione dell'autore nei riguardi del solipsismo, anche nonostante le nuove correnti filosofiche di cui è venuto a conoscenza: un esempio su tutte è l'esistenzialismo.

In pratica non vi è cenno di rivalutazione delle teorie esposte nella prima opera di matrice filosofica, anzi sembra che Evola riconfermi il primato del suo pensiero su quelli che per in entrambe le stesure chiamerà “bizantineggiamenti”¹²⁷; non vi è altro prosieguo per la filosofia se non il “salto qualitativo”¹²⁸ consistente nel passaggio dalla teoria all'azione.

Nonostante che il pensiero di Evola da quello filosofico sia passato a quello meramente “Tradizionale”, ciò non ha influenzato se non marginalmente la stesura della seconda *Teoria*, anzi in materia strettamente filosofica non notiamo nessuna frattura tra le due edizioni. Il motivo di ciò è che l'evoluzione che il suo pensiero ha avuto tocca quel sapere extra-filosofico superiore alla scienza moderna ed alla stessa filosofia. Ciò che muta è ovviamente l'interpretazione dei testi sapienziali ed il loro rapporto con l'uomo moderno. Si nota la progressiva padronanza dei temi trattati anche osservando le autocitazioni che nella prima opera erano solo 6

¹²⁷ Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927, pag. VII; Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 21.

¹²⁸ Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 21.

mentre nella seconda 12 le quali, per la maggior parte, sono riferimenti ad opere successive alla prima *Teoria* ma sempre nell'ottica di una maggior esplicazione e chiarificazione delle dottrine sapienziali o di altre religioni le cui conoscenze non potevano essere così estese come nel periodo cosiddetto "Tradizionale".

Un ultimo punto molto evidente tra le due *Teorie* è il rapporto che l'autore sviluppa con l'idealismo in genere. Nella prima edizione il discorso filosofico sembra avere con l'idealismo legami molto più stretti che non con la seconda¹²⁹, nella quale è trattata come una corrente tra quelle significative del pensiero contemporaneo¹³⁰; basti già notare che nella seconda edizione le citazioni di Gentile passano da nove a quattro.

D'altro canto Evola non toglie mai il primato a questa corrente filosofica anche dopo aver scoperto filosofie più idonee al periodo "Tradizionale", quali ad esempio e come ho prima accennato, l'esistenzialismo o l'irrazionalismo. Come motivazione di ciò vi è il fatto che sia per il valore formale che sia per il primato in materia gnoseologica questa filosofia non ha eguali. Inoltre vi è una ragione capitale che ha ulteriormente convalidato la sua supremazia: questa è che l'Idealismo assoluto, più chiaramente di ogni altra

¹²⁹ <<...le filosofie di Evola e di Gentile hanno una radice in comune. Ciò non sfugge a chi legge l'edizione originale della *Teoria dell'Individuo Assoluto*, che appunto si distingue dalla seconda per la centralità che viene accordata all'Attualismo gentiliano come punto finale della filosofia e come punto di partenza per ciò che è al di là della filosofia... Con sicuro intuito Leonardo Grassi ebbe a notare come il "dominatore" di Evola corrispondesse al Soggetto gentiliano, e come l'attività dell'Individuo assoluto che sempre supera se stesso, null'altro fosse che l'atto puro>>, A. Piscitelli, *L'Individuo assoluto ed i suoi critici*, in *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 213.

¹³⁰ Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 19.

filosofia, appare guidato, per il nostro autore, da un profondo ed essenzialmente magico conato all'autonomia ed al dominio¹³¹. In esso <<si esprime l'esigenza dell'individuo verso una assoluta autorealizzazione in sé e nell'ambito di tutta quell'esperienza di cui si vive>>¹³².

In definitiva Evola, nel riscrivere questo lavoro, ha ben chiaro in mente il fatto che tale in tale opera nulla vi è da cambiare, nulla di estraneo al suo pensiero maturo fu scritto nella sua lontana gioventù, a differenza delle altre opere riscritte nello stesso periodo (il *Tao-tê-ching* e *L'uomo come potenza* sostituito questo da *Lo Yoga della potenza*), ecco perché molto probabilmente non si occupò di una rielaborazione della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, essendo questa la seconda parte del percorso filosofico del nostro autore.

¹³¹ Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927, pag. III.

¹³² Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927, pag. II-III; Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, pag. 22.

PARTE III

Ai confini dell'Individuo assoluto

Una precisazione nell'ordine delle dottrine mistico-iniziatico-religiose che influenzarono il pensiero di Evola durante il suo "periodo speculativo" mi sembrava opportuna vista l'importanza che queste hanno ricoperto nelle già trattate opere dell'autore in esame: <<Come l'arte per me aveva avuto un retroscena extra-artistico, così anche la filosofia ne ebbe uno extra-filosofico>>¹³³.

Grazie all'ausilio della sua autobiografia è facile capire che l'importanza di quelle letture particolari furono fondamentali per la stesura del sistema dell'Idealismo magico anche se in età matura ebbe un po' a pentirsi dell'uso a volte inappropriato (dovuto ad una lettura poco profonda di quei testi) che ne fece soprattutto nella raccolta di saggi che illustrava ed anticipava il suo sistema filosofico, ovvero i *Saggi sull'Idealismo magico*. Ciò è confermato già dal fatto che in pieno periodo "Tradizionale" riscrisse quelle che per lui erano le opere fondamentali per una conoscenza di quelle dottrine.

Le correnti filosofico-religiose che Evola ha trattato più approfonditamente furono il taoismo cinese ed il tantrismo indiano, le quali tennero vivo il suo interesse in tutto il corso della sua vita letteraria e forse anche in quella spirituale.

Queste due dottrine si pongono ai margini dell'Individuo assoluto non perché furono secondarie nei confronti di questo, bensì perché il taoismo,

¹³³ Evola, J. *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 28.

compiuto nella figura dello *SHENG – JÊN*, lo si può definire come una prima idea, o, per meglio dire, la matrice dell'Individuo assoluto, mentre il *BRAHMAN* tantrico è addirittura il superamento dell'idea di Individuo assoluto epurato da ogni contaminazione filosofica.

Si può anche qui leggere questo passaggio dall'una all'altra figura come esempio del metodo dialettico che Evola utilizzò nei suoi lavori e di cui ho già trattato.

È necessario prendere in considerazione separatamente le due correnti di pensiero per non creare confusione anche se i punti di intersecazione risulteranno alquanto evidenti.

CAPITOLO I

Lo *sheng-jên* di Lao-tzŭ

A rigor di logica la prima corrente filosofico-mistico-religiosa da trattare è quella del taoismo, in particolar modo quella derivata dal *Tao-tê-ching* di Lao-tzŭ.

Innanzitutto, se si segue un percorso cronologico degli scritti di Evola, ci si accorgerà che nell'ormai lontano settembre del 1922 egli compose una rilettura in chiave filosofica del già citato *Tao-tê-ching*; inoltre, se pur già covasse in sé l'idea di quell'Individuo di cui fu genitore, risulta evidente già da una prima lettura che Lao-tzŭ ebbe enorme influenza sulla sua creatura. In verità la figura dell'Individuo assoluto ha molto in comune con quel Perfetto di cui parla il dotto cinese.

Ma andiamo per gradi; *in primis* fu lo stesso Evola ad affermare l'importanza che tale dottrina ebbe sul suo sistema: <<È con un riferimento – talvolta assai discutibile – a questo antico maestro del taoismo estremo-orientale che anticipai alcune idee essenziali del mio sistema>>¹³⁴; *in secundis* egli molto chiaramente, in merito alle similitudini tra le due ideali figure di “oltre-uomo”, afferma: <<Dunque

¹³⁴ Ibidem, pag. 30.

l'uomo deve superarsi, deve farsi Perfetto ossia "Individuo assoluto">>>¹³⁵.

Ma c'è da chiedersi come sia nata l'idea di una ulteriore interpretazione dell'antico testo cinese, che a quei tempi era molto popolare visto il proliferare di traduzioni (spesso ricavate da altre traduzioni): è ovvio, nessuna di quelle interpretazioni riusciva a penetrare, secondo Evola, il vero nocciolo della dottrina esoterica di Lao-tzū; inoltre vi era sempre il desiderio di assimilare, come poi successe anche con la filosofia tantrica, questa all'allora imperante idealismo, che come ho già accennato doveva essere l'ultimo gradino della speculazione filosofica e da cui doveva partire una vera e propria teoria dell'azione. Allora quali migliori maestri di coloro che fecero dell'azione il motivo fondante della loro dottrina?

Un altro fondamentale punto a carico del sapiente cinese era la sua attualità su certi punti che negli anni venti e trenta ebbero una rilevante importanza, in particolare l'anticipazione dell'idealismo, i primi cenni dell'assimilazione di una cultura esoterico-occultistica, ma soprattutto Evola ivi rileva l'imperativo solipsista dell'"Io sono" ritrovato in alcuni passaggi con cui porta Lao-tzu al cuore della questione che con questo testo intendeva discutere, ovvero un confronto tra L'Uomo Reale e l'Individuo. Allora il messaggio che proviene dalla Cina antica si risolve in un inno alla potenza dell'individualità e

¹³⁵ Evola, J. *Tao-tê-ching di Lao-Tze*, Ed. Mediterranee, Roma, 1997, pag. 29.

perciò per la coscienza moderna che ha solo da poco iniziato a realizzare la solitudine della persona, la libertà assoluta di un individuo cui è proprio <<un atteggiamento tale che si possa agire sulle cose senza che le cose possano agire su noi>>¹³⁶ risulta di una sconcertante attualità come proposta di una metodologia della perfezione.

Ma quali sono i capisaldi di tale filosofia?

Necessariamente il *Tao*, il *Tê*, il “*wei wu wei*” ed il *Perfetto*.

Il *Tao* ovvero la Via, <<la legge essenziale del reale>>¹³⁷ è argomento di pura metafisica, invero metafisica idealistica visto che le similitudini tra il pensiero in esame e quello hegeliano è impressionante; basti notare che la visione centrale di Lao-tzù del mondo è una fenomenalizzazione dell’Uno: all’universale si contrappone il particolare, all’innominabile il nominabile etc. ma tale opposizione è solo fenomenica perché la sua verità è il Tao, base insondabile di reale-irreale, principio della possibilità del reale cioè dell’opposizione che sviluppa la dialettica, il divenire come principio. In ogni modo resta come antecedente di ogni determinazione sottoforma dell’inconcepibile, come vuoto.

Il processo dialettico trascendentale (ben evidenziato nella massima numero 42) avviene in questo modo: il Tao si specializza nell’Uno; questo determinandosi

¹³⁶ Ibidem, pag. 37.

¹³⁷ Ibidem, pag. 41.

crea l'opposizione ovvero la diade; da essa procede la sintesi ovvero la triade. A questo punto la legge è compiuta, e dalla triade può procedere il molteplice, il divenire che aleggia intorno al centro.

Inoltre come è espressamente dichiarato nell'aforisma 21 il fondamento dei principi è l'Io sono <<Qual'è il fondamento di questa conoscenza [la legge, cioè il decorso ciclico]? - "Io sono">>¹³⁸.

Riprendendo il discorso sul Tao si può dire che solo nell'irreale, nel vuoto esistente dietro ogni cosa, è il vero fondamento di tutto: <<è nel vuoto del mozzo che riposa l'essenzialità della ruota>>¹³⁹. Da ciò vien fuori che in Lao-tzŭ risalta l'esigenza di ammettere uno spirito assoluto irriducibile, indeterminato per l'infinità delle sue possibilità, che nel momento in cui si determina crea il mondo.

Bisogna fare un appunto sulla inscindibilità dei termini di opposizione, cioè il vuoto non si stacca dal pieno, il Tao è indissolubilmente legato al divenire, anzi esso non esiste senza il divenire: <<il non-essere, ossia il Tao, non è nulla senza l'essere, il divenire; nel senso che il Tao è assoluto atto, quindi non è se non si pone, ma ponendosi crea, cioè trapassa nelle cose concrete, nell'altro termine che è così necessario per la realtà del primo. Ma il fatto è l'opposto dell'atto; il Tao perciò ponendosi si nega, ma anche, poiché solo il fatto attua, dimostra l'atto, negandosi si pone>>¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibidem, pag. 48.

¹³⁹ Ibidem, pag. 44.

¹⁴⁰ Ibidem, pag. 30-31.

Questo passaggio anticipa il movimento di svuotamento dell'Io che troviamo nella prima epoca della fenomenologia evoliana.

La Via riconduce tutto al reale, al centro in un ricorso circolare in cui vi è la fusione di gnoseologico e cosmico (aforismi 16 e 25), cioè, visto che il divenire è opposto al Tao nonostante quello sia prodotto da questo, è necessario un movimento di riconvergenza. Non si deve però parlare di una assoluta conversione in cui il divenire si identifichi col Tao, visto che in tal caso con la sparizione dell'opposizione sparirebbero anche i due termini di essa, bensì si necessita di una riconnessione in cui il divenire viene realizzato mediante una legge che è come l'immagine mobile del Tao.

Questa legge sarà necessariamente comune ai due termini, solo che come appartenente al Tao è l'immobile, l'innominabile, mentre come al divenire apparirà come l'immobile mutevole, ovvero il decorso ciclico di cui sopra. Nella massima 21 tale legge è definita come <<la forma fenomenica (nominabile) della Via>>¹⁴¹ e ciò spiega come sia possibile che l'innominabile sia contenuto nel nominabile.

Dunque in definitiva per Lao-tzŭ il principio primo in sé è non-essere, non-agire, non-volere, perché tutto ciò che è agire, essere e volere appartiene alla sfera del divenire, della creazione. Per questo il creatore

¹⁴¹ Ibidem, pag. 48.

resta nullo, anzi egli chiama il Tao <<originaria creatrice del tutto>>¹⁴² ma <<eternamente senza essenza>>¹⁴³, inoltre egli <<crea e non possiede, agisce senza essere agente, ha, e non domina>>¹⁴⁴: il Tao è atto puro, è l'Io racchiuso in sé eterno ed inesauribile.

Passiamo ora al secondo termine da chiarire, ovvero cos'è il *Tê*.

Il *Tê* è tradotto con *virtù*, ed è la dottrina che tende a spostare l'uomo dalla coscienza fenomenica, dallo *status* di creatura alla coscienza attuale, alla fonte originaria del reale che giace in lui.

La morale taoistica non tende ad una negazione del mondo né ad una sua sublimazione, anzi esso deve essere lasciato così com'è.

Per Lao-tzù occorre staccarsi dal mondo lasciando che esso sussista indifferentemente, bisogna concentrare tutto ciò che vi è di originario nell'essere umano, onde realizzarsi come attualità assoluta, come quel nulla che pervade il mondo in modo da stabilire così in noi la dualità della formula divina.

Al di fuori è necessario che tutto rimanga uguale, anzi ci si deve identificare al comune, ci si deve adeguare ad ogni cosa. <<In generale: grandezza non è nient'altro che rilasciamento (= condiscendenza)>>¹⁴⁵.

¹⁴² Ibidem, pag. 52.

¹⁴³ Ibidem, pag. 52.

¹⁴⁴ Ibidem, pag. 59.

¹⁴⁵ Ibidem, pag. 62.

Il possesso profondo si ottiene quando si agisce senza agire, si vuole senza volere, si possiede senza prendere etc.: occorre spostarsi dal pieno al vuoto dove consiste e converge l'essenzialità del pieno stesso.

Il maestro cinese distingue uno stadio propedeutico di approssimazione alla *virtù* in cui l'azione deve essere assolutamente voluta: <<L'approssimazione [preparazione] alla Virtù è azione voluta e volontà d'azione>>¹⁴⁶, ma guardandosi bene dall'utilizzarla poiché <<La Virtù superiore è azione non voluta e non-volontà d'azione>>¹⁴⁷: l'azione non voluta è l'atto assoluto, mentre la non-volontà d'azione è indifferenza e non-potenziamento del fatto. Da ciò deriva che è un assurdo volere la Via, visto che deve cessare ogni volere: tutto l'operato voluto deve essere volto solo al distacco dal centro umano della coscienza, il quale si ottiene tramite l'interna indifferenza, livellando tutto senza lotta; bisogna essere come acqua, agire come essa la quale essendo la cosa più debole e docile riesce però a distruggere anche la roccia più dura. Allora, ripetendo un concetto già espresso, bisogna agire sulle cose senza che queste agiscano su noi.

A questo passaggio si riconnette la dottrina del *wei wu wei* di cui ho già parlato nei capitoli precedenti.

Wei wu wei letteralmente significa “agire-senza-agire”, nel senso specifico dell'agire sottilmente,

¹⁴⁶ Ibidem, pag. 55.

¹⁴⁷ Ibidem, pag. 55.

indirettamente, ed è l'agire del Compiuto, di colui che ha seguito il Tao.

Eccoci giunti all'anello di congiunzione con il prodotto della vera filosofia evoliana: il Perfetto.

Ma cos'è questo Perfetto? Lao-tzù lo definisce <<lo scopo finale dell'universo>>¹⁴⁸. Ma come? In realtà l'uomo vive nel pregiudizio che l'umanità sia ciò che di limitato e comune c'è in esso, mentre solo negando ciò che è immediatamente umano si afferma assolutamente l'umanità perché vivere fuori dalla vita è vivere più intimamente che vivere nella vita stessa (aforisma 75); allora essa va negata se si vuol ottenere una reale comprensione. L'uomo facendosi Perfetto troverà in sé quegli elementi per cui potrà stabilirsi una reale conoscenza che sarà vita di gnosi perché sarà l'espressione della coscienza stessa del Perfetto il quale sarà tutt'uno con la radice di ogni reale.

Di conseguenza egli apparirà, come l'acqua, indomabile ed invulnerabile perché adattantesi a tutto, all'esterno mediocre ed all'interno grande (aforisma 70), egli semplicemente è senza che il suo essere si basi sull'azione, egli non perde l'io nel non-io perché a questo si sottrae ed allora può consistere nell'io e quindi guadagnare veramente il non-io. Spontaneità e disinteresse sono i fenomeni del Perfetto.

In definitiva si può dire che tutta l'opera di questo dotto cinese del VII sec. a. C. converge nell'interesse del Perfetto dal quale, intuendo che nel Dio l'uomo

¹⁴⁸ Ibidem, pag. 58.

non fa altro che proiettare quell'assoluto che non ha il coraggio di attribuirsi, ha tratto quella morale per la quale l'individuo può possedere la creazione nella sua più profonda radice e realizzare la maestà della sua natura.

<<Squarciata la massa delle nubi opache di angoscia, di dubbio e di passione della nostra esteriore umanità, egli fissa in un'atmosfera fredda e calma con pochi tratti l'anatomia, la logica interna del divino, la svela come razionalità stessa del reale, e la fa quindi vera nello spirito coll'identificarla alla natura stessa dell'uomo in quanto Individuo Assoluto, in quanto Perfetto>>¹⁴⁹.

Questa è in pratica l'interpretazione filosofica, metafisica ed idealistica che Evola fece della dottrina taoista la quale dovette, quasi quarant'anni dopo, lasciare spazio ad una interpretazione più confacente alla "Tradizione": <<Ma, soprattutto, nell'interpretazione sono del tutto eliminati gli spunti e le interpretazioni filosofiche idealisticizzanti e ogni altro riferimento al pensiero occidentale moderno; invece il testo è integrato nel contesto della spiritualità estremo-orientale a cui appartiene, ed è chiarito e interpretato in termini "tradizionali">>¹⁵⁰.

A questo punto è necessario un confronto tra le due edizioni del *Tao-tê-ching*, in modo da vedere cosa è cambiato nel pensiero del nostro autore in riferimento alla medesima opera.

¹⁴⁹ Ibidem, pag. 38.

¹⁵⁰ Evola, J. *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 31.

Innanzitutto il modo di porsi nei confronti dello scritto è diverso, perché nel 1922 egli volle dare una nuova interpretazione al testo, mentre nel 1949 fece sua la massima confuciana del “trasmetto e non creo”, che è l’ideale posizione per una visione “Tradizionale”. Ciò avvenne per vari motivi tra cui ovviamente la maturità, la lettura di nuove opere, l’influenza forte esercitata dal Guenon e l’esigenza di ampliare la visione su uno scritto mediante l’utilizzo della cultura adiacente, per la quale si avvale di altri due maestri del taoismo antico, Lieh-tze e Chuang-tze. Un altro motivo fu l’utilizzo di nuove traduzioni che visionò, le quali erano più adatte al suo intento.

Il risultato finale riflette in modo maturo la sua interpretazione del taoismo inteso nel senso di tradizione iniziatica. Il taoismo è l’espressione di un sapere sostanzialmente identico, il quale appare in diverse forme a seconda delle contingenze culturali. Il “nuovo” Evola rivela nella dottrina del *Tao-tê-ching* gli aspetti di una tradizione taoista identificati nei termini di una metafisica, un’etica, una dottrina politica ed una dottrina esoterica dell’immortalità.

<<Ma la nuova presentazione mette deliberatamente da parte ogni sovrastruttura filosofica e segue un punto di vista tradizionale>>¹⁵¹; dovrebbe esser sufficiente questo a scoraggiare ogni persona che cerchi ancora di interpretare filosoficamente un’opera che di filosofico non ha praticamente più nulla, se non

¹⁵¹ Evola, J. *Tao-tê-ching di Lao-Tze*, cit., pag. 75.

qualche riferimento alla metafisica taoista perché la dottrina di Lao-tzù è essenzialmente di ordine iniziatico e metafisico, sebbene abbia anche riferimenti ad un'applicazione sociale ed etica.

Le differenze tra le due edizioni si riscontrano già nel titolo il quale, come lo stesso Evola ci fa notare, non è originale, ma di derivazione posteriore allo scritto stesso, e la cui traduzione è *Il Libro della Via e della Virtù*: <<Abbiamo creduto opportuno cambiarlo in *Il Libro del Principio e della sua azione*. Esso indica già le idee fondamentali del testo>>¹⁵², le quali ho già indicato.

Per quel che riguarda la metafisica, nella nuova edizione viene chiarito che nel taoismo si tratta di una trascendenza immanente, della presenza diretta del non-essere, inteso come essenzialità superontologica, nell'essere. Il Tao è la Via in cui tutto si muove, e questa si riferisce alla concezione dell'Uno nei termini di un eterno processo nel quale immanenza e trascendenza coesistono e si generano in un unico atto. Questo è il punto in cui il giovane Evola scorse delle uguaglianze con la filosofia idealistica.

Questa situazione metafisica è espressa dal dotto cinese dicendo che è svuotandosi che il Principio è e produce; <<intercondizionalità e compresenza di trascendenza e di immanenza, di non-essere ipersostanziale e di essere quale senso ultimo della Via del Cielo, ma anche dell'eterno processo del

¹⁵² Ibidem, pag. 80.

mondo>>¹⁵³. Ecco che allora il non-essere è sempre presente come substrato e come dimensione essenziale dell'essere.

Il secondo punto che il nostro autore prende in considerazione è il concetto di “mutamento”, tratto direttamente dall'*I-ching*. Riassunto, il concetto suona così: <<Gli esseri e le cose appaiono, divengono, scompaiono per “mutazione di stato”>>¹⁵⁴; solo coloro che seguono la Via, che hanno la Via dentro sé possono superare questo eterno circolo; solo se si staccano dallo stato formale e si integrano nella trascendenza presente ed in atto nell'immanenza diventano “uomini del Tao”. Ma questo staccarsi è sempre un ritornare, perché nella corrente delle forme fine e principio si fondono.

Qui si innesta perfettamente il concetto di Tê, ovvero l'etica che lo *Sheng-jên* (l'uomo del Tao) deve seguire, ovvero deve escludere ogni azione estroversa che procede dal centro periferico (quello dell'esistenza formale, l'io comune) oppure volta a potenziare tale centro; deve invece essere ed agire mantenendosi nella trascendenza, nel “vuoto”, dove si trova il centro essenziale immutabile ed inattaccabile¹⁵⁵.

Il terzo punto è per l'appunto quello dello *Sheng-jên*, ex Perfetto, <<per un possibile riferimento ad un compimento soltanto morale entro il dominio

¹⁵³ Ibidem, pag. 82.

¹⁵⁴ Ibidem, pag. 84.

¹⁵⁵ <<Questo essere [lo *sheng-jen*, n.d.a.] si modella dunque sulla Via, e non su un ideale morale umano>>, ibidem, pag.85.

dell'umano, abbiamo scartato un terzo termine, “il Perfetto”>>¹⁵⁶, che è stato tradotto con “Uomo Reale” o “Uomo Realizzato”.

L'*Uomo Reale*¹⁵⁷ è allora colui che riproduce in sé la legge metafisica del Tao, ovvero è colui che per essere non è, colui che negandosi si afferma, che è pieno con l'esser vuoto etc. Si può far riferimento a quanto già detto relativamente al Perfetto. Questa in pratica la virtù superiore.

Per raggiungere però tale Via l'Uomo Reale deve assolutamente farsi padrone del quarto punto, ovvero del già citato *wei wu wei*.

L'ultimo punto di discussione, il quale è quasi completamente assente nella prima edizione del *Tao-tê-ching*, è quello inerente l'immortalità: secondo il taoismo tutti gli uomini sono iscritti nel Libro della Morte, ma in casi eccezionali il Reggente del Destino li può cancellare ed inserire nel Libro della Vita.

Per ovviare a ciò esistono svariate tecniche che vengono messe in opera per provocare un cambiamento di stato, ovvero la famosa “trasformazione” di stato da avviarsi quando si è ancora in vita. Ciò è lecito soprattutto perché nella metafisica taoista ed ancora in quelle indiana ed

¹⁵⁶ Ibidem, pag. 85.

¹⁵⁷ <<Se in Lao-tze il termine prevalente è *sheng-jên*, nel taoismo s'incontrano però anche quelli di *chen-jên* e di *shen-jên* per designare un essere spesso identificato al primo. È in base a ciò che noi abbiamo fatto la scelta del termine più adatto per tradurre *sheng-jên*. Quelli usati sempre dai traduttori – il Saggio o il Santo – sono da escludersi. Se “Saggio” è linguisticamente corretto, pure tale denominazione ha una coloratura soprattutto noetico-filosofica, e per gli Occidentali, col far pensare per esempio ad un Socrate, ad un Platone o ad un Boezio, rimanda ad un tipo molto diverso da quello taoista. Inoltre, lo *sheng-jên* come Saggio è proprio un ideale dell'exoterismo confuciano... Ancor meno è adatto il termine “Santo”, a causa del suo sfondo a carattere morale e religioso in senso stretto, sfondo che manca del tutto allo *sheng-jên*: come ad esso manca anche il fondo emotivo, anelante e statico proprio al mistico>>, ibidem, pag. 85.

estremo-orientale non si possiede la concezione di un corpo diviso dall'anima, non vi è dualismo fra spirito e materia.

Dunque questi “immortali” sono tali nel senso che muoiono solo in apparenza, perché integrati senza residuo nel principio centrale superiore a vita ed a morte: <<Così il vero significato della “immortalità corporea” taoista è che la forma integrata nel preformale è trasferita nella condizione non esteriorizzata primordiale, epperò sottratta al flusso delle modificazioni e dei cambiamenti tanto da potersi pensare, per analogia, ad un “corpo immortale”>>¹⁵⁸.

Come si è potuto constatare, le similitudini tra il Perfetto e l'Individuo assoluto sono molteplici, ma sono soprattutto i punti inerenti alla figura del Perfetto ed alla dottrina del *wei wu wei* che si ritrovano nelle opere di filosofia di Evola.

¹⁵⁸ Ibidem, pag. 96.

CAPITOLO II

La realizzazione di *Brahman* secondo i Tantra

Per introdurre questo argomento mi sembra opportuno utilizzare le stesse parole dell'autore che a mio avviso rendono più chiara localizzazione di questa dottrina orientale: <<La presente opera esaurisce il compito che ci siamo posti nell'ambito filosofico – a dir vero, per pura disciplina. I “*Saggi sull'Idealismo magico*” ne sono, come si è detto, l'introduzione; lo studio sui Tantra, dal titolo: “*L'Uomo come Potenza*” ne è, in una certa misura, il completamento tecnico, in esso essendo infatti date sufficienti direzioni di metodo per chi, avendo riconosciuti i valori, che noi poniamo, non si accontenti di pensarli e di parlarne, ma voglia viverli, realizzarli in sé stesso.

Questo è in verità il punto centrale. Una teoria, in fondo, ne vale un'altra. E, ciò sia detto anche per la presente>>¹⁵⁹.

In effetti questa risulta grossomodo la giustificazione di Evola alla scelta di tale dottrina mistica come compimento della sua opera filosofica. Qui verrebbe addirittura da pensare che il nostro autore abbia costruito il suo sistema filosofico, o almeno per quel

¹⁵⁹ Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927, cit., pag. VI-VII.

che riguarda la sua *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, partendo dalla sua conclusione (se non altro nella sua mente), e per questo si sia impegnato a dare una direzione idealistica al per lui presumibilmente già noto universo tantrico.

Evola tenta una traduzione in chiave idealistica della dottrina in questione, ovviamente utilizzando un apparato critico e linguistico degno dei più grandi dotti di filosofia; alla stessa maniera e con gli stessi strumenti ha tentato poi di risolvere le incongruenze ed i problemi di ordine logico-metafisico che tale dottrina mostrava¹⁶⁰. Questa giustificazione è avallata dalle sterminate similitudini che ritroviamo nella parte inerente la metafisica indiana inserita ne *L'Uomo come Potenza et similia* ne *Lo Yoga della Potenza* (edizione riveduta e corretta del primo con una totale epurazione da ogni influenza di carattere filosofico appartenente all'occidente: praticamente lo stesso lavoro svolto con la nuova edizione del *Tao-tê-ching*) e la *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*.

Qual è il fondamento di tale interesse? Innanzitutto Evola tenta, come ho già accennato, di presentare in una comprensione speculativa il sistema indiano dei Tantra e vedere cosa di esso può risultare importante

¹⁶⁰ Questa intuizione l'ho poi ritrovata in Melchionda, che sembra aver notato la forte presenza dell'universo tantrico nelle trattazioni speculative dell'autore. Infatti nell'introduzione a *L'Individuo e il divenire del mondo*, pag. 8, egli afferma: <<Contro questa successione - pensiero critico-sapere tradizionale, filosofia-prassi spirituale – si è posto, in apparente contraddizione, lo stesso Evola, quando nella sua autobiografia intellettuale tenne a precisare (...) che non è stata la filosofia a condurlo alla prospettiva di sapere “tradizionale” ma all'opposto è stata questa a consentirgli di elaborare un sistema di filosofia che sfocia in idee proprie di quel sapere>>.

Ecco che l'agire-sapere post-filosofico viene prima della filosofia; questo sempre rispetto alla totalità del sistema. Inoltre M. mette in evidenza la doppia valenza del sistema evoliano, il quale si affida al pensiero critico ma senza contraddirsi gli nega ogni valore decisivo, accoglie il criterio del razionale solo per mostrarne il limite interno e superarlo in un altro elemento.

per la speculazione occidentale: <<Il presente studio è dunque destinato a coloro che si vòlgono all'Oriente... per trovarvi le tracce di quelle posizioni, donde possa sorgere una integrazione, un più perfetto compimento di quanto lo spirito europeo ha realizzato>>¹⁶¹.

È bene però specificare qui che per gli orientali la conoscenza va di pari passo con la realizzazione, ovvero: mentre per l'occidente la conoscenza è impersonale ed inorganica, è una concezione intellettuale del mondo che si stratifica sulla esistenza reale delle cose senza che la potenza dell'Io su di esse le modifichi, per gli orientali essa è essenzialmente vita, ed implica una effettiva trasformazione del rapporto secondo cui l'Io sta con la potenza organica del proprio corpo e con la realtà esterna; tale punto di vista è definito da Evola <<pragmatismo trascendentale>>¹⁶², perciò <<Liberazione e conoscenza, metafisica ed autorealizzazione, pensiero e potenza qui sono una sola e medesima cosa>>¹⁶³.

Il sostrato fondamentale di tale studio (che scomparirà totalmente ne *Lo Yoga della Potenza*) è la presenza dominante dell'Io assoluto, che assicura all'autore una salda posizione nell'universo speculativo da cui si lancia per realizzare la sua visione dell'Individuo assoluto. Ecco perché l'incontro con i Tantra della mano sinistra e la loro dottrina della potenza divina appaga l'esigenza di Evola.

¹⁶¹ Evola, J. *L'uomo come potenza*, Ed. Atanòr, Todi-Roma, 1926, pag. 7.

¹⁶² Ibidem, pag. 33.

¹⁶³ Ibidem, pag. 9.

Ma cosa sono i Tantra? In effetti si tratta di dottrine indù emerse nei primi secoli dell'era cristiana le quali hanno sostituito, in molte parti dell'India e non, la dottrina dei "quattro Veda" che si era pervertita in forme spurie in cui poco rimaneva del sapere originario pre-ariano. Tantra significa "trattato" e la radice *tan* significa "continuare", "sviluppare", che sta a significare la continuità ed il legame che questa nuova forma di spiritualità possiede con quella tradizionale; inoltre essi hanno rivendicato la dignità di quinto Veda, cioè una ulteriore rivelazione di là da quelle precedenti.

La rivelazione in questione è che gli insegnamenti e le discipline adatte alle origini, al *satya-yuga* (quelle contenute nei Veda), non sono più utili nel *kali-yuga*, ovvero nell'età oscura, ove più utili sarebbero quelle contenute nei Tantra appunto, e negli Âgama (altri testi simili ai primi) dove l'uomo può trovare le conoscenze, la visione del mondo, i riti e le pratiche utili ad innalzarsi al di là di sé stesso.

Di tutto l'universo tantrico i Tantra che più si addicono allo spirito occidentale sono gli Çakti-tantra, ovvero quelli basati sulla potenza, sull'azione, in opposizione ad un altro grande ramo che è identificato come Çaiva-tantra, il cui accento cade sul momento dell'esistenza intellettuale.

È da dire però che queste due linee di realizzazione in molti punti si incontrano, anzi addirittura alla fine si fondono nello Çaiva-çakti, cioè nella potenza di Çiva

(Çiva è la divinità induista che nella metafisica indiana assume il significato dell'aspetto maschile, immutabile e luminoso del Principio, il quale è in contrapposizione a Çakti, ovvero il lato femminile, generativo e dinamico).

Ora per rendere più chiara l'interpretazione delle due opere tenterò di tracciare, per quanto mi sarà possibile, un percorso parallelo che, capitolo per capitolo (almeno quelli che riguardano l'argomento di nostro interesse) metterà in luce similitudini ed incongruenze tra le due edizioni prese in esame.

Nella prima edizione si ha una sezione, soppressa nella seconda, che consiste in uno studio dei rapporti tra spiritualità orientale ed occidentale, utile a definire il punto di vista da cui viene considerata la dottrina tantrica in questione e il valore che potrebbe avere per lo sviluppo della cultura europea¹⁶⁴.

Evola prende in considerazione le visioni che dell'oriente hanno avuto tre autori che per lui, almeno all'inizio, hanno avuto grande importanza; essi sono Hegel, Steiner e Keyserling. Subito dopo se ne distacca per concentrarsi su una visione d'insieme delle differenze e congruenze possedute dalle culture poste a confronto.

In vista del nostro compito risulta di fondamentale interesse, tra i vari temi trattati in questo capitolo, quello inerente la differenza tra ideale di "libertà"

¹⁶⁴ <<Il presente studio è dunque destinato a coloro che si vòlgono all'Oriente non per mera curiosità e cultura, ma per trovarvi le traccie di quelle posizioni, donde possa sòrgere una integrazione, un più perfetto compimento di quanto lo spirito europeo ha realizzato>>, ibidem, pag. 7.

appartenente all'occidente e quello di "liberazione" più consono, almeno per il giovane Evola, alla veduta orientale. È da precisare tuttavia che: <<se l'India ha soprattutto coltivato il primo, e l'Occidente il secondo, però proprio il sistema dei Tantra con la sua visione del mondo come potenza contraddice ogni abusiva generalizzazione di tale antitesi e che, quanto alla via di una affermazione trascendente dell'Io, questa è stata conosciuta in ben più alta misura dall'Oriente>>¹⁶⁵.

Questa sorta di equivoco nasce da una lettura dei testi della tradizione indiana limitata ai primi quattro Veda, ma con la nascita del tantrismo si ha un capovolgimento della concezione stessa della metafisica perché si ha il passaggio da una visione dualistica che divide il mondo reale da quello spirituale, anzi che nega le realtà del primo, ed una visione totalizzante in cui si ha che il mondo è percepito materialmente perché l'uomo, lo *jīva* è ricoperto di *avidyā*, di nescienza, ignoranza; in verità anche qui è negato il mondo, ma solamente in quanto "altro": è invece affermato assolutamente e totalmente in quanto corpo in cui si manifesta la potenza dell'Io. Perciò mentre nell'uno non si potrà mai avere una unione dei due mondi, nell'altro non esiste che una divisione per "gradi" di realizzazione, essendo il tutto nel tutto; un po' come nel "risveglio" del "nostro" Individuo assoluto.

¹⁶⁵ Evola, J. *Il cammino del Cinabro*, cit., pag. 65.

Riprendendo il nocciolo della questione tra civiltà della “libertà” e civiltà della “liberazione”, in vista di questi nuovi dati è nell’oriente dei Veda che si ha un movimento di liberazione dello spirito dal mondo che è senza valore, è qui che si possiede l’impulso a rimuovere la condizione umana per reintegrarsi in un Assoluto da cui si è precipitati per cadere in un mondo di illusione, in opposizione a quello occidentale che non vuol rinunciare ad esso; e se pur egli non vede un valore nel mondo così com’è, tenta di ridurlo a valore mediante uno sforzo, una spinta della sua volontà che lo fa sentire libero in mezzo ad un mondo che non viene negato, ma visto come un campo per la sperimentazione di tutte le possibilità della condizione umana: <<Là l’affermazione ha il senso di una catartica, di un metodo di salvazione, qui essa sorge da una concezione tragica ed eròica della vita, da un principio attivistico e di potenza. Là la luce è: liberazione – qui: libertà in atto>>¹⁶⁶.

Come ho accennato, è col tantrismo che si ha un mutamento essenziale rispetto all’etica ed alla metafisica vedantina ed upanishadica che porta l’ideale indiano da quello di liberazione a quello di libertà.

Alla condizione esistenziale dell’uomo del *kali-yuga* i Tantra fanno corrispondere il superamento dell’antitesi fra godimento del mondo ed asceti, cioè si prospetta una disciplina che permette di essere

¹⁶⁶ Evola, J. *L’uomo come potenza*, cit., pag. 28.

liberi ed invulnerabili anche nel totale godimento del mondo e di tutto ciò che offre.

Di conseguenza le tecniche di yoga non vengono più utilizzate per una liberazione oltremondana, bensì per una libertà nel mondo: <<non l'incompatibilità ma l'unità della disciplina spirituale e del godimento del mondo - dello yoga o *sâdhana*, e di *bhoga* - è la parola d'ordine del tantrismo>>¹⁶⁷. Il mondo non è *mâyâ*, ma *Çakti* e la sua azione è “trascendenza immanente”.

Da ciò si ricava una visione della libertà che Evola non abbandonerà più nemmeno nei suoi scritti posteriori; comunque resta impressionante la deduzione che egli fa negli anni Venti della libertà attribuita al suo Individuo la quale è così simile a quella tantrica che, come ho accennato, sembra mutuata da quest'ultima.

Altro tema importante di incontro-scontro tra le due culture in esame, e che ho già discusso, è quello della conoscenza.

Qui però vorrei aggiungere dei temi da porre in rilievo: il primo è quello della rivelazione come fondamento di conoscenza.

In occidente rivelazione sta a significare una verità divina che un credente assimila per un atto di fede, mentre in oriente la rivelazione (*çruti*) è la narrazione di alcune realizzazioni avvenute in alcune personalità dette *rshi*. Questa comunicazione non viene imposta a

¹⁶⁷ Evola, J. *Lo Yoga della potenza*, Ed. Mediterranee, Roma, 1968, pag. 249.

nessuno, bensì, ricollegandomi al significato di conoscenza sopra descritto, essa è sperimentabile da chiunque abbia intenzione di intraprendere un cammino spirituale. Allora dal punto di vista tantrico le rivelazioni dei *rshi* non sono ancora né vere né false, bensì problematiche ed in attesa di constatazione. Allora si deduce che l'opposizione che si percepisce tra materialità e spiritualità non è dovuto ad una realtà finita ed una realtà assoluta, bensì: <<fra un modo finito e un modo assoluto di sperimentare la realtà>>¹⁶⁸, ed ancora: <<non esiste un mondo dei "fenomeni", delle apparenze sensibili, e *dietro* ad esso, impenetrabile, la realtà vera, l'essenza; esiste un unico dato, che presenta diverse dimensioni, ed esiste una gerarchia di forme possibili di esperienza umana (e superumana) in relazione alle quali queste varie dimensioni via via si dischiudono, fino a dar modo di percepire direttamente la realtà essenziale>>¹⁶⁹.

L'ultimo punto, che è anche il più importante, è quello riguardante la potenza. Bisogna anticipare che la realtà essendo qualcosa di vago ed indeterminato la sua absolutezza o meno è data dalla natura del rapporto secondo cui l'Io la vive. I Tantra affermano che quel che distingue una forma di esperienza dall'altra è il grado di unificazione di *Çiva* e di *Çakti*, ovvero il grado secondo cui la potenza si attua, perché <<*Çiva* senza *Çakti*...è come un cadàvere>>¹⁷⁰. Allora

¹⁶⁸ Evola, J. *L'uomo come potenza*, cit., pag. 37.

¹⁶⁹ Evola, J. *Lo Yoga della potenza*, cit., pag. 25.

¹⁷⁰ Evola, J. *L'uomo come potenza*, cit., pag. 55.

le forze della natura diventano l'essenza di ogni realtà ed i çakta (i seguaci di Çakti) vi si approfondano per trarne la suprema liberazione. Oltretutto la potenza è anche la misura della verità, perché essa risulterebbe come il grado secondo cui la volontà conferma sé stessa: potenza vera si ha solo quando l'atto è incondizionato, e dunque non chiede che a sé stesso la propria riuscita.

Dunque se il principio del dominio della vita è l'azione, la potenza, la tendenza alla conservazione ed all'affermazione sarà necessariamente la volontà.

Evola evidenzia tre principi che sono chiamati fondamentali dai *Tantraçastra* e sono:

- 1) la potenza è principio e misura di ogni cosa;
- 2) ciò che è reale è potenza che manifesta e afferma sé stessa. Questa potenza implica sia un momento immutabile identificato con Çiva ed è detto citçakti, sia un momento dinamico identificato da Çakti e detto mâyâçakti. Al di sopra di questi momenti c'è paraçakti, ovvero la potenza in generale detta anche parabrahman;
- 3) le cose in generale sono reali perché come particolari forme esse manifestano una potenza, al di là delle quali vi è la potenza in generale, la potenza di ogni potenza; questo principio si mantiene identico a sé stesso nelle varie forme le quali solo partecipando di essa sono; da ciò si ricava che la potenza non può essere dimostrata perché è essa che dimostra tutto.

Per evitare equivoci di derivazione all'infinito Evola afferma: <<E non si pensi che prima vi sia un essere di cui çakti sarebbe la potenza: giacché un tale essere non essendo in quanto si afferma, la potenza ne resta la condizione epperò ciò che sta e di là dal quale non si deve cercare null'altro>>¹⁷¹. Ciò vuol dire che per i Tantra Çakti ha gli stessi attributi del Brahman.

Man mano che si scoprono le caratteristiche di parabrahman si noterà una identificazione *in toto* degli attributi dell'Individuo assoluto tracciati dal nostro autore, il quale da questo punto e da quello dello sviluppo fenomenologico della metafisica tantrica (che più tardi illustrerò) dimostra di aver preso di più che uno spunto per la compilazione della sua filosofia.

Riprendendo il discorso si può ricavare il senso del principio supremo dal fatto che non avendo nulla al di fuori di sé (come l'Io assoluto evoliano) egli è solo e senza un secondo. Allora se tale potenza ha prodotto un universo tramite una affermazione o manifestazione il senso di ciò è l'atto che la potenza fa di sé stessa; dunque la potenza vorrà necessariamente sé stessa visto che non vi è altro al di fuori di lei (similitudine col solipsismo nostrano).

Questo puro autovolersi della potenza è il principio dalla comunicazione con il quale tutte le cose traggono il proprio senso ed il proprio consistere.

¹⁷¹ Ibidem, pag. 66.

Nel concetto di una potenza che si manifesta a sé stessa Evola evidenzia due sub-concetti:

1) <<la potenza, in generale, si manifesta>>¹⁷²: come l'Individuo assoluto anche la Çakti è assoluta libertà: essa è se vuole essere e tale quale vuole essere, perciò anche la manifestazione è libera. Questo implica una distinzione tra colui che manifesta cioè Çiva, ciò che causa il procedere, l'immobile signore di ogni moto, la cui immobilità è pura attività (si ricordi il *wei wu wei* di Lao-tzù) e la potenza di manifestazione ovvero Çakti, la potenza strumentale, ciò che va verso l'altro, l'attualità *stricto sensu*.

Inoltre Çiva è immobile e senza differenza, perché moto e differenza cadono fuori di lui in ciò che determina, attraverso la Çakti; quest'ultima, come ho detto, procede, diviene come una forza che non possiede in sé il proprio principio, come una forza a sé stessa passiva. Questo risolve il problema del divenire che ora è compreso nell'immobilità.

È necessario utilizzare un periodo che, seppur lungo, riassume ottimamente la risoluzione della dualità Çiva-Çakti in una unità assoluta: <<Fin d'ora si può comprendere il senso del principio fondamentale tântrico, che il soggetto della potenza è la sua manifestazione, eppure è trascendente ad essa. La trascendenza si riferisce a questo, che ogni atto presuppone una "persona", la quale si mantiene identica in tutte le sue azioni. Così çiva, pur

¹⁷² Ibidem, pag. 78.

immanendo in çakti e nei dispiegamenti di essa, se ne mantiene così distinto e immutato quanto una equazione o legge dalle variazioni del movimento che essa detèrmina. D'altra parte çiva o il possessore della çakti (çaktimân) é idèntico a çakti. Ciò va riferito al piano della realtà, ove vale l'agostiniano "Dio é ciò che ha": poiché ciò che in generale porta la livello dell'èssere é çakti, in ciò che é, çiva é çakti; ma çiva come tale (...) é propriamente ciò che in quel che é non é (con riferimento all'èssere manifestato). È così che la trascendenza di çiva non contraddice l'esplicita affermazione che fra çakti e çaktimân non vi é differenza alcuna: si tratta -...- di una trascendenza immanente alla realtà, che ad essa sta sospesa e in essa consiste>>¹⁷³.

2) <<l'oggetto di una tale manifestazione é la potenza stessa>>¹⁷⁴: allora la questione passa alla manifestazione che Çakti fa di sé stessa. Essa in quanto procede nella ex-sistenza si deve necessariamente fare "altro", da cui un principio di dualità; allora se vi deve essere automanifestazione, la potenza deve riconoscere, nell'"altro", sé stessa, Çakti deve ritornare a Çiva. Per far ciò l'insieme delle potenze scatenate deve essere dominato in una pura unità, in un puro possesso. Ciò è possibile solo con l'unità di bhoga (fruimento di qualcosa) e yoga (ricongiunzione, trascendente dominazione).

¹⁷³ Ibidem, pag. 81.

¹⁷⁴ Ibidem, pag. 78.

Chi compierà tale prodigio? Per la metafisica indiana sarà l'oscura signora chiamata Kâlî la quale ridurrà la dualità di Çiva e Çakti fino a far diventare quest'ultima lo specchio di Çiva. Ma è da chiarire che *brahman* non è Kâlî, bensì l'unità di essa col positivo. Ecco che sorge una difficoltà, anzi la Difficoltà presente in tutti i discorsi di metafisica, cioè la sperimentazione di ciò che è "lì fuori", ovvero la natura.

Com'è possibile che io percepisca come altro, come esseri di natura quelli che, dal punto di vista dei Tantra, non sono che gradi dell'unica, trascendentale mia esperienza (perché di mia esperienza si tratta visto che non esistono realtà viventi che non siano Çakti, ed io essendo parte di essa, anzi la totalità di essa, come qualsiasi altra realtà, la mia esperienza è l'esperienza unica e trascendente)? È tutta una questione di ignoranza, di *avidyâ* che affetta la mia esperienza stessa, e la definisce come esperienza di quel particolare essere.

Essendo ricoperto di *avidyâ* mi ritrovo ad essere *jîva* ed a percepire come altro ciò che mi sta attorno; mentre se fossi *brahman* mi riconoscerei nella totalità degli esseri, e potrei dominarli in una intangibile ed eterna unità. Io oltre ad essere *jîva*, sono sempre e comunque Çiva, perciò non devo cercare fuori di me nessun superiore principio, poiché nel qual caso nascerebbe un'altra dualità <<Io sono la stessa suprema potenza che si sperimenta in un particolare

momento del giuoco còsmico: in questo momento è raccolto e contratto l'intero passato e l'intero avvenire – la totalità degli altri momenti e dei principi>>¹⁷⁵.

Chi possiede la potenza è tutt'uno con essa e perciò è divinità; essa ha in me la sua attualità, quindi procede solo nel caso in cui io proceda, ovvero se rimuovo la coperta di ignoranza e realizzo in me il punto della potenza che negli infiniti esseri vi si trova identica e sé medesima.

<<bisogna agire, come se Dio non esistesse e l'Io e la sua esperienza fòssero l'estrema istanza>>¹⁷⁶ perché <<Di lá da çakti non vi é da cercare alcun ulteriore principio (tattva). Çakti é ogni cosa nella sua reale natura o veritá, ma di çakti la natura non é altro che çakti stessa>>¹⁷⁷.

Come ultimo punto chiave della dottrina tantrica, dopo quello della libertà e quello della potenza, che Evola ha liberamente cucito addosso al suo Individuo assoluto, abbiamo quello della fenomenologia della realtà, ovvero la fuoriuscita del mondo, così come lo conosciamo, dalla unità e totalità della Çakti. Anche qui, anzi, soprattutto qui, i punti in comune con la filosofia in esame e soprattutto con la fenomenologia dell'Individuo assoluto sono moltissimi, dei quali do una rapida rassegna.

Innanzitutto la fenomenologia dei Tantra è strutturata in categorie dette tattva, le quali hanno la stessa

¹⁷⁵ Ibidem, pag. 100.

¹⁷⁶ Ibidem, pag. 101.

¹⁷⁷ Ibidem, pag. 106.

funzione che Evola attribuì alle sue categorie: <<Tattva... é reso da “categoria” nel senso in cui questo tèrmine figura nella filosofia moderna. I *tattva* sono i varî aspetti assunti dalla suprema çakti nel dispiegamento della sua manifestazione>>¹⁷⁸; si ricordi però che al di sopra dei tattva vi è sempre Çakti denominata *parâsamvid*.

I tattva sono i modi secondo cui l'unica realtà sperimenta sé stessa e sono strutturati gerarchicamente secondo un approfondimento comprensivo sempre più perfetto dell'elemento unico: un po' come l'Io e le sue categorie.

I tattva si dividono in tre gruppi o categorie: pure (*çuddha-tattva*), puro-impure (*çuddhâçuddha-tattva*) e impure (*açuddha-tattva*). Qui impurità è intesa come il grado secondo cui nella potenza cosciente c'è esperienza dell'“altro”. Questa progressione da una categoria ad un'altra deve essere intesa come la potenza che gradatamente si desta e nel suo gesto creativo consuma l'indefinito nel finito fino a quando l'esperienza del mondo oggettivo viene ad esistenza. Come per l'Io in esame, anche qui la potenza di manifestazione implica e crea la dualità, onde il termine del processo di creazione termina quando si ha il netto distacco e la totale opposizione tra aham (Io) e idam (non-Io). Queste categorie corrispondono grossomodo alle epoche della spontaneità e della personalità illustrate nella *Fenomenologia*

¹⁷⁸ Ibidem, pag. 108.

dell'Individuo Assoluto; al di là da esse vi è la via della realizzazione o del kundalinî-yoga che “evolianamente” è tradotto con l'epoca della dominazione.

Ora sia ne *L'uomo come potenza*, sia ne *Lo yoga della potenza* si apre una attenta analisi dell'universo della realizzazione che prende brevemente in esame i vari tipi di yoga preferendo quello che utilizza l'azione come strumento di perfezione ed è chiamato hatha-yoga o, come ho già detto, kundalinî-yoga. In questa parte dei libri vi è un breviario degli esercizi da utilizzare per diventare illuminato, per tendere verso il brahman. Il percorso è diviso in cinque fasi, corrispondenti grossomodo alle fasi descritte sia nella *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, sia nei *Saggi sull'Idealismo magico*.

Una breve schemetto sarà chiarificativo:

Tantra: prima fase: realizzazione psichica.

Individuo assoluto: prova del fuoco, della sofferenza e dell'amore.

T: seconda e terza fase: purificazione, divinizzazione delle funzioni naturali.

I.A. purificazione.

T: quarta e quinta fase: teoria dei nomi di luce, yoga del potere serpentino.

I.A. realizzazione magica.

Questa è, in gran misura, la divisione del percorso realizzativo di entrambe le dottrine in esame, le quali, ognuna a suo modo, possiede delle caratteristiche proprie. Infatti la divisione non è netta poiché ogni sezione si fonde con quella successiva o precedente di modo che il percorso risulti unico e divisibile solo concettualmente.

Questo è quanto si può dire delle due opere che, in un modo o nell'altro, hanno fatto da anticipazione e conclusione del percorso speculativo di Evola. Resta da dire solo che durante la compilazione di questi testi vi era già *in nuce* la vocazione di risalire alle sorgenti del sapere originario per far luce su questa oscura epoca che trova definizioni simili in tutte le culture arie e pre-arie. D'ora in poi la filosofia speculativa abbandonerà per sempre l'interesse del nostro autore, anche perché, come ho già detto, per lui non vi era più nulla da fare in filosofia e ciò è dimostrato da tutte le nuove edizioni delle opere trattate nel presente studio ed in maggior evidenza nella riedizione della *Teoria dell'Individuo Assoluto*.

Bibliografia

Opere di Julius Evola utilizzate

- Evola, J. *Arte astatta, posizione teorica/ 10 poemi/ 4 composizioni*, Collection Dada Zürich, Ed. Maglione e Strini, Roma, 1920.
- Evola, J. *Arte astatta*, Fondazione Julius Evola, Roma, 1992.
- Evola, J. *Il libro della Via e della Virtù di Lao-Tze*, Carabba editore, Lanciano, 1923.
- Evola, J. *Saggi sull'Idealismo magico*, Ed. Atanòr, Todi-Roma, 1925.
- Evola, J. *Saggi sull'Idealismo magico*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006.
- Evola, J. *L'uomo come potenza*, Ed. Atanòr, Todi-Roma, 1925.
- Evola, J. *L'uomo come potenza*, Ed. Mediterranee, Roma, 1988.
- Evola, J. *L'Individuo e il divenire del mondo*, Ed. Libreria di scienze e lettere, Roma, 1926.
- Evola, J. *L'Individuo e il divenire del mondo*, Ed. Arktos, Carmagnola, 1989.
- Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927.
- Evola, J. *Imperialismo pagano*, Ed. Atanòr, Todi, 1928.
- Evola, J. *Imperialismo pagano*, Ed. di Ar, Padova 1996.
- Evola, J. *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Ed. Bocca, Torino, 1930.
- Evola, J. *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma, 1985.
- Evola, J. *Rivolta contro il mondo moderno*, Ed. Hoepli, Milano, 1934.
- Evola, J. *Rivolta contro il mondo moderno*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006.
- Evola, J. *Lo Yoga della potenza*, Ed. Bocca, Milano, 1949.

- Evola, J. *Lo Yoga della potenza*, Ed. Mediterranee, Roma, 1968.
- Evola, J. *Gli uomini e le rovine*, Ed. dell'Ascia, 1953.
- Evola, J. *Gli uomini e le rovine*, Giovanni Volpe Editore, Roma, 1967.
- Evola, J. *Il Libro del Principio e della sua Azione*, Ed. Ceschina, Milano, 1959.
- Evola, J. *Tao-tê-ching di Lao-Tze*, Ed. Mediterranee, Roma, 1997.
- Evola, J. *Cavalcare la tigre*, Ed. Scheiwiller, Milano, 1961.
- Evola, J. *Cavalcare la tigre*, Ed. Scheiwiller, Milano, 1971.
- Evola, J. *Il cammino del Cinabro*, Ed. Scheiwiller, Milano, 1963.
- Evola, J. *Il cammino del Cinabro*, Ed. Scheiwiller, Milano, 1972.
- Evola, J. *Introduzione alla Magia*, a cura del gruppo Ur, 3 voll., Ed. Mediterranee, Roma, 1971.
- Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma, 1973.
- Evola, J. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma, 1998.
- Evola, J. *La Torre*, Società Editrice Il Falco, Milano, 1977.
- Evola, J. *Scritti sull'arte d'avanguardia*, Fondazione Julius Evola, Roma, 1994.
- Evola, J. *L'Idealismo Realistico*, Antonio Pellicani Editore e Fondazione Julius Evola, Roma, 1997.
- Evola, J. *I testi di Totalità, Il Borghese, La Destra*, Ed. di Ar, 2002.

Letteratura secondaria su Julius Evola

- AA.VV., *Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola*, Ed. Pellicani, Roma, 1995.
- AA.VV., *Omaggio a Julius Evola*, Ed. Volpe, Roma, 1973.
- AA.VV., *Diorama filosofico*, Ed. Europa, Roma, 1974.
- Aurea, P. L., *Evola e il nichilismo*, Ed. Thule, Palermo, 1976.
- Baillet, P. *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Ed. Quaderni del Veltro, Padova, 1978.
- Calogero, G. *Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo? Con una appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra*, Ed. Sansoni, Firenze, 1940.
- Damiano, G. *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Ed. di Ar, Padova, 1998.
- De Turrís, G. *Testimonianze su Evola*, Ed. Mediterranee, Roma, 1985.
- Del Ponte, R. *Evola e il magico "gruppo di Ur"*, Ed. SeaR, Reggio Emilia, 1994.
- Festa, F. S. *Julius Evola – Tradizione e Modernità*, FERV Edizioni, 2003.
- Fraquelli, M. *Il filosofo proibito*, Ed. Terziaria, Milano, 1994.
- Melchionda, R. *Il volto di Dioniso*, Basaia Editore, Roma, 1984.
- Negri, A. *Julius Evola e la filosofia*, Ed. Spirali, Milano, 1988.
- Romualdi, A. *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Ed. Volpe, Roma, 1979.
- Spirito, U. *L'idealismo italiano ed i suoi critici*, Ed. Le Monnier, Firenze, 1930.
- Vassallo, P. *Modernità e tradizione nell'opera evoliana*, Ed. Thule, Palermo, 1978.
- Veneziani, M. *La ricerca dell'Assoluto in Julius Evola*, Ed. Thule, Palermo, 1979.
- Veneziani, M. *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ed. Ciarrapico, Roma, 1984.

Altre opere utilizzate

- AA.VV., *Upanishad antiche e medie*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- Aristotele, *Metaphisica*, Ed. Bompiani, Milano, 2000.
- Descartes, R. *Meditazioni metafisiche ed estratti delle obiezioni e risposte*, Ed. SEI, Torino, 1992.
- Gentile, G. *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Ed. Le Lettere, Firenze, 2003.
- Kant, I. *Critica del Giudizio*, Ed. Laterza, Bari, 1996.
- Keyserling, H. *Il significato supremo della libertà*, Ed. Pagine Nuove, Roma, 1950.
- Meister Eckhart, *Trattati e prediche*, Ed. Rusconi, Milano, 1982.
- Michelstaedter, C. *La persuasione e la rettorica*, Ed. Adelphi, Milano, 1999.
- Nietzsche, F. W. *Genealogia della morale*, Ed. Adelphi, Milano, 2004.
- Novalis, *Frammenti*, Ed. Rizzoli, Milano, 1976.
- Novalis, *Opera filosofica*, Einaudi, Torino, 1993.
- Onofri, A. *Nuovo Rinascimento come arte dell'Io. Le trombe d'argento. Scritti esoterici editi e inediti*, Ed. La Finestra, Trento, 2000.
- Pareyson, L. *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995.
- Pastore, A. *Il Solipsismo*, Ed. Bocca, Torino, 1924.
- Reghini, A. *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi e il massimo mistero massonico*, Ed. Atanòr, Roma, 1986.
- Royce, J. *Il mondo e l'individuo*, Laterza, Bari, 1913-1915.
- Spirito, U. *Storia della mia ricerca*, Ed. Sansoni, Firenze, 1971.
- Stirner, M. *L'Unico e la sua proprietà*, Ed. Adelphi, Milano, 1999.
- Volpi, F. *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

