

VETRIOLO

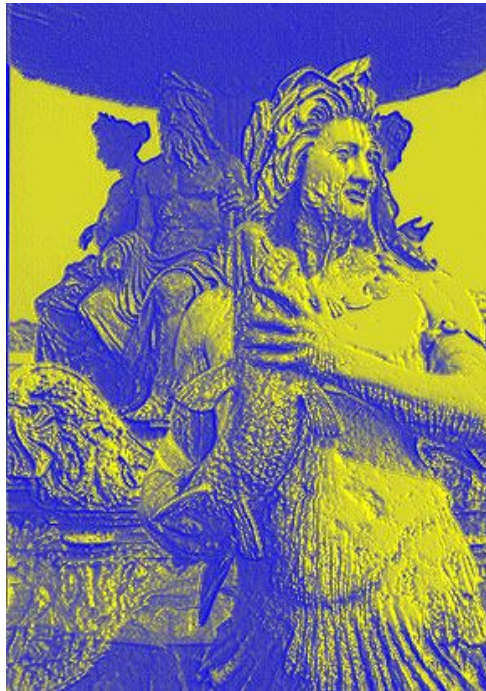
voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.
2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.
3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.
4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.
5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Gianni Ferracuti:

Il negativo della modernità

Julius Evola visto da sinistra



hack the culture
crack the world

Gianni Ferracuti

Il negativo della modernità

(Julius Evola, visto da sinistra)

Il sistema idealista

1. Idealismo e tradizione nei primi scritti di Evola

Nella presentazione della prima edizione di *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, scritta nel 1924 ma pubblicata sei anni dopo, quando aveva abbandonato l'idealismo filosofico, Evola afferma che la sua opera idealista «costituisce l'esposizione della nostra dottrina in termini puramente filosofici»¹. Pone così un'evidente differenza tra la «dottrina» e la sua «esposizione» secondo un particolare linguaggio, ovvero secondo le regole di una disciplina quale la filosofia. Precisa infatti:

«Nei suoi elementi essenziali, ciò che esponiamo non è il semplice prodotto della speculazione soggettiva di un filosofo moderno, sì invece la trasposizione intellettuale di certe dottrine tradizionali, primordiali, non soggette, in un certo senso, al divenire»².

Spiega anche in che senso sia da intendere quest'idea di un'esposizione in termini filosofici di una dottrina non filosofica:

«Noi siamo partiti da una certa conoscenza di carattere non-filosofico, atta a render conto deduttivamente di quanto si cela in simboli e miti tradizionali, e da essa, con una adattamento, una riduzione e una negazione, abbiamo ricavato un "sistema" filosofico»³.

Questa posizione di Evola, a dispetto della sua apparente chiarezza, lascia qualche perplessità relativa alla natura di ciò che Evola chiama conoscenza non filosofica o, nel *Cammino del Cinabro*, retroscena «extra-filosofico»⁴. È probabile che si alluda sia a esperienze personali di una certa intensità, sia a una particolare cultura i cui fondamenti (a torto o a ragione) vengono esonerati dalla necessità di una giustificazione razionale. Nel *Cammino del Cinabro*, ripercorrendo negli anni Sessanta le fasi della sua biografia intellettuale, Evola parla di una sua crisi profonda negli anni giovanili della formazione, risolta con il destarsi in lui di una forza capace di orientare positivamente tutta la sua vita. Però specifica anche che gli strumenti culturali, di cui disponeva all'epoca, erano molto precari e poco affidabili. Sembra di capire che si riferisca proprio alla conoscenza non filosofica cui si alludeva:

«Subito dopo la guerra, la mia attenzione si era portata direttamente su dottrine sapienziali, specie orientali, a tutta prima facendo da tramite, spesso, quel che di esse era stato fatto conoscere da correnti spurie contemporanee, teosofistiche e

¹ Julius Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930, IX.

² *ibid.*, IX-X

³ *ibid.*, XI-XII.

⁴ Julius Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963, 29. *ibid.*,

"occultistiche" [...]. Si trattava però di miscugli»⁵.

Aggiunge ancora:

«I miei primi scritti del periodo filosofico (anche saggi e conferenze) risentirono dunque di una commistione tra la filosofia e le accennate dottrine, commistione che talvolta si presentò come una contaminazione non nei riguardi della prima, ma piuttosto delle seconde, le quali - come in seguito dovevo nettamente riconoscere - subivano una forzata, estrinseca razionalizzazione»⁶.

È chiaro che, in tempi diversi, Evola ha dato due valutazioni dello stesso fatto, la congiunzione tra filosofia idealista e dottrine sapienziali: da giovane credeva di esporre in termini filosofici una dottrina che, in sé, non aveva nulla a che fare con la filosofia; posteriormente ha riconosciuto che questa dottrina non filosofica in realtà egli l'aveva mal compresa, proprio perché, inconsapevolmente, l'aveva previamente interpretata con l'ottica deformante della filosofia idealista. Era giunto a conoscenza delle dottrine sapienziali attraverso la mediazione, non neutrale, di correnti spurie, che avevano deformato il sapere tradizionale. Da qui il fallimento del tentativo filosofico e l'inizio di una lunga serie di revisioni e «superamenti»: dal 1929 Evola cercherà di purificare la sua interpretazione della cultura tradizionale, eliminando la razionalizzazione che essa aveva subito.

Che il primo approccio di Evola alla cultura tradizionale avvenga a partire da una prospettiva idealista è del tutto evidente nei testi dell'epoca. Nell'introduzione a *L'uomo come potenza*, del 1926, Evola sottolinea che il crescente interesse per l'Oriente e la sua cultura, da parte del pensiero occidentale, si deve alla natura stessa delle «forme a cui l'ultima cultura europea è stata portata autonomamente, secondo una storica continuità»⁷. Tale continuità ha una notevole importanza in questa fase: si tratta di una nozione con sorprendenti tratti di progressismo, opposti alla concezione matura del nostro pensatore, che in seguito sarà più incline a pensare al percorso storico come a un processo di decadenza. In questa fase giovanile Evola non mostra segni di antiprogredismo, anzi ritiene positivo il cammino culturale dell'Occidente, in linea con il modo idealista di intendere la storia. Scrive, ad esempio, nei *Saggi sull'idealismo magico*, del 1925, che non bisogna ignorare che l'ultima filosofia europea (l'idealismo) «contiene una concezione del mondo comprensiva ed inevitabile, fiore di una bimillennaria civiltà»⁸. Evola ha dunque fatto propria in questi anni la concezione evolutiva del cammino storico, che rifiuterà in seguito, a partire dagli Anni Trenta, e la riprova sta nel fatto che, quando inizierà la sua critica all'idealismo, proprio questa concezione verrà attaccata: nel 1934 l'idealismo sarà accusato di aver costruito arbitrariamente un'interpretazione del passato storico a proprio uso e consumo, per sostenere l'inevitabilità dei suoi presupposti filosofici.

L'approccio evoliano in questi anni è dunque quello di chi, come molti altri idealisti, si sente portato a interessarsi della cultura orientale partendo da una serie di principi elaborati dall'idealismo stesso. Evola se ne scuserà parecchi anni dopo, in varie occasioni, ad esempio in una nuova redazione della sua traduzione del *Tao-te-king* di Lao-tze, in cui, riferendosi alla prima versione del 1923, scrive:

⁵ *ibidem*.

⁶ *ibid.*, 30.

⁷ Julius Evola, *L'uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Atanor, Todi-Roma s. d. (1926), 5.

⁸ Julius Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Atanor, Todi-Roma 1925, 22-23, mio corsivo.

«In quella edizione l'opera di Lao-tze era stata assunta isolatamente, e al suo contenuto noi avevamo dato un inquadramento interpretativo seguendo una linea di pensiero risentente dell'idealismo trascendentale»⁹.

Che le categorie dell'idealismo non comportino necessariamente il fraintendimento della metafisica orientale è forse possibile. Però, nel caso di Evola, il problema vero è che non ci si curava affatto di evitare un simile fraintendimento, anzi si cercava deliberatamente una contaminazione o una commistione. Infatti, ne *L'uomo come potenza*, egli si pone la questione delle difficoltà cui va incontro il traduttore occidentale di testi orientali, per la diversa natura della lingua, della cultura, delle esperienze. Si rende conto, giustamente, che

«tradurre un testo orientale non dovrebbe significare porre parole europee al posto, mettiamo, di parole sanscrite, bensì cercare, per una ricostruzione interiore, di rendersi conto della ragione profonda di quel contenuto che nell'orientale poggiava non sull'espressione, bensì su un'interna appercezione»¹⁰.

Poi, però, mostra chiaramente l'equivoco di fondo che caratterizza tutta la sua opera in questi anni, perché esige che il traduttore occidentale si impegni a «rendere questo contenuto secondo la giustificazione propria alla mediazione razionale»¹¹. Chiede cioè che ci sia un'interpretazione su base razionale (idealista) di quei testi orientali che pure parlano di esperienze sapienziali, perché «è soltanto a questa condizione che la metafisica orientale può ingranare nella mentalità occidentale»¹². Insomma Evola si propone ciò che, nella sua fase matura, lo farà semplicemente rabbrivire: far «ingranare» la metafisica orientale (grazie alla favorevole ed inevitabile circostanza dell'idealismo) nella nostra metafisica, occidentalizzando le fonti orientali. Evola non rifiuta l'obiezione secondo cui ciò equivale a interpretare i testi in modo soggettivo e conformemente a un pensiero personale: questo è per lui inevitabile, giacché quel che conta è «determinare ciò che l'Oriente può essere per noi»¹³.

Chi ha avuto esperienze di lettura delle opere tradizionaliste di Evola, si renderà conto che i suoi scritti giovanili vanno in tutt'altra direzione, e non ha alcun senso considerare gli scritti idealisti come la controparte filosofica della concezione tradizionale e sapienziale nel nostro pensatore. Non si tratta affatto di esprimere le stesse dottrine secondo due linguaggi, ma di teorie e metodologie diverse e contrastanti. Quando scrive la frase con cui si è aperto questo paragrafo, siamo nel 1930, nel momento in cui Evola ha appena conquistato nuovi punti di vista, e deve giustificare la pubblicazione di un libro scritto nel 1924, in piena fase idealista. In questo momento, in cui verosimilmente il concetto di cultura tradizionale non è stato ancora elaborato in tutti i suoi dettagli, il rapporto tra idealismo e tradizione gli appare esattamente invertito rispetto a come lo vedrà venti anni dopo, quando tra le due fasi speculative gli sembrerà più opportuno mettere uno iato.

2. L'idealismo assoluto

Nondimeno, dalla fase idealista di Evola non si può prescindere, se non altro per la sua originalità nell'ambito dell'idealismo italiano. La sua teoria dell'idealismo assoluto si

⁹ Julius Evola, *Il libro del principio e della sua azione*, Mediterranee, Roma 1972 [1959], 7.

¹⁰ *L'uomo come potenza*, cit., 6.

¹¹ *ibid.*, 6, mio corsivo.

¹² *ibidem*, mio corsivo.

¹³ *ibid.*, 7.

presenta come un tentativo di mettere a nudo la reale natura dell'io e dei suoi attributi: non solo ragione e conoscenza, ma anche volontà, potenza, libertà.

Preliminarmente, nella *Teoria dell'individuo assoluto*, Evola definisce i concetti di essere e valore. Valore è la «relazione assoluta fra il nudo principio dell'io e quanto nell'io è distinto da tale principio»¹⁴, cioè tra io e non-io. La nozione di non-io equivale alle realtà concretamente esistenti nel mondo, a ciò che almeno inizialmente ci si presenta come cosa, oggetto, altro dall'io e dotato di una sua indipendenza: poiché un albero sembra inizialmente del tutto diverso da me, e indipendente da me, questo albero è non-io. Nell'idealismo assoluto si fa proprio il principio idealista fondamentale che ogni realtà è una rappresentazione dell'io: a partire da Berkeley vale il principio che *esse est percipi*, cioè che intanto esiste l'albero in quanto lo percepisco, e fuori dalla mia percezione nulla posso dire: non so neppure se esiste l'albero; so solo che l'albero, in quanto percepito, esiste come posto dall'io e consiste in una percezione dell'io. Di fatto l'io è l'unica realtà di cui ho certezza, e se il valore è la relazione tra io e non-io, allora il valore dell'albero, del non-io, equivale alla sua riduzione all'io. La realtà apparente non esiste separatamente dall'io, ma è un significato, cioè è «il modo del semplice esistere di fatto di un oggetto o potenza per l'io»¹⁵. Il problema fondamentale di ogni pensiero idealista è sempre ricondurre all'io il mondo esteriore, apparentemente separato nella sua apparenza immediata: questa separazione è contestata attraverso una riflessione di carattere gnoseologico che, al di là dell'atteggiamento irriflessivo, scopre nell'altro una percezione, una posizione dell'io.

Se soggetto e oggetto sono radicalmente separati, senza alcun punto di contatto, «non vi è più alcun modo di intendere come quella lor congiunzione, in ciò consiste il conoscere, sia possibile»¹⁶, scrive Evola in *L'individuo e il divenire del mondo*, facendo propria una critica degli idealisti al realismo dualista: l'oggetto della conoscenza (l'albero quale io lo percepisco) non può essere nettamente e radicalmente separato dal soggetto che lo percepisce e lo conosce, ovvero se lo rappresenta; io posso parlare solo di questa rappresentazione: «Senza un assenso, senza un atto, non v'è oggetto per l'io e nell'io»¹⁷. Il realismo non può contrapporsi alla teoria idealista della conoscenza perché esso

«è confutato dal suo stesso porsi come verità, poiché se è vero che l'idea è estrinseca al reale, il realismo, che in ogni caso non può essere che un'idea o sistema di idee, non può avere un carattere di verità»¹⁸.

Nessuna realtà è comprensibile senza il riferimento all'io. Tuttavia, per Evola, non è necessario pensare l'io soltanto in riferimento a un'altra realtà; l'io, che nella conoscenza è sempre alle prese con un altro, con un non-io, può essere anche considerato in se stesso, nella sua realtà assoluta:

«È possibile staccare questo principio di autoriferimento dai particolari contenuti delle esperienze per ripiegarlo in un certo modo su se stesso. Allora si ha Io uguale Io, cioè una nuda esperienza, un possesso, qualcosa di semplice ed ineffabile»¹⁹.

¹⁴ Julius Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, Mediterranee, Roma 1973 [1927], 1. *ibid.*,

¹⁵ *ibid.*, 2.

¹⁶ Julius Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, ed. di Renato del Ponte, Arthos, Carmagnola 1976 [1926], 38-39.

¹⁷ *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., 16. *ibid.*,

¹⁸ *ibid.*, 15.

¹⁹ *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., 41.

Qualunque oggetto è sempre riconducibile a un atto dell'io, che lo determina. Dunque, se la realtà è una determinazione dell'io, evidentemente questa realtà stessa richiede un incondizionato che la determini:

«Il fatto stesso che si parla di un oggetto, anzi di più oggetti, e che da un oggetto si passa ad un altro, pone la trascendenza dell'io all'attualità»²⁰.

L'io, dunque, non solo pone il non-io, determinandolo, ma è trascendente rispetto all'intera realtà che determina, è cioè quella nuda esperienza di se stesso, di Io uguale Io, che «media tutto e, essa, da nulla è mediata»²¹. Questa realtà dell'io è il presupposto di qualunque esperienza.

Evidentemente questo io di cui si parla non è un'entità separata da noi, si tratta anzi

«del mio Io, di quella assoluta presenza che sono nella profondità del mio essere individuale. Ora, che un tale Io sia qualcosa di immoltiplicabile, qualcosa che è "solo e senza un secondo", è troppo evidente. Parlare di altri Io da questo livello è infatti una contraddizione in termini»²².

Inoltre, con un tratto che mi sembra originale rispetto all'idealismo, Evola afferma che l'io non si identifica con il pensiero:

«Se non vi è pensato prima del pensare, non vi è Io come pensante prima del suo effettivo pensare: come tale l'io nasce solamente con la nascita del pensato. Ma da questa soggettività creantesi con l'oggetto ed una con l'oggetto, si distingue il principio individuale come potenza del relativo processo o atto. In se stesso informe ed incondizionato, esso è il principio per cui la categoria è categoria, è cioè la possibilità donde il principio attuale, epperò la libertà demiurgica interna al determinato porre, procedono»²³.

Se comprendo bene, Evola vuol dire: è ovvio che vi sia un io pensante solo nel momento in cui pensa; però è altrettanto ovvio che, se pensa, aveva il potere o la potenza di farlo; dunque l'attualità del pensare, con tutte le categorie che implica, emerge da una potenzialità, una possibilità, una libertà, che implicano un principio potente e libero, ma anteriore all'attualità del pensare e del porre o determinare il non-io. Vale a dire, se posso esprimermi con una terminologia non evoliana, che *l'esse est percipi* vale per l'oggetto pensato, per il non io percepito, ma non vale per l'io che, in sé, percepisce, ma non consiste solo in percezione; è un io che «si pone», ma potrebbe anche non farlo, ed anzi si caratterizza come indifferente al porsi e al non porsi. Infatti, se noi negassimo questa libertà o indifferenza, risulterebbe che l'io si pone, determina, attua l'intero processo della manifestazione, per via di una necessità, di un obbligo che lo domina: in tal senso finirebbe col perdere le sue caratteristiche di Io, di soggetto ponente e determinante, e ne deriverebbe una serie di contraddizioni a catena, tutte in contrasto col principio fondamentale del mondo come rappresentazione. L'io deve essere caratterizzato dalla libertà, per Evola, perché altrimenti non si potrebbe più ricondurre l'oggetto a una determinazione del soggetto e, cosa più grave, non si potrebbe distinguere «fra l'io come infinità-libertà e l'io come soggetto attuale pensante, cioè fra l'io come indifferenza al porre e al non porre, e l'io che vive nella

²⁰ *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., 18.

²¹ *ibidem*.

²² *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., 42.

²³ *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., 28.

determinazione come funzione data»²⁴. Sembra di capire che per l'idealismo l'io empirico e l'io assoluto debbono coincidere, altrimenti l'intero castello gnoseologico cade; ora, di primo acchitto l'io empirico non è assoluto, ma anzi si presenta come determinato, mortale, separato dal non-io: se questa condizione è frutto di un atto libero dell'io assoluto, allora è possibile salvare il presupposto idealista dell'identità tra io assoluto e io empirico; se invece è il prodotto di un processo necessario, allora l'io assoluto risulta una scatola vuota, un mero concetto, una conclusione assurda del principio - peraltro evidente e indiscutibile - dell'*esse est percipi*. Da qui l'intrinseca necessità teoretica di affermare un io assoluto, libero, potente, capace di porre o non porre.

Questo io come libertà assoluta non può essere un oggetto di conoscenza, perché conoscerlo vorrebbe dire assoggettarlo a una categoria del pensiero. Si dovrà dunque limitarsi a postularlo come mistero? Evola afferma che si può

«possederlo, esserlo, non ucciderlo in un concetto, ma realizzarlo, coglierlo attualmente cogliendosi in quel centro, in quella assoluta immanenza che già si è e che ad ogni mediazione si suppone»²⁵.

L'io assoluto, inteso come assoluta libertà, è certamente al di là del pensiero umano, ma è anche immanente all'uomo:

«Debbo sentirmi superiore a quel pensiero, che è un cerebrale contorno filosofico - ma non basta: debbo anche, ed eminentemente, sentirmi superiore, trascendente, a quel pensiero che è il processo in atto della realtà stessa»²⁶.

3. L'io e la coscienza empirica

Il fatto che il mio essere personale e concreto sia questo io assoluto, come assoluta libertà, è un dato che non risulta all'esperienza quotidiana, non è presente immediatamente alla mia coscienza. Questa infatti mi dice che esiste un mondo diverso da me, fornendomi un'interpretazione della realtà in contraddizione col fatto che l'io si è posto e ha posto il mondo. Sembrerebbe un circolo vizioso: esiste la determinazione; la possibilità della determinazione implica il soggetto assoluto che la pone; l'essenza stessa di questo soggetto assoluto esclude che sia vero il modo in cui la determinazione appare alla coscienza empirica, come dualismo tra io e non-io; questa coscienza empirica, a sua volta, non riesce a identificarsi come soggetto assoluto. Questo circolo, secondo Evola, dipende dall'aver assunto come momento originario proprio la coscienza empirica, limitata, che di per sé non è affatto originaria: è l'io assoluto, che, ponendosi con un atto libero, determina l'esistenza di elementi che appaiono contraddittori alla coscienza empirica. Questo non era però necessario, perché l'atto dell'io assoluto è frutto di libertà. Quando l'io si pone, se si pone, determina la coesistenza di essere e non essere, valore e non valore. Orbene, l'antitesi tra coscienza empirica e non io non è un fatto, non è la struttura metafisica della realtà, ma è un valore: cioè la relazione dell'assoluta libertà con se stessa, quasi come una dialettica interna all'io che diviene reale solo se e quando l'io si pone. L'assoluto è caratterizzato da un incondizionato arbitrio, che si estende fino all'indifferenza - se si pone - al porsi come affermazione o come negazione²⁷.

²⁴ *ibid.*, 293.

²⁵ *ibid.*, 38.

²⁶ *ibid.*, 51.

²⁷ *ibid.*, 64.

Questa elaborazione filosofica di uno dei più complessi problemi dell'idealismo (il fatto che l'io empirico non si riconosce, per così dire, come assoluto) è certamente geniale dal punto di vista dialettico, anche se, a mio parere, non risolve il problema. Si limita ad accettarlo, giustificando una situazione di fatto. C'è contraddizione perché deve esserci. Il principio idealista del mondo come rappresentazione dell'io viene a convivere con il principio realista, secondo cui il non-io non è illusorio. Da un lato l'arbitrio dell'io giustifica l'esistenza del non-io inteso come libero porsi come negazione dell'io empirico; dall'altro lato questa indifferenza dell'io, questa sua libertà sono ricondotte a una logica: fermo restando che l'io poteva non porsi (affermazione in verità ipotetica) sta di fatto che, quando si pone, si pone come affermazione o come negazione, cioè all'interno delle sole categorie del pensiero (affermazione e negazione) concepibili per la limitata mente umana. Infatti le categorie affermazione e negazione non possono essere rintracciate con lo studio della realtà fenomenica, che non è realtà ma valore, né da un'analisi dell'io assoluto, che abbiamo visto consistere in arbitrio non condizionato da alcuna necessità intrinseca. Poiché il mondo come valore è il modo del semplice esistere di fatto di un oggetto per l'io, non possiamo sostenere che questo modo sia qualcosa di più di una contingenza: l'oggetto poteva esistere in altro modo, essere un altro valore per l'io. Detto in altri termini, la tesi che l'io, se si pone, si pone come affermazione o come negazione è sostenibile solo all'interno della mente umana, dove *tertium non datur*, ma non possiamo sapere se anche per l'io valga questa logica. Perché dovremmo sostenere che nell'io assoluto non c'è una terza possibilità? Certo, noi non la immaginiamo, ma escluderla significa affermare surrettiziamente che l'io assoluto, libero quanto si vuole, è necessitato ad esplicitare in modo razionale la sua libertà. In tal caso, questo io sarebbe dunque Ragione.

In realtà Evola non accetta l'identificazione tra Io e Ragione. Critica infatti l'idealismo trascendentale che, proprio con questa equazione, ha reintrodotto nell'idealismo la trascendenza e dunque una visione dualistica. Nell'idealismo il dualismo non ha spazio: se ciò che viene posto dall'io è assolutamente distinto dall'io stesso, automaticamente il mondo empirico diventa un'illusione. Dice infatti Evola, riprendendo un argomento del tantrismo contro il monismo indiano: se l'io assoluto è l'unica realtà, allora tutto ciò che è distinto dall'io non è realtà ma illusione, e l'illusorio non può affermare nulla che a sua volta non sia illusorio; se invece diciamo che il non io non è distinto dall'io, allora abbiamo un circolo vizioso: mondo empirico e Io fanno un tutt'uno, e noi, che siamo dentro il mondo empirico, rischiamo di non uscirne mai. Perché si genera questo impasse? Perché l'Io è stato inteso come un concetto, come Ragione. Di conseguenza si è giunti a un'identificazione razionale tra io empirico e io assoluto che risulta una truffa, perché non riusciamo ad avere l'esperienza di questa identità. Allora l'io vero non può essere un concettuale soggetto trascendentale, caratteristico dell'idealismo trascendentale che, in qualche modo, recupera il concetto di trascendenza, né può essere un io empirico che, preso nelle sue condizioni attuali, viene considerato identico all'io assoluto, senza che cambi minimamente la sua precarietà esistenziale, la sua limitatezza. Occorre pensare invece a un Io che fuoriesca dalla sfera astratta del puro pensiero:

«La sapienza popolare, che oppone lo spirito al mondo, che riconosce la finitezza dell'individuo e pure all'interno di esso, in esso come libertà, vede rilucere un principio eternamente irriducibile a qualsiasi natura, è conforme a ciò che dalla *Teoria dell'individuo assoluto* è posto come elemento originario del mondo del valore. Questo irrazionale deve essere»²⁸.

Insomma, l'io, ovvero l'Individuo Assoluto, in termini evoliani, è indifferente al porsi o al

²⁸ *ibid.*, 75.

non porsi, vale a dire che non consiste in un processo intrinsecamente determinato; se si pone, può farlo come affermazione o come negazione, come io e come non io; in entrambi i casi è immanente e presente come elemento irriducibile e libero, perché così ha voluto, e questo appare inevitabilmente alla coscienza empirica come una contraddizione, come un irrazionale che deve essere, perché la coscienza empirica si muove all'interno del porsi dell'io e alle prese con il valore, cioè con il modo in cui arbitrariamente l'io ha deciso di porsi.

Ciò significa, per Evola, che nel porsi dell'io sono rintracciabili due vie, due opzioni entrambe possibili: la «via dell'altro» e la «via dell'Individuo Assoluto». La «via dell'altro» è la possibilità di porre l'altro da sé, un non-io che consiste ontologicamente in brama, desiderio di possedere l'io: è ciò che produce il divenire del mondo, come un movimento in cui il non-io cerca di colmare la sua privazione, perché l'io ha posto l'essere nell'altro da sé, restandogli sì immanente, ma senza mai possedersi del tutto, come in una sorta di estraniamento. Nella «via dell'Individuo Assoluto», invece l'io consiste in se stesso, e ogni distinzione dall'io è apparente.

Entrambe le opzioni sono compostibili per l'io, perciò abbiamo che, se l'io si pone, allora «x» è posto (dove «x» è una cosa qualunque); in quanto posizione dell'io, che è l'individuo assoluto, «x» ha come realtà la sua non-realtà²⁹, perché solo l'io è reale; in quanto posizione secondo la via dell'altro, «x» non è mera illusione, ma è un'esteriorità all'io che «brama» il possesso di quell'io che, appunto, essa non è. Dal punto di vista empirico questo sembra contraddittorio, ma dal punto di vista dell'io assoluto non lo è: l'io assoluto non si pone in un punto privilegiato della manifestazione ma è la sola realtà in cui si colloca ogni singolo momento del suo porsi in un modo o nell'altro. L'io possiede tutto, senza essere da nulla posseduto, e ciascun momento della manifestazione, del porsi, è «l'espressione di una potenza, che ha in sé medesima, in rapporto di dominio, la funzione del limite»³⁰.

Come dicevo prima, la costruzione teorica di Evola è geniale, ma in questa singolare forma di idealismo che vuol convivere con la contraddizione esistono parecchi problemi. Perché l'io, se si pone, può farlo solo attraverso due «vie»? Perché non potrebbe, ad esempio, porre l'altro in quanto tale? Si dirà che questa è la soluzione cristiana della creazione *ex nihilo*, ma qui non voglio contrapporre ad Evola un pensiero che gli è estraneo, faccio solo un esempio per restare all'interno del suo pensiero, ragionando con i suoi presupposti: se l'io è libero, con quale argomentazione escludiamo che egli possa porre l'altro come estraneo a sé? Perché questo è inconcepibile per noi? Certo che è inconcepibile: si è vista l'argomentazione: se l'io è l'unica realtà, ciò che non è io non è reale. Questo vuol dire che la razionalità di questa argomentazione viene proiettata sull'io stesso che risulta fatalmente un ente razionale, cosa che Evola vuole escludere. Se la escludiamo, allora non possiamo escludere da questa nozione di io la possibilità di una creazione *ex nihilo* o anche di chissà quali altre forme di posizione possibili per un io che trascende la ragione. Dunque l'individuazione di due strade, e solo due, è una nostra ricostruzione speculativa a posteriori, che si muove entro l'ambito della ragione umana. Non illuda il fatto che si evidenzia una contraddizione e che la si accetta: questo non significa affatto superare il limite costitutivo della razionalità, bensì accettarlo, perché è il ragionamento stesso che evidenzia un risultato contraddittorio, accettato come tale, in quanto il ragionamento stesso esclude altre vie teoretiche non razionali. Nel dichiarare compostibili le due vie (affermando al tempo stesso che non ve ne sono altre), Evola in qualche modo evita il principio di non contraddizione, per poi ricadervi dentro, e il suo errore teoretico è proprio questo: il principio di contraddizione nell'io vale o non vale? Se non vale, allora le vie sono compostibili, ma

²⁹ *ibid.*, 97.

³⁰ *ibid.*, 113.

possono essere più di due, e tutta la teoria evoliana perde il carattere di necessità diventando un'ipotesi. Se vale, non possono essere compostibili, e si ricade nel concetto razionale dell'io trascendentale. Non si può superare l'ambito del razionale e poi giustificare razionalmente ciò che si colloca oltre tale ambito.

In ogni caso, nei confronti dell'idealismo dominante in Italia in quegli anni Evola sviluppa una posizione eterodossa che, pur restando emarginata, è di grande interesse storico: non si tratta solo di muovere una critica alla dialettica fumosa degli idealisti, ma anche di far valere alcune istanze feconde, come la necessità di concepire l'io anche in termini di realtà e potere, o l'interesse a salvare in qualche maniera la corposità delle cose, a non dissolverle nel vago concetto del non-io. Il limite sta nel fatto che Evola tenta di farlo restando all'interno dell'idealismo stesso, sviluppando una posizione che è certamente originale, ma anche precaria, proprio negli anni in cui la filosofia europea attaccava a fondo il presupposto stesso del mondo come rappresentazione e, attraverso la fenomenologia, si avviava verso un'altro modo di pensare.

4. Il concetto di potenza

L'io è dunque libero e potente. Per Evola due sono i possibili rapporti tra io e non io: un rapporto di spontaneità, e un rapporto di volontà. Nel quadro della spontaneità, ciò che è possibile si identifica con ciò che effettivamente accade: la manifestazione è infatti un processo spontaneo, in cui si verifica solo ciò che può accadere, secondo una intrinseca necessità. Invece, nel quadro della volontà è solo grazie a una decisione libera che una cosa possibile diventa reale: avrebbe potuto non diventarlo, e dunque questo tipo di rapporto implica un momento di autarchia e di dominio, un potere in cui risiede la ragion d'essere di un certo atto. Nella spontaneità non esiste una vera e propria libertà, ma solo lo sviluppo naturale di qualcosa che non può non aver luogo. Nella volontà, invece, l'io può ciò che vuole, in modo incondizionato³¹.

Questa potenza non esiste nel mondo della realtà determinata o empirica: concettualmente io posso dire che il mondo è una mia rappresentazione, ma come posso affermare che è frutto della mia volontà, della mia potenza e della mia libertà? Come si può prendere atto di questo e continuare ad affermare l'identità di io e non io, di io empirico e io assoluto? Tenendo presente questo problema, Evola scrive: «Una cosa reale è semplicemente una cosa su cui io, come volontà, non posso»³². Tuttavia, nonostante questo mio non-potere, tale cosa non cessa di essere una mia rappresentazione.

Volendo ancora restare ancorato ai presupposti dell'idealismo, Evola afferma: «Dire che una cosa non è causata da me non è lo stesso che dire che essa è causata da un altro»³³. Se io non mi riconosco come causa incondizionata di una mia rappresentazione, ciò significa che una parte della mia attività cade sotto il segno della spontaneità e l'io soffre di una sorta di privazione: in questa privazione, in questo atto imperfetto consiste l'oggetto. Naturalmente, questa imperfezione è una conseguenza del modo in cui si è posto l'io: la necessaria conseguenza dell'assurgere dell'io «a Signore del Sì e del No, di là dal mondo della spontaneità»³⁴, una fase transitoria all'interno di un processo di arricchimento. Torna ancora una concezione evolutiva: l'io si innalza dalla spontaneità alla libertà, in un processo di

³¹ *ibid.*, 138-220.

³² *ibid.*, 252.

³³ *ibid.*, 256.

³⁴ *ibid.*, 271.

perfezionamento, che si compirà al termine della dialettica avviata dall'io col suo porsi. Certo è che si tratta di un'evoluzione *sui generis*: l'io è libero fin dall'origine, dato che può porsi o non porsi, e dunque l'innalzamento dalla spontaneità alla libertà non riguarda lui: non si può diventare liberi per via di un processo necessitato. Può solo riguardare l'io empirico, a partire dalla sua condizione attuale di privazione: questo però significa assumere una posizione ambigua riguardo all'identità tra io empirico e io assoluto, che da un lato viene riaffermata in via di principio, dall'altro viene incrinata da progressive differenziazioni.

5. L'antropologia idealista

Sul piano antropologico la nozione chiave continua a essere quella di uno sviluppo progressivo o evolutivo, attraverso cui l'io empirico colma la privazione che gli fa apparire il non-io come altro da sé. Bisogna però capire che cosa si deve intendere quando si parla di io empirico, cioè chi è veramente il soggetto che deve colmare la privazione. Per Evola non si tratta dell'io che comunemente intendiamo come il centro attuale della nostra persona, dominato da passioni e sentimenti, avvezzo a subire la vita, anziché dominarla. Accanto a questo io superficiale esiste un io profondo, lucido, autenticamente reale, che costituisce il nucleo fondante della persona. La coscienza che caratterizza la vita abituale è limitata sia nella sua capacità di rendersi conto sia nella sua capacità di agire; la persona vive così subendo le sue azioni e i suoi processi, senza attingere all'io profondo, alla coscienza profonda che invece domina l'azione senza esserne assorbita. Studiando le tradizioni orientali, o fenomeni come l'ipnotismo, Evola coglie un aspetto che nei decenni successivi si sarebbe imposto all'attenzione di molti studiosi, e che avrebbe dato luogo a molte correnti culturali, serie o meno serie: l'idea che esiste una zona profonda della personalità che resta ordinariamente inaccessibile. Il carattere condizionato del comportamento quotidiano cosiddetto normale viene da Evola utilizzato in chiave idealista, come spiegazione dell'incapacità dell'io empirico di riconoscersi come assoluto. Questo lo porta ad accentuare la distanza tra l'io profondo e l'io di superficie, fino a dire che la dimensione della profondità non appartiene al mondo fenomenico, bensì al piano da cui è retto il fenomeno, anche se resta fermo il principio idealista che questo piano rappresenta l'immanenza nel mondo empirico e nella persona umana dell'io assoluto. Può così dire che, qualora si raggiungesse un tale piano, «nulla di ciò che è esterno saprebbe resisterci»³⁵, non trattandosi appunto di una realtà separata.

Ora, se esiste questa condizione dell'io empirico, che si è in un certo senso estraniato da se stesso, dal livello più profondo della coscienza, risulta che l'idealismo non può limitarsi ad affermare teoricamente l'identità tra l'io empirico e l'io assoluto o profondo, perché questa affermazione non abolisce la distanza che di fatto intercorre tra le due dimensioni. Questa distanza va colmata, la privazione va superata, ma questo compito non può realizzarlo il ragionamento: semplicemente, bisogna partire dalla condizione umana di fatto e realizzare una serie di purificazioni, di depurazioni che ricongiungano la persona alla propria profondità. Si deve passare da un idealismo teorico e speculativo a un idealismo pratico o «magico», come lo chiama Evola, consistente in una tecnica di trasformazione. Gli elementi base di questa tecnica sono desunti dal pensiero orientale, e più in generale da varie tradizioni iniziatiche i cui esercizi avevano esattamente lo scopo di superare la condizione umana comune. Questo chiarisce molte ragioni dell'interesse di Evola per le varie forme dell'esoterismo che, decontestualizzate e inserite nel quadro della sua speculazione, possono

³⁵ Julius Evola, *E. Coué e l'agire senza agire*, in «Bilychnis», XIV, 1925, vol. 25, 28-37 (poi in *I saggi di Bilychnis*, Ar, Padova 1970, 9-33, da cui si cita, 31).

permettergli di costruire la sezione operativa che manca all'idealismo speculativo: un idealismo che, da questo punto di vista, non può che apparirgli come «mera» filosofia.

Questo passaggio alla prassi comporta una difficoltà teorica. In parole povere, oggi esistono tante persone e ciascuna di esse è un io empirico. So che l'esistenza dell'altro uomo è comunque una mia rappresentazione, ma lasciamo perdere questo dettaglio che al momento è ininfluenza. Voglio dire che l'esperienza comune dell'uomo è quella dell'esistenza di un mondo altro, fatto di alberi, case e altri uomini, ad esempio gli studenti a cui Hegel insegnava la filosofia idealista ottenendo in cambio uno stipendio mensile. Ora, l'io empirico è limitato e si concepisce nella molteplicità, invece l'io assoluto è uno solo e si concepisce come unità, unicità, esser solo e senza un secondo. Se la tecnica che Evola propone per superare i limiti contingenti dell'io empirico ha un risultato positivo, allora questo io empirico si identifica con il suo livello profondo, si riconosce come io assoluto, e si ritrova in quel punto in cui, come si diceva, niente potrebbe resistergli. Di fronte a ciò la domanda è banale e persino oltraggiosa: quanti io empirici possono raggiungere questo livello? La risposta è ovvia: tanti quanti sono gli io assoluti, cioè uno solo, perché solo l'io assoluto può riconoscersi in se stesso. Per quanto possa sembrarci assurdo, ora che la cultura europea è uscita dall'idealismo, la prospettiva di Evola si trova davanti lo spettro del solipsismo, con cui ogni forma di idealismo deve fare i conti. Con coerenza, Evola lo accetta, lo afferma e lo teorizza. Che l'io empirico colmi la sua privazione, significa soltanto che l'io assoluto riassume in sé, annullandolo, tutto ciò che gli è contingentemente esteriore.

Su questa posizione estrema il discorso teorico si conclude, null'altro può essere aggiunto, e ciò che resta è solo una prassi, un compito da realizzare. Con coerenza, Evola abbandona l'idealismo speculativo, rifiuta di occuparsi di cose che per lui, ormai, sono solo meramente filosofiche, e volta pagina. Nel 1927 fonda una rivista interessata all'azione, ai metodi di realizzazione e di trasformazione dell'io, che costituiscono un'arte o una scienze definite «magiche».

Gli sviluppi dell'idealismo assoluto

«Ur» è il nome della rivista fondata da Evola nel 1927 per indagare sui metodi di autorealizzazione attestati nelle varie tradizioni esoteriche orientali e occidentali. L'esperienza di questa rivista, e del gruppo che si raccoglie intorno a lei, è complessa e si presta a molte letture. Qui si tratta di seguire semplicemente il cammino teoretico di Evola che, nei tre anni di vita della pubblicazione, rivede molto a fondo le sue posizioni e avvia un'accurata critica dell'idealismo. Inizialmente, tuttavia, questo resta il quadro teorico di riferimento generale. La rivista si occupa di un apparato vasto di rituali esotici, di complessi simbolismi, spesso di origine semplicemente libresca, che viene posto in blocco sotto il segno della «tradizione», intendendo con questo termine soltanto la tradizione iniziatica, cioè metodi operativi di trasformazione della persona, attestati in culture diverse da quella occidentale moderna. È chiaro che queste metodologie hanno un riferimento metafisico, giacché viene detto che «ad una metafisica fa da controparte una tecnica»³⁶, però non si tratta della metafisica tradizionale, cioè di quella metafisica che era effettivamente la cornice culturale di queste tecniche (per esempio la metafisica buddhista come cornice dell'ascesi buddhista), bensì della metafisica idealista, soprattutto nella variante teorizzata dallo stesso Evola.

La cosa si presenta in netta evidenza in varie occasioni. Per esempio, nel primo fascicolo della rivista Evola cerca di delineare la natura della conoscenza iniziatica (il vizio della speculazione è duro da togliere), e scrive che, dal punto di vista iniziatico non è possibile conoscere una cosa qualunque «finché la coscienza non possa trasformarsi»³⁷. Vi è dunque un'identificazione di conoscenza ed esperienza, e la validità della conoscenza è data dal «grado di identificazione attiva, cioè dal grado secondo cui l'io è implicato ed unificato nella sua esperienza, e secondo cui l'oggetto di essa gli è trasparente nei termini di significato»³⁸. Si tratta della stessa terminologia della fase speculativa, e il concetto espresso da Evola, pur facendo riferimento a una nozione comune a molte tradizioni, compreso il misticismo e lo sciamanismo, non si capisce in pieno se non si tiene presente che il termine significato ha la stessa accezione definita nelle prime pagine della *Teoria dell'individuo assoluto*: nell'identificazione attiva, cioè in questa conoscenza che sembra sciamanica e in cui si ha l'identificazione tra chi conosce e la cosa conosciuta, si comprende il modo in cui un oggetto esiste di fatto per l'io: l'oggetto della conoscenza è trasparente nei termini di un modo di esistere per l'io. Nulla è più distante dal pensiero sciamanico e affini. Anche in questa fase «magica» (aggettivo che identifica l'idealismo passato alla realizzazione pratica) la conoscenza è una «azione che parte dall'io e si afferma nell'ordine delle cause reali»³⁹: ciò che alla coscienza empirica appare come altro e separato, si risolve invece in un rapporto di

³⁶ Julius Evola, *Introduzione alla magia quale scienza dell'io*, Mediterranee, Roma 1971 [1927-29], 3 voll., I, 9.

³⁷ Julius Evola, *Sul carattere della conoscenza iniziatica*, in *Introduzione alla magia*, cit., I, 33-41, 34 (pseudonimo Ea).

³⁸ *ibid.*, 36.

³⁹ *ibid.*, 40.

potenza, in cui un io sufficientemente profondo riduce a sé l'alterità.

Finché l'altro rimane appunto altro per l'io, non si ha conoscenza vera, perché il rapporto di alterità attesta una privazione, una limitazione che affetterebbe l'io stesso. In «Ur» il mondo viene concepito coerentemente come potenza o rapporti di potenze, ed è significativo che nel ripubblicare la rivista nei tre volumi di *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, Evola prenda le distanze da queste sue concezioni, come farà con ogni affermazione di sapore idealista contenuta nei suoi testi giovanili⁴⁰. Chi crede di trovare negli articoli di «Ur» la descrizione di certe culture tradizionali, sbaglia, e di grosso, perché vi trova solo materiale tratto da queste culture, a volte conosciuto attraverso fonti di terza mano, e interpretato secondo prospettive ad esse estranee: ciò che oggi considereremmo un inopportuno (ma molto idealista) eurocentrismo.

Comunque sia, a dispetto del fatto che non esistono tradizioni extra-occidentali che considerano l'iniziazione una scienza dell'io, la rivista non contiene solo ciarpame. Certi testi vengono comunque riscoperti e si debbono affrontare questioni essenziali come la libertà, il tempo, la preveggenza, insomma problemi che implicano una valutazione accurata del materiale eterogeneo che si andava raccogliendo. Vi è anche da considerare che in questo contesto si colloca la scoperta delle opere di Guénon, che aveva elaborato una nozione di tradizione più complessa di quella evoliana negli anni Venti.

Le prime tracce di una differenza rispetto alle idee del periodo idealista si vedono nel modo in cui viene affrontato il problema dell'oltretomba, e rivelano che il primo caposaldo dell'idealismo a cadere è la valutazione della persona umana. Nel periodo idealista si è in un'ottica solipsista e immortale di diritto risultava solo l'Individuo Assoluto, l'unico che fosse realmente esistente. Peraltro il suo problema non era certo sottrarsi alla morte, bensì ridurre tutta la realtà all'io. Nella fase iniziatica della rivista «Ur», invece, la prospettiva è diversa. Ciò che comunemente viene chiamato io, presuppone una realtà più profonda esistente in noi: non si tratta più dell'immanenza dell'individuo assoluto, ma della nozione del Sé, il principio della persona distinto dalla mutevolezza della coscienza comune, eppure ad essa intimamente legato. È una realtà profonda che la scienza iniziatica mira a ridestare, a possederla come centro effettivo della persona. Così, in relazione al tema dell'immortalità, questa non è più privilegio dell'unico individuo assoluto, ma è una condizione che spetta a chiunque la conquisti, reintegrando l'io comune con il Sé profondo. Detto in parole povere, è possibile che più individui siano immortali: c'è dunque un contrasto netto tra le posizioni espresse nei *Saggi sull'idealismo magico* [«La costruzione dell'immortalità»⁴¹] e quelle espresse nell'articolo di «Ur» intitolato *Il problema dell'immortalità*⁴².

Nel 1927 Evola attraversa una fase di passaggio in cui convivono vecchie e nuove idee, producendo spesso un'oscillazione. Per esempio un articolo di «Ur», *Sulla dottrina generale dei Mantra*, riprende concetti già espressi nel 1925, *La purità come valore metafisico*. In questo saggio del '25 Evola, parlando della «purificazione della parola», aveva citato la nozione tradizionale di *Çabdabrahman*, suprema potenza creatrice del Verbo, del Principio, nella quale la parola e il significato restano unite: la manifestazione è espressione del principio, intesa come autorivelazione. All'interno della manifestazione c'è dualità, ma nell'espressione in quanto atto del Principio vi è assoluta unità; c'è dualità (idealisticamente c'è io e non io) perché il Verbo creatore si sdoppia (si pone secondo le due vie: dell'altro e dell'individuo assoluto)⁴³: ciò che, per il Principio, «era un significato» (torna questa parola

⁴⁰ *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, cit., I, 171-174

⁴¹ *Saggi sull'idealismo magico*, cit., 75-87.

⁴² Julius Evola, *Il tema dell'immortalità*, in *Introduzione alla magia*, cit., I, 156-165.

⁴³ Julius Evola, *La purità come valore metafisico*, in «Bilychnis», XIV, 1925, vol. 25,

chiave) «si scioglie da lui e si fa oggettivo in una ex-sistenza».

Nel saggio sui mantra, pubblicato su «Ur», torna ancora il concetto di *Çabdabrahman*, ancora inteso come espressione primordiale, come manifestazione che è autorivelazione e contiene in sé lo sdoppiamento. Però nel saggio sulla «Purità» si formulava l'ideale di pervenire, attraverso la comprensione dei mantra, alla realizzazione di «uno stato di identità con i principi individuanti le cose»⁴⁴; invece nel saggio di «Ur» la questione si presenta in modo più complesso: il monismo sembra attenuarsi e si affaccia una via diversa sia dal dualismo sia dal monismo, attraverso la nozione indiana di non-dualità. La manifestazione che dà vita al mondo è assimilata a un suono, a una parola pronunciata dal Principio inteso come Verbo, in particolare alla sillaba sacra *om*: il suono di questa sillaba primordiale (il Brahman inteso come Verbo) è di un'assoluta semplicità e lo si ritrova nella profondità dell'uomo: «Lo stesso suono dei suoni, *om*, essendo dappertutto, si ritrova altresì nel corpo degli uomini quale ultima, occulta profondità della forza che li regge, li anima»⁴⁵. Orbene, chiarisce Evola, questo suono deve essere ridestato e diventare il centro effettivo della persona, senza che ciò comporti una perdita dell'identità personale⁴⁶.

È un'apertura importante al recupero della persona e della concretezza del mondo. Non è la stessa cosa definire l'altro come privazione e definire una realtà come simbolo di qualcosa che sta oltre l'apparenza. Prima c'era l'ideale di un dominio sulle cose attraverso lo sviluppo di una potenza; ora si parla di «impadronirsi del "senso" delle cose»⁴⁷: evidentemente una cosa diversa dal valore che esse hanno per l'io assoluto. La comprensione della cosa potrebbe annullare la distanza, non la distinzione, tra l'io e il non io. Sarebbe certo stato interessante che Evola sviluppasse queste sue idee in modo più articolato, ma per lui, in questa fase, vale il rifiuto della speculazione, e l'ostentazione di un disprezzo verso «domande che risentono dell'influenza della filosofia»⁴⁸.

Gli interventi teorici, comunque, non sono del tutto assenti nella rivista. In un caso molto interessante, Evola si occupa del rapporto tra immanenza e trascendenza, giungendo a una posizione di compromesso transitoria, ma tale da infrangere il rigido immanentismo idealista. Scrive, dunque, in un articolo intitolato appunto *Immanenza e trascendenza*, che questi due termini indicano un problema che non si pone dal punto di vista iniziatico:

«Sul piano cosmologico e teologico, ogni vero insegnamento iniziatico non può che tradursi in una dottrina della trascendenza [!], perché, nell'una o nell'altra forma, esso ammetterà sempre un principio che non è esaurito dalla creazione [!] o dalla "manifestazione", che sta al di là da ogni forma di esistenza non solo naturale ma anche celeste o divina. Ma sul piano pratico, con riferimento all'uomo e alle sue possibilità, la prospettiva, come si è detto, è doppia»⁴⁹.

Per l'uomo comune la spiritualità è trascendente, mentre l'iniziato

«ha preso residenza nell'elemento centrale, metafisico, e quindi se qualcosa gli dà

335-363 (poi in *Saggi di Bilychnis*, cit., 35-65, 50-51).

⁴⁴ *ibid.*, 54

⁴⁵ Julius Evola, *Sulla dottrina generale dei mantra*, in *Introduzione alla magia*, cit., I, 364-372, 368.

⁴⁶ *ibid.*, 370.

⁴⁷ *ibid.*, 372.

⁴⁸ Julius Evola, *Immanenza e trascendenza*, in *Introduzione alla magia*, cit., I, 402-403, 402.

⁴⁹ *ibidem*.

un'impressione di estraneità e distanza, ciò sarà proprio il mondo umano e sensibile»⁵⁰.

Nell'iniziato il principio trascendente è immanente al suo stesso essere. Orbene, questa concezione è sostenibile entro la nozione di non-dualità, nozione negativa, che si limita a rifiutare l'esistenza di una separazione netta tra il mondo e la trascendenza del Principio, ma in fondo non afferma neanche un'identità di tipo immanentista o panteista. Si tratta dunque di un'apertura di Evola a vedute diverse da quelle del periodo idealista, che però sono ancora inserite in un quadro che non è loro proprio. La nozione di non-dualità usata per chiarire la posizione singolare dell'iniziato rispetto al Principio della manifestazione, genera un problema che Evola non risolve: va bene che l'iniziato ha realizzato il Principio come centro del proprio essere, ma l'iniziato come tale fa o non fa parte della manifestazione? L'iniziato è il Principio, oppure è un elemento interno alla manifestazione che realizza una certa condizione in cui il Principio diventa il centro del suo essere? È ovvio che se appartiene alla manifestazione, il Principio gli resta trascendente; se non appartiene alla manifestazione, la sua realtà risulta teoreticamente buffa e inconsistente.

Un'importante novità si ha nel terzo volume della rivista, pubblicato nel 1929, in particolare in un articolo su *Aristocrazia ed ideale iniziatico*, in cui si afferma una nuova concezione della persona. La nozione di aristocrazia

«corrisponde al modo d'essere di una superiorità virile libera e personalizzata. Risponde all'esigenza [...] che ciò che vive all'interno come spiritualità si testimoni altresì in una forma, suggellandosi in un equilibrio di corpo, anima e volontà, in una tradizione di onore, di alta tenuta e di severità sia nel gesto che negli stessi dettagli del costume -in generale in uno stile del pensare, del sentire e del reagire»⁵¹.

Si tratta di una forma interiore che l'uomo conquista attraverso l'autocontrollo, il dominio degli impulsi ciechi ed istintivi, che caratterizza il concetto di persona. Il tipo aristocratico è un individuo che ha modellato il suo comportamento secondo un certo ideale etico, attuando il quale la sua personalità individuale viene nobilitata, non annullata: si tratta del gradino iniziale del lungo processo di trasformazione ascetica che conduce all'autodominio e che ha la figura dell'iniziato nel suo vertice. Questo articolo è importante perché in qualche modo viene colmato il vuoto che sembrava esistere tra l'iniziato e l'uomo comune: si crea una gradualità e, al tempo stesso, si aprono strumenti concettuali per la comprensione e la salvezza della realtà quotidiana, sacrificata un tempo sull'altare del monismo.

In un articolo intitolato *Che cosa è la realtà metafisica*, Evola fornisce vari significati di questa espressione: da un punto di vista oggettivo, realtà metafisica è ogni stato dell'essere non legato a condizioni spaziali e temporali; dal punto di vista soggettivo è l'esperienza che una coscienza può realizzare nel momento in cui cessa di essere condizionata da spazio e tempo; infine (e fondamentale), realtà metafisica è il trascendente, l'incondizionato, ciò che resta fuori dalla natura, intesa nel senso antico di *physis*, che include tutta la manifestazione, sia corporea sia psichica⁵².

Queste tre definizioni risolvono, credo, il problema dell'appartenenza o meno dell'iniziato alla manifestazione: un conto è il principio, trascendente in senso proprio e senza riserve, un

⁵⁰ *ibid.*, 403.

⁵¹ Julius Evola, *Aristocrazia e ideale iniziatico*, in *Introduzione alla magia*, cit., III, 40-48, 42.

⁵² Julius Evola, *Che cosa è la realtà metafisica*, in *Introduzione alla magia*, cit., III, 123-132, 126.

altro conto è l'esperienza iniziatica delle stesse condizioni atemporali e aspatiali del principio: cioè il fatto che una persona accede, partendo dalla sua empirica quotidianità, a una condizione non vincolata dalle leggi interne alla manifestazione: una realizzazione interiore del singolo conduce a un'esperienza in cui spazio e tempo cessano di far parte del suo conoscere; ovvero un singolo, che ha ancora un «suo» conoscere, che ha ancora una sua attività intellettuale e cosciente, che ha insomma una continuità con la sua personalità, vive fuori dal condizionamento spazio-temporale.

È del tutto evidente che in questa prospettiva l'idealismo appare lontano, e anche il principio di non-dualità viene chiarito meglio: ammesso un principio incondizionato trascendente tutta la manifestazione, si afferma che tale Incondizionato è presente anche nell'uomo, pur non identificandosi con l'uomo: la trascendenza non esclude l'immanenza, e l'immanenza non esaurisce il principio, che appunto continua ad essere al tempo stesso trascendente. Evola parlerà spesso, nella sua fase più matura, di trascendenza immanente: il mondo empirico e il Principio restano distinti e non identificabili, ma il primo esiste per la relativa immanenza in esso di un principio incondizionato. Dal punto di vista storico non è una grande novità, ma non potrebbe esserlo, visto che ora si tratta, per Evola, di accedere a dottrine tradizionali e non più a speculazioni idealiste interpretative di materiali tratti da altre culture.

Evola è comunque consapevole della trasformazione delle sue idee, e opera delle vere e proprie correzioni nei suoi testi. Per esempio c'è un articolo pubblicato su «Ur», *Sul sacro nella tradizione romana*, in cui viene attribuita al mondo romano una concezione impersonale e immanentista del divino⁵³. Lo stesso articolo viene ripubblicato nel 1934, nella sua pagina «Diorama filosofico», sul quotidiano «Regime fascista»: Evola elimina accuratamente ogni riferimento a concezioni immanentiste⁵⁴.

L'esistenza di un processo rapido di maturazione e revisione di idee tra il 1927 e il 1929 è confermata a posteriori dallo stesso Evola nel *Cammino del Cinabro*, commentando le nuove prospettive che la fase idealista apriva riguardo al problema della morte e della sopravvivenza:

«Ci si potrebbe chiedere dove andasse a finire l'Individuo Assoluto, dato che ora si parlava di un io mortale condizionato al corpo. La contraddizione è solo apparente [...]. La veduta iniziatica si accordava benissimo con la teoria delle due opposte vie indicata nella mia Teoria [...]. Il progresso rispetto all'esposizione astratta, filosofica, riguardava il riferimento a tradizioni concrete e a compiti operativi»⁵⁵.

Ho già detto che non concordo con questa ricostruzione che vede nell'idealismo una controparte teorica della prassi iniziatica, e mi servo della citazione precedente appunto come conferma di un legame, certo, tra le due fasi, ma anche come un progresso dell'una sull'altra, che conduce a problemi di compatibilità tra i vari momenti della speculazione evoliana. In effetti mi pare che l'Individuo Assoluto vada appunto finire nel dimenticatoio proprio con il crollo del solipsismo. È comunque interessante continuare a leggere il brano del *Cinabro*, perché Evola afferma subito dopo che i suoi interessi si estendono, verso la fine dell'esperienza di «Ur» a «nuove linee di pensiero», tra cui quella di Guénon, la cui

⁵³ Julius Evola, *Sul sacro nella tradizione romana*, in *Introduzione alla magia*, cit., III, 217-227, 223-227.

⁵⁴ Julius Evola, *La visione romana del sacro*, in *Diorama filosofico*, ed. di Marco Tarchi, Europa, Roma 1974, 67-83.

⁵⁵ *Il Cammino del Cinabro*, cit., 94

lettura «mi aiutò a centrare su un piano più adeguato l'intero mondo delle mie idee»⁵⁶. Scrive che di fronte al mondo della tradizione (quale Guénon lo definisce) «il mondo moderno appariva come una civiltà anomala e regressiva»⁵⁷; quello stesso mondo moderno che, in pieno idealismo (appena due o tre anni prima) gli appariva come il fiore di una bimillennaria civiltà. La tradizione, quale la definisce Guénon, «fu appunto il tema basilare che andò a completare il sistema delle mie idee»⁵⁸. Per dichiarazione dello stesso Evola, dunque, non c'è niente di collegabile alla tradizione (quale la definisce Guénon) negli scritti di Evola durante la fase idealista e durante quella iniziatica precedente l'incontro con Guénon. Tutto ciò che di tradizionale Evola si sforza di trovare nella sua attività precedente è reinterpretazione a partire dal livello teoretico conquistato dopo la formulazione, sulla base di Guénon, della nozione di tradizione. Ciò non significa che Evola sia in qualche modo un discepolo del pensatore francese, ma semplicemente quello che ho scritto: non c'è niente di tradizionale in Evola, prima che egli scopra la nozione di tradizione, e questa scoperta avviene verso il 1928/29. Ogni interpretazione contraria della fase idealista, ivi compresa la ricostruzione un po' accomodante del *Cinabro*, è smentita dallo stesso Evola.

D'altronde lo stesso Evola, parlando dell'impatto della nozione guénoniana di traduzione sul suo pensiero, non cerca di sminuirla, ma scrive espressioni forti. Dice ad esempio che la concezione di Guénon, avendo un forte senso della trascendenza, fece produrre «una specie di "mutazione" (quasi nel senso della genetica) nella *Teoria dell'individuo assoluto*»⁵⁹: questo conferma che il retroterra culturale della prospettiva iniziatica della rivista «Ur» (ripeto: prima dell'incontro con l'opera di Guénon, quindi almeno in due anni sui tre in cui la rivista è stata pubblicata), era appunto l'idealismo. Vale a dire che non c'è quasi niente in comune tra la magia, quale la si trova in «Ur», e la magia di cui parla Evola nella sua fase tradizionale, in riferimento all'esoterismo di culture tradizionali orientali e occidentali. Evola riconosce che il suo idealismo era caratterizzato da un «individualismo esasperato»⁶⁰, in cui al di sopra dell'uomo esisteva una sfera super-umana, ma non una trascendenza. La trasformazione che indica con l'immagine della «mutazione genetica» ha tratti di un vero e proprio capovolgimento.

Tornerò su questo punto in sede di valutazione conclusiva. Ora mi interessa citare un esempio in cui questo capovolgimento è così evidente da essere clamoroso. Per quanto possa sembrare strano al lettore di Evola che si è fatto un'idea di questo autore partendo da opere molto mature, come *Rivolta contro il mondo moderno*, il giovane Evola, fin verso il 1928 (cioè fino ai trent'anni di età), è sostanzialmente su posizioni progressiste ed evolucioniste. Certamente non è il progressismo ideologico di Comte, ma è una concezione evolutiva, tipicamente idealista, della realtà, dominata da una dialettica per cui ogni fase storica è più completa delle precedenti. Il contatto con Guénon, e con la sua idea di tradizione (peraltro singolare e molto individuale) lo conduce a un capovolgimento radicale: nel 1929 Evola palesa per la prima volta una posizione nettamente antimoderna e antiprogredista. La prima traccia si trova in un articolo intitolato *Americanismo e bolscevismo*, singolarmente contraddittorio con un altro articolo, pubblicato nello stesso anno, ma plausibilmente scritto un paio di anni prima: *La palingenesi nell'ermetismo medievale* (legato ai temi abitualmente affrontati da «Ur»).

Vediamo prima questo scritto sulla palingenesi. Il riferimento è all'alchimia, che Evola collega a una concezione della natura non moderna. In questo saggio si afferma che

⁵⁶ *ibid.*, 98.

⁵⁷ *ibid.*, 99.

⁵⁸ *ibidem*.

⁵⁹ *ibidem*.

⁶⁰ *ibid.*, 100.

l'ermetismo medievale «ha una premessa inequivocabilmente immanentista»⁶¹. La presenza dell'immanentismo è rivelatrice, visto che il tema chiave di questi anni è proprio la ristrutturazione del sistema evoliano alla luce della trascendenza. È chiaro che non si tratta di uno scritto dominato dalla prospettiva dell'idealismo, perché Evola vi sostiene che la trascendenza esiste, ma «compresa nell'immanenza»⁶²; però l'idealismo non è ancora lontano, perché permane una concezione evolutiva di marca francamente idealista: «Nell'ordine della natura ogni sviluppo è concepito in funzione di potenze che dalla imperfezione e dalla virtualità informe, passando all'attualità, nel loro compimento si trovano ad essere qualcosa di più e di migliore di quanto le precedette»⁶³.

Nel testo su *Americanismo e bolscevismo* questa concezione evolutiva si incrina. Il testo ha un interesse dominante di carattere politico: non si occupa di culture tradizionali, iniziazione o altro, ma del conflitto epocale tra il modello ideologico capitalista, americano, e quello sovietico comunista. Politicamente Evola non sarà mai un pensatore originale, men che meno lo è in questo caso, e basta mettere a confronto la sua analisi dell'americanismo con quella di Gramsci per capire che il nostro pensatore non aveva concetti plausibili da spendere in politica. Per lui, Russia e America sono due branche di una stessa tenaglia che sta stritolando l'Europa, e solo apparenti sono le differenze tra comunismo e capitalismo. Il marxismo gli appare come la conclusione di un processo avviato dalla rivoluzione borghese, e di cui l'America rappresenta il massimo compimento.

Mi interessa poco il valore politico di questo scritto, ma è interessante la luce che può portare riguardo al problema dell'abbandono dell'idealismo. Che il marxismo sia visto come uno sviluppo ulteriore del pensiero borghese, e sia al tempo stesso rifiutato, è già un indizio di abbandono dell'evoluzionismo idealista. Più ancora lo è il fatto che la polemica contro il marxismo (teorico e sovietico) avviene in nome della difesa della persona che, per Evola, verrebbe annullata dalla spersonalizzazione intrinseca al comunismo⁶⁴. Qui si pone l'atteggiamento antiprogressista, di cui parlavo:

«L'idea che il progresso possa consistere in una cultura in senso classico, cioè nel compito di dignificazione, di superamento interno, di sviluppo dei singoli esseri, viene derisa e respinta come il più pericoloso dei veleni dell'era borghese»⁶⁵.

Dunque si ammette ancora un progresso, ma non più nei termini di una dialettica che riguarda l'intera realtà, bensì nel senso di una promozione e di una crescita dei singoli esseri, cioè degli individui concreti, degli io empirici, per dirla in termini idealisti. Contemporaneamente c'è una netta presa di posizione contro ogni concezione progressiva del reale, di matrice idealista. Più specificamente si attacca la matrice hegeliana del marxismo, secondo cui

«l'idea si trasforma in "materia" ed il gioco dialettico delle opposizioni serve come principio per una spiegazione puramente meccanica di ciò rispetto a cui ogni "idealismo" è considerato come una mera "superstruttura"»⁶⁶.

⁶¹ Julius Evola, *La palingenesi nell'ermetismo medievale*, in «Bilychnis», XIX, 1930, vol. 34, 173-190 (ora in *Saggi...*, cit., 67-112, 77).

⁶² *ibid.*, 78.

⁶³ *ibid.*, 82.

⁶⁴ Julius Evola, *Americanismo e bolscevismo*, in «Nuova Antologia», LXIV, 1929, fasc. 1371, ora in *I saggi della Nuova Antologia*, Ar, Padova 1970, 43-86, da cui si cita, 46.

⁶⁵ *ibid.*, 48.

⁶⁶ *ibid.*, 52-53.

Evola sembra capire che l'idealismo è una mera speculazione filosofica che, a un certo punto, Marx ha trasformato come meglio riteneva opportuno. La dialettica idealista si è rivelata una scatola vuota, una mera costruzione concettuale, che ha fatto il suo tempo: estranea a ogni valore religioso, non in grado di cogliere la trascendenza, è stata l'asse portante di una interpretazione della modernità che, all'atto pratico, ha distrutto la persona e i suoi collegamenti con la sfera trascendente sia in occidente sia nel mondo comunista, concependo un'idea di progresso teorico che non ha portato a una vera promozione umana. Evola sembra chiamarsene fuori perché la nozione di tradizione sembra in grado di fornirgli un'alternativa. Vedendo le cose dal suo punto di vista di idealista in crisi (o, ormai, di ex idealista) il problema sembra chiaro: quella tecnica iniziatica di perfezionamento dell'uomo, che serviva per colmare una privazione e per dare corpo al principio idealista dell'identità tra io assoluto ed io empirico, ora è vista come un'operazione che serve a riconnettere l'uomo alla trascendenza e al sacro (*religio* significa appunto riconnessione), trascendenza e sacro che l'intero mondo moderno ha negato, affermando con l'idealismo una visione desacralizzata e razionale, meccanicista, dialettica della realtà. Quell'idealismo, sembra dire, è il supporto teorico tanto del capitalismo quanto del marxismo, visto che il primo si basa su una concezione estranea alla vera metafisica, e il secondo si costruisce sul supporto di una dialettica che sostituisce il concetto di idea con il concetto di materia. Di conseguenza questi due aspetti di una sola medaglia, la medaglia moderna, sono da condannare in blocco.

Così abbiamo un risultato che credo incontestabile: dell'Individuo Assoluto non resta più il solipsismo; l'identità tra io assoluto e io empirico è stata sostituita dal concetto di trascendenza immanente, che salva l'individualità della sfera empirica, alimentandola con la relativa immanenza in essa del divino; l'idea che la modernità idealista fosse il fiore di una bimillennaria civiltà è crollata: anzi, l'esito della civiltà occidentale è una spersonalizzazione che all'Evola del 1929 non appare più accettabile: di conseguenza che cosa rimane in piedi della costruzione idealista, se non appunto la prassi, che postulava il perfezionamento dell'individuo? Ma questa prassi è ora inquadrata in una nuova teoria, che Evola non ha espresso, e che costituisce il suo impegno prioritario negli anni Trenta. Più ancora: non è la stessa prassi, perché una più completa preparazione culturale e una migliore teorizzazione, permetteranno ad Evola di staccarsi dal ciarpame occultista, dalle fonti mediate da traduzioni inaffidabili, dalle deformazioni idealiste del mondo tradizionale e, *dulcis in fundo*, dalla demenziale retorica massonica.

Il cosiddetto gruppo di Ur si sfalda a seguito di una rottura interna su cui Evola non è stato mai molto esplicito. Francamente non so quali siano le ragioni contingenti della rottura, né mi interessa storiograficamente; certo è che, confrontando il cammino di Evola e la sua situazione nel '29 con posizioni di tipo occultista o massonico, l'elemento che stupisce non è che il gruppo di Ur si sia rotto, ma che abbia potuto resistere per ben tre anni.

Metafisica e tradizione

1. La Torre

Nel 1930 Evola fonda un periodico, «La Torre», che avrà vita breve: verrà di fatto soffocato dal regime dopo dieci numeri, convincendo bonariamente i tipografi romani a non stamparla.

Mi si consenta una battuta personale in un testo che sto cercando di tenere nella più stretta prospettiva scientifica. Da quando ho letto per la prima volta uno scritto su Evola, nel 1966, sento dire che il nostro autore fu un fascista. D'altronde i neofascisti lo considerano generalmente dei «loro», anche se non ho mai avuto la fortuna di incontrare un neofascista che abbia letto le opere di Evola (a parte i titoli dei libri). Domando: in quale pagina di quale scritto Evola si è definito fascista ovvero, parlando del fascismo, ne ha parlato bene e senza critiche. Fine della parentesi personale.

«La Torre» si propone due scopi: la difesa della tradizione e la critica della cultura moderna. Il manifesto di apertura della rivista non potrebbe essere più esplicito:

«Questa rivista riunisce pochi, per i quali la negazione recisa della "civilizzazione" attuale è il principio e il presupposto imprescindibile per ogni attività veramente creativa. Senza attenuazioni e senza compromessi, noi ci contrapponiamo all'abbassamento di livello spirituale che su tutti i piani gli uomini d'oggi hanno costruito a sistema. Noi reagiamo contro la perdita di ogni significato superiore dell'esistenza; contro la materializzazione, la socializzazione, la standardizzazione che tutto subisce, contro le strane contaminazioni e le nuovissime idolatrie con cui giorno per giorno s'intossica ogni fonte, si pietrifica ogni vita, si chiude ogni via»⁶⁷.

Francamente non so se questa critica così dura può essere intesa come un discorso generale, un po' manierato, che in nessun modo riguarda il mondo quotidiano in cui Evola vive, e che è appunto il mondo fascista del 1930 che, a mio parere del tutto personale, massificava e standardizzava come mai nessun altro aveva fatto in Italia. A parte questo, l'obiettivo dichiarato della guerra di Evola è la modernità, intesa come una forma di spersonalizzazione e perdita dei significati superiori dell'esistenza. Superiori a che cosa? Socializzazione, standardizzazione, dice Evola, ma che significa? Una società tradizionale non ha forse un aspetto di socializzazione? Il comportamento dell'aristocratico, da lui stesso teorizzato, non è forse standard, rispetto a un modello? Io credo che i valori superiori siano quelli religiosi, a condizione che non si pensi a una particolare religione istituzionale (il cattolicesimo, il buddhismo...), ma al fatto che la vita individuale deve avere un aggancio con la trascendenza, perché solo da questo aggancio trae un senso. Evola è contro una vita umana che non sia aperta a una sfera che trascende l'umano. Da questo punto di vista, il suo atteggiamento culturale non sarebbe prioritariamente politico.

Questo carattere irreligioso è, per Evola, caratteristico dell'intera modernità. La cosa è difficile da mandar giù. Non è che io voglia mettere a confronto le mie idee con quelle di Evola, cosa petulante e priva di interesse, ma cerco di capire Evola, e mi domando perché dare una connotazione antireligiosa a tutto il mondo moderno, che pure annovera figure

⁶⁷ Julius Evola, *La Torre*, ed. di Marco Tarchi, Il Falco, Milano 1977, 21.

certamente religiose, come Erasmo, ad esempio. Credo che la risposta sia nel fatto che Evola non si riferisce alla religione individuale di alcune persone, o magari di tante persone, ma a un assetto istituzionale del mondo sociale. Nel nostro tempo possono esistere milioni di Erasmo, ma le istituzioni sociali sono laiche. La loro religiosità è dunque un fatto personale, ammirevole, ma che non trascende la sfera dell'individualità. Evola contrappone a questo assetto moderno una società tradizionale, cioè un mondo sociale in cui le istituzioni erano religiose, al di là di quello che potevano pensare o non pensare i singoli. L'organizzazione del mondo, i modelli di vita, il diritto, le consuetudini, si modellavano su valori tradizionali, e di conseguenza avevano un carattere di religiosità. Questo mondo si fondava su un senso della vita superiore a quello moderno. Ma si badi bene: parliamo di un senso generale, di una credenza collettiva, di un assetto sociale. Oggettivamente bisogna allora convenire che, dalla fine del medioevo, le società occidentali seguono un cammino diverso. Per intenderci, chiamiamolo un cammino laico: è evidente che questo cammino resta laico anche se all'interno vi sono singole personalità religiose; di conseguenza Evola lo boccia nella sua globalità.

L'accettazione della prospettiva tradizionale elaborata da Guénon porta con sé il rifiuto di ogni forma di evolucionismo e l'affermazione di una concezione opposta: la storia non sarebbe progresso, ma un processo di decadenza in cui si accentuano sempre più gli effetti di una caduta iniziale, primordiale. Questa caduta, paragonabile alla perdita del paradiso terrestre, altera la realtà stessa dell'uomo che perde alcune sue qualità (un po' come, nella terminologia cattolica, la caduta di Adamo comporta la perdita dei doni preternaturali). Evola tende ad accentuare gli effetti di questa perdita dello stato edenico iniziale e ritiene che esistano principi e formulazioni dottrinarie delle origini che non sono più evidenti per l'uomo dei tempi ultimi.

La condizione decaduta dell'uomo pone un problema preliminare a chiunque voglia occuparsi di metafisica da un punto di vista tradizionale, perché in qualche modo occorre che l'uomo d'oggi riesca a capire certe dottrine che descrivevano esperienze oggi non più vivibili o non più comprensibili proprio a causa della decadenza subita. La metafisica tradizionale, infatti, non viene considerata da Evola come un pensiero sistematico e razionale, la cui esposizione prescinde dalle esperienze individuali, ma come l'espressione verbale o simbolica di esperienze, di un sapere di natura non soltanto intellettuale. Se l'umanità attuale è, per così dire, mutilata nella sua capacità di avere esperienze e di comprendere le più profonde dottrine sapienziali, come si potrà insegnarle che cosa è la tradizione?

Evola è perfettamente consapevole di questo problema: ad esempio ricorda spesso che per l'uomo antico l'identità tra *atma* e *brahman* era un fatto evidente che non poneva alcuna difficoltà di comprensione, mentre per noi è pressoché impossibile da spiegare. D'altro canto non vuole ridurre la metafisica tradizionale a uno schema concettuale, rendendosi ormai conto che la via della razionalizzazione porta piuttosto a un'alterazione della cultura tradizionale. La soluzione starà nell'andare in cerca di un'esperienza relativamente familiare all'uomo odierno, dalla quale risulti per via indiretta il limite che caratterizza la condizione attuale, l'incapacità umana di dominare gli eventi e la natura. Si tratta di porre l'uomo di fronte a qualcosa che, sperimentabile e innegabile, non può essere ricondotto nei limiti delle realtà scientificamente misurabili e controllabili, cioè dentro limiti strettamente intramondani. In ultima analisi si tratta di far sperimentare all'uomo odierno una forza che, pur essendo nel mondo fisico, si manifesti come l'aspetto di una realtà metafisica da definire. Questa esperienza può essere il punto di partenza per parlare di metafisica tradizionale anche all'uomo odierno, non più avvezzo a un tipo di vita alimentato dal sacro, dal rito e dalla simbologia, e quindi non più abituato a vivere all'interno di una tradizione. Evola individua questa forza nella sessualità, e ne fa l'oggetto di studio di uno dei suoi libri più belli: *Metafisica del sesso*, testo che tratta appunto di metafisica e non di sessualità.

2. La metafisica del sesso

La prima cosa che Evola si impegna a dimostrare è che il sesso è irriducibile a ogni spiegazione scientifica, psicanalitica, determinista, ecc. L'eros è un «fatto elementale» di cui bisogna cercare il significato. È certo che, in diversa misura, molte funzioni biologiche e naturali utilizzano la sessualità: per esempio si potrebbe dire che se ne serve l'evoluzione o l'istinto di sopravvivenza della specie, ma tutto ciò non ha attinenza con ciò che il sesso è di per sé: è del tutto evidente che nel momento della massima tensione erotica non è certo alla sopravvivenza della specie che stanno pensando due amanti. Evola sostiene che l'eros ha un carattere radicale, nel senso che emerge dalla radice più profonda della persona, ed è da questo punto di vista che vuole analizzarlo, facendo emergere «ciò che da un punto di vista assoluto significano sia i sessi, sia le relazioni fondate sui sessi»⁶⁸.

Ora, il sesso è anzitutto un'esperienza: se confrontiamo il modo in cui l'uomo odierno la vive, con il modo in cui (secondo le fonti storiche) veniva vissuta in epoche premoderne o non moderne, appare subito evidente che in queste ultime la sfera sessuale includeva un campo di esperienza oggi perduto. C'era, cioè, una sacralizzazione del sesso e la possibilità di usare questa esperienza per trascendere i limiti della condizione umana.

È importante il fatto che l'eros costituisce un'esperienza forte dell'uomo: persino oggi, nonostante sia stato completamente desacralizzato, l'eros sembra sfuggire al controllo; al di là di tutti i cambiamenti storici, nell'esperienza sessuale, e in particolare nel suo culmine nell'orgasmo, si verifica ancora un contatto con una forza che trascende, con qualcosa che non si esaurisce nella sfera intramondana. Pertanto anche nell'esperienza attuale è possibile rintracciare un'eco di ciò che il sesso era in ambito tradizionale, è possibile cioè mettere davanti all'uomo odierno un campo di esperienza che, per quanto malridotta, è comune alle esperienze vissute in età tradizionale: se vi sono differenze, esse riguardano l'intensità con cui l'uomo è capace di vivere la sessualità, e non certo la natura stessa della forza con cui si entra in contatto. L'eros è sempre identico a se stesso; perciò, se l'eros è una forza sacra, allora l'esperienza sessuale è di fatto un'esperienza del sacro, oggi come quattromila anni fa. Siamo dunque in possesso di un ponte che permette di far inoltrare lungo gli inconsueti sentieri della metafisica tradizionale anche lo sprovvisto uomo attuale: nella sua sessualità questi si trova in una condizione in cui la distanza che lo separa dal mondo della tradizione si attenua ed anzi, virtualmente, potrebbe anche abolirsi.

Questa valutazione del sesso non deve far pensare che Evola in un certo qual modo lo spiritualizzi: assolutamente si sta parlando di ciò che, a rigor di termini, è sesso, «l'unione effettiva di due esseri di sesso opposto, quale solitamente si attua nell'amplesso corporeo»⁶⁹. Questa esperienza nasce dall'attrazione erotica di una persona verso un'altra: orbene, questa attrazione è il fatto primario dell'esperienza sessuale, «con tutto il mistero e la metafisica che essa implica»⁷⁰. L'impulso erotico, l'eccitazione, viene attivato direttamente dalla presenza dell'altra persona, che lo si voglia o no: l'eros, cioè, «deve essere considerato come lo stato determinato direttamente dalla polarità dei sessi, alla stessa guisa che la presenza di un polo positivo e di un polo negativo determina il fenomeno magnetico e tutto quanto ha relazione con un campo magnetico»⁷¹.

Dal punto di vista evoliano, che si presenta come interpretativo di varie fonti tradizionali,

⁶⁸ Julius Evola, *Metafisica del sesso*, Mediterranee, Roma 1969 [1958], 5.

⁶⁹ *ibid.*, 19.

⁷⁰ *ibid.*, 25.

⁷¹ *ibid.*, 37.

questa polarità non è data dall'incontro tra due individui empirici, bensì dall'incontro tra due principi basilari della realtà, che in qualche modo sono contenuti o veicolati dagli individui empirici. Insomma la polarità non è data dal fatto che Mariolina incontra Giacometto, ma dal fatto che si incontrano l'Uomo e la Donna. Uomo e Donna, scritti con la maiuscola, non indicano le persone concrete, ma due aspetti metafisici, due forze della realtà, simbolicamente indicate con l'immagine del maschile e del femminile. Naturalmente, con un procedimento abbastanza consueto nel mondo della cultura tradizionale, dopo aver distinto bene la Donna dall'individuo empirico chiamato, poniamo, Mariolina, bisogna percorrere la direzione contraria e dire che Mariolina ha nella Donna la sua natura più profonda, ovvero è donna (con lettera minuscola) per virtù di quella forza metafisica che è il principio femminile (simbolicamente) del divino.

Uomo e Donna sono una Diade metafisica la cui polarità produce l'attrazione. Dunque l'esperienza sessuale quotidiana è, nella sua dimensione più profonda, esperienza di questa attrazione, di questo incontro tra il principio maschile e quello femminile della realtà. Nel sesso la persona vive una condizione capace di portare l'io fuori dalla sua vita, di indurre in lei «una forza più forte, che va a spostare il centro di se stessi di là da sé - accada pur questo, se necessario, in modo problematico, catastrofico o distruttivo»⁷².

Cerchiamo di chiarire cosa sia la Diade metafisica che opera nell'intimo delle singole persone concrete, giungendo fino a trasportarle in una dimensione prossima all'assoluto.

Non si tratta del principio fondamentale della realtà, che va intesa sempre come Unità, principio supremo, assoluto, incondizionato, superiore a ogni possibile comprensione, superiore a ogni concettualizzazione o raffigurazione che la mente umana possa concepirne razionalmente o miticamente. L'Uno è il vertice di ogni metafisica tradizionale, la cui realtà viene colta debolmente persino dalla rappresentazione umana dell'immagine di Dio.

Questo principio ha col mondo un rapporto definito come «"trascendenza immanente", cioè la reale presenza del non-umano nell'umano»⁷³. Vero e proprio motore immobile, il Principio domina l'intero sviluppo dell'universo:

«Immutabile, immobile, esso non agisce, non ha determinazioni [...] e tale resta anche nella manifestazione, nello sviluppo dell'universo, il quale, rispetto a lui, è "rigorosamente nullo", e una "modificazione" che in nessuna guisa lo altera»⁷⁴.

Le espressioni virgolettate sono tratte dal pensiero brahmanico, citato in un saggio de *L'arco e la clava*, ed Evola si preoccupa di rettificarle, attenuandole: se il mondo fosse rigorosamente nullo rispetto al Principio, la manifestazione sarebbe un assurdo. Evola, che costantemente accede alle formulazioni del pensiero tradizionale con un acuto spirito critico, ritiene qui che il monismo assoluto sia

«pregiudicato da una concezione statica del Principio. Non si vede perché la "manifestazione", pel fatto che essa ovviamente non esaurisce le infinite possibilità del Principio, debba venire considerata come qualcosa di illusorio e di negativo, come una negazione»⁷⁵.

Il Principio non è solo presenza, ma anche potenza, e dunque non si può considerare

⁷² *ibid.*, 99.

⁷³ *ibid.*, 109.

⁷⁴ Julius Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971 [1968], 185-186.

⁷⁵ *ibid.*, 186.

illusione quel mondo che di tale potenza è l'estrinsecazione o il risultato. Il Principio è una potestas inafferrabile in sé, ma presente nel mondo, evidentemente come principio della realtà: «Realmente presente e agente tra le trame della realtà fenomenica»⁷⁶, come spiega nell'introduzione alla sua nuova stesura del Libro del principio e della sua azione di Lao-tze.

Questa concezione dell'Unità, salvaguardandone la trascendenza, esclude ogni significato panteista. L'Uno e la Vita sono distinti: è un tema su cui insiste particolarmente in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*⁷⁷, dove parla dell'Uno come apice di un *kosmos* nel senso greco del termine.

3. La Diade

Il mondo ha una legge perché è condizionato: è creato secondo una forma e una struttura proprio dall'Uno, che in sé resta al di là della legge e del condizionamento. Ora la creazione (termine usato da Evola) avviene attraverso due principi che l'Unità contiene in sé: «La creazione o manifestazione universale ha luogo attraverso una duplicità di principi compresi nell'Unità suprema»⁷⁸. Questi due principi sono indicati in vario modo nelle diverse tradizioni: *yin* e *yang*, materia e forma, maschio e femmina, sole e luna, e così via.

Il principio maschile o formale è da intendersi come un

«potere che determina, che suscita il principio di un moto, di uno sviluppo, di un divenire; materia vuol dire la causa materiale e strumentale di ogni sviluppo, la pura, indeterminata possibilità, sostanza o potenza che, in sé priva di forma, può assumere ogni forma, che in sé è nulla ma, una volta attivata e fecondata, può divenire tutto»⁷⁹.

Il principio femminile non è dunque la materia formata, ma qualcosa di simile alla materia prima di Aristotele: non un albero, ma ciò che, per l'azione ordinatrice della forma, può diventare un albero. Naturalmente forma, o principio maschile, valgono nel senso di forze operanti, e non di meri concetti statici. Il divenire, il mondo della manifestazione, è composto di realtà formate, delimitate, strutturate in un certo modo, e in ciascuna di queste realtà esiste una particolare congiunzione di materia e forma, di maschio e femmina. Il pensiero corre ovviamente al sinolo di Aristotele, ma bisogna chiarire che la teoria aristotelica è per Evola una delle tante varianti attraverso cui l'idea della Diade è stata formulata nelle culture tradizionali: forse è la variante più nota, ma anche la più pericolosa, perché estremamente concettuale e filosofica; Evola preferisce lavorare con formulazioni mitiche, molto più elastiche, espressive e suggestive: appunto, maschile e femminile. Un'altra formulazione della coppia può giovare dell'immagine medievale della *natura naturans*: appunto non una cosa già esistente e formata, un albero, che sarebbe la *natura naturata*, ma la capacità che l'albero venga prodotto secondo un progetto, un disegno, appunto una forma.

Il mondo sensibile è costituito da realtà formate da «varie combinazioni di energie

⁷⁶ Julius Evola, *Introduzione a Lao-tze, Il libro del principio e della sua azione*, Mediterranee, Roma 1972 [1959; completo rifacimento de *Il libro della via e della virtù*, Carabba, Lanciano 1923], 18.

⁷⁷ Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971 [1932], 88.

⁷⁸ *Metafisica del sesso*, cit., 175.

⁷⁹ *ibidem*.

precedenti dai due principi»⁸⁰: materia plasmabile e forma, come elemento dominatore, non sono infatti concetti astratti, ma forze, energie costituenti l'ossatura delle cose. Forma e materia, *yang* e *yin*, maschio e femmina, *purusha* e *prakrti*, riconducono sempre all'aspetto conscio e dominatore della manifestazione e all'aspetto vitalistico, mutevole inconscio. Infatti, pur essendo principi-forza derivanti entrambi dall'Uno, gli elementi costituenti la Diade metafisica non hanno lo stesso rango. Ricorrendo a varie formulazioni tradizionali (ma anche escludendone altre), Evola afferma che il principio maschile «riflette» l'Uno trascendente e lo incorpora come Logos, secondo l'espressione di Plotino; al contrario, il principio femminile lo definisce, con un'espressione tratta dalla teologia, come qualcosa «che deriva» dall'Uno, e ha una sorta di realtà seconda⁸¹. Tuttavia, accanto a questa differenza di rango, i due principi fanno riferimento a due aspetti complementari dell'Uno, visto come illimitata possibilità di creare o manifestare, e come attuatore cosciente della manifestazione che produce il mondo. Il mondo riflette la realtà spirituale dell'Uno, ed è la concretizzazione della sua potenza creatrice.

La materia è comunque una forza e, per Evola, all'interno del mondo manifestato, esercita un'azione in senso antispirituale e anti-intellettuale, da intendersi soprattutto come tendenza alla passionalità, all'autonomizzazione di forze che, nell'uomo, dovrebbero essere guidate dall'intelletto e dallo spirito. Questa tendenza, se non viene contrastata, conduce a un disordine interiore, lontano dalla vera spiritualità della coscienza lucida, attiva, consapevole di sé. Questa necessità di realizzare nella persona umana la stessa gerarchia di rango che esiste tra i due elementi della Diade, giustifica la norma etica: in senso proprio, l'etica è un insieme di norme che riflettono una vita interiore disciplinata e ancorata alla spiritualità.

L'assunzione del principio materiale a norma di comportamento e fondamento di vita è una insubordinazione illegittima, che però, in ultima analisi, bisogna sempre ricondurre a un'attività dell'Uno, visto che il principio materiale è un riflesso dell'Uno stesso, e non è una realtà autonoma da lui. Ciò che giustifica il primato del logos, dunque, non è solo la differenza di rango metafisico, ma anche la speciale posizione dell'uomo nell'universo. Secondo un'immagine abbastanza consueta nel mondo antico, l'uomo è come sospeso tra il naturale e il soprannaturale: sperimenta su di sé opposte tensioni, essendo evidentemente un ente creato, un prodotto della manifestazione, ma avendo al tempo stesso un compito, una destinazione consistente -secondo un'espressione tratta da *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* - in «ciò che fu anche, e nominalmente ancora è, un insegnamento cattolico: la dignità e la destinazione soprannaturale della persona umana»⁸². Per Evola, che è lontano dal pensiero cattolico, questa destinazione oltremondana non è un fatto, un fine per ogni persona, ma un compito da realizzare.

L'uomo non appartiene alla natura, alla *physis*, anche se vi si trova immerso e ne è condizionato. Pertanto il suo compito è liberarsi da questo condizionamento, attraverso l'ascesi, e soprattutto attraverso le forme più alte di asceti, cioè l'iniziazione, le tecniche che provocano in lui una rottura di livello e l'accesso a una condizione superiore di esistenza (superiore dal punto di vista ontologico). Le tecniche iniziatiche che conducono alla realizzazione tornano in questo contesto, ma non per fare da controparte «magica» a una teoria filosofica: le tradizioni misteriche e gli ordini iniziatici mirano a una liberazione, intesa come un «concetto identico a quello della completa realizzazione della destinazione soprannaturale»⁸³.

⁸⁰ *ibid.*, 181.

⁸¹ *ibid.*, 199.

⁸² *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., 19.

⁸³ *ibid.*, 20, nota 1.

In effetti l'antropologia di Evola poggia sostanzialmente sull'idea metafisica della Diade: l'uomo è composto da due tensioni fondamentali, e può fondare la sua vita sull'una o sull'altra, sul logos o sulla passionalità, sulla coscienza o sui processi inconsci, sulla tenuta etica o sull'abbandono alle pulsioni. Sono due scelte di vita radicali: la prima conduce una forma di vita personale e sociale che viene identificata con la tradizione; la seconda conduce a una forma di vita - anche qui individuale e sociale - illegittima e sovversiva rispetto all'ordine della realtà. A seguito di una caduta primordiale, analoga al peccato originale della tradizione cattolica, il corretto ordinamento tra le forze che costituiscono la natura umana è venuto meno; c'è stata una degradazione e l'uomo ha ormai accettato come normale uno spostamento del centro della sua persona verso il basso: la dimensione della trascendenza è diventata quasi impercettibile, e il rapporto gerarchico tra i principi che costituiscono la Diade si è invertito.

4. La Diade nell'uomo

La costituzione della persona, in rapporto al principio metafisico della Diade, viene analizzata in un eccellente studio storico sull'alchimia: *La tradizione ermetica*.

Nel simbolismo alchemico, secondo l'interpretazione di Evola, troviamo un ordine di vedute molto simile a quello descritto, anche se cambiano i simboli con cui ci si esprime. In un simbolismo numerico, il Principio viene indicato con il numero 1, la Diade metafisica con il 2 e l'uomo con il 3, cioè come unità inscindibile dei due principi della Diade che, cessando di essere ciò che ciascuno è separatamente (per così dire), costituiscono insieme una terza realtà.

Fondamento della dottrina ermetica è il principio dell'*en to pan*, l'Uno-il-Tutto, che apparentemente sembra rappresentare un passo indietro verso l'idea della completa immanenza dell'Uno nel Tutto cosmico. Però Evola è attento a salvare la trascendenza, affermando che, a livello macrocosmico, il concetto di unità è da intendersi come unità della manifestazione rispetto a un principio che si situa comunque fuori di essa, e che è l'Uno manifestante. Torna, insomma, l'idea della trascendenza immanente, che fa salvo il principio dell'irriducibilità dell'Uno al mondo, ma conserva la possibilità di vedere il mondo come unità attraversata dall'immanente presenza dell'Uno stesso. Chiarita questa posizione di principio, l'uomo viene chiamato a un rapporto con la natura «vissuta come un gran corpo animato e sacro, "espressione visibile dell'invisibile"»⁸⁴.

L'uomo viene considerato nell'ermetismo come un microcosmo, immagine ellenista per significare che tutte le forze agenti nell'universo sono presenti anche nell'uomo che così ricapitola, in un certo senso, la totalità della manifestazione: anche l'uomo è un Uno-Tutto: la sua natura rappresenta l'aspetto totale e materiale dell'Uno, e il suo spirito riflette l'aspetto solare e spirituale della totalità. Se gli enti spirituali sono incontaminati dalla materia, e se le realtà materiali dell'universo sono prive della presenza dello spirito, nell'uomo sono presenti entrambi gli aspetti: la coscienza e la materialità. Pertanto l'uomo non ha una realtà definita, come gli enti materiali e quelli spirituali, ma si trova ad avere due possibilità: dominare ciò che in lui è caotico, o lasciarsene soggiogare:

«Possibilità della "natura" di essere desiderio, abbandono a se stessa, spontaneità, identificazione di autofruimento - oppure possibilità di dire no a se stessa, di affermarsi come ciò che reagisce contro se stesso, che domina e trascende se stesso,

⁸⁴ Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Mediterranee, Roma 1971 [1931], 32.

si da far nascere la distinzione tra colui che domina (il "maschio", l'attivo) e colui che è dominato (il "femminile", il passivo), solo nel quale sussiste l'antica natura caotica - tali sono, *sub specie interioritatis*, i due poli che con la separazione si sciolgono l'uno dall'altro. Si può dire che nell'Uno-il-Tutto, l'Uno e il Tutto ora si costituiscono come due principi distinti. L'Uno si determina nel suo significato di un centro che si manifesta in seno al caos (il tutto) e vi si afferma come un principio di fissità incorruttibile»⁸⁵

Questa citazione descrive una fase del processo alchemico: sciogliere i due principi della Diade, uniti nell'uomo, per poi ricomporli in un nuovo ordine gerarchico, in cui il centro diviene la coscienza lucida, riflesso dell'Uno trascendente. A parte l'aspetto operativo, ne risulta con chiarezza il dramma e il privilegio della condizione umana, una specificità ontologica nel formulare la quale Evola è forse più vicino al pensiero contemporaneo di quanto egli stesso non pensi. Naturalmente, questo processo di vera e propria restaurazione della persona in una condizione edenica è graduale. Se al vertice significa trasformare realmente la propria natura vile in oro, l'oro filosofale degli alchimisti, nei livelli intermedi significa orientarsi secondo uno stile di vita austero e dominatore: dominatore non tanto degli altri, quanto di se stessi. Importante è che, durante questo processo, non viene mai meno la continuità della coscienza: è il punto in cui Evola si sente distante dalle forme di misticismo, parola con cui intende ogni forma di esperienza estatica che, in qualunque modo, comporta una trance, uno stato di coscienza non lucido né presente a sé. Il simbolo della pietra indica sia l'uomo decaduto, cioè la sua condizione all'inizio del processo ascetico di liberazione dell'io, sia l'uomo reintegrato nel contatto con il Principio trascendente, al termine del processo, quando non vi sarà una perdita della corporeità, ma la sua trasposizione in una condizione superiore: la pietra filosofale.

Parlando con una metafora spaziale, l'uomo ha la possibilità di aprirsi verso l'alto o verso il basso. Pur nella sua condizione attuale, decaduta, la persona resta superiore alle forme materiali di vita, o a quelle «larvali», demoniche, a un mondo infero e subumano, che però rappresenta pur sempre una possibilità e una tentazione. È cioè possibile una sua caduta ulteriore, ad esempio attraverso le forme del falso spiritualismo degli occultisti, oggetto di studio in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*. È un libro apparentemente minore, eppure della massima importanza, perché tutto teso alla difesa della persona e persino della sua condizione quotidiana che, se da un lato è lontana da un contatto reale con la trascendenza, dall'altro resta pur sempre umana: conserva potenzialità e dignità proprie dell'uomo, che si perderebbero se questi si aprisse al mondo subumano. Una consapevolezza, anche solo culturale, può portare alla scelta positiva di «saper volere il limite che definisce e sostiene il senso di sé di fronte a questi orizzonti [inferiori] ampliati»⁸⁶. Resta chiaro che in Evola c'è l'affermazione - straordinariamente contemporanea - di una incompiutezza ontologica della persona, certo non nel senso esistenzialista che l'uomo deve costruire la sua stessa realtà, ma nel senso del possesso di una condizione non fissa e acquisita una volta per tutte. In Evola una realtà materiale o un ente spirituale, super-umano, potrebbero avere un'essenza quale la definisce Aristotele, sia pure intesa come un principio potente e operante, anche se definito e limitato: un albero non può essere che se stesso. L'uomo, invece, non ha tale fissità e può, in positivo o in negativo, essere diverso da come attualmente è. Perciò l'elemento davvero importante non è che egli arrivi alle vette della liberazione e del risveglio, ma che si metta in cammino nella giusta direzione.

Tenendo presente questo, va forse valutata con la massima importanza l'attenzione che

⁸⁵ *ibid.*, 48-49.

⁸⁶ *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., 213.

Evola ha nei riguardi della classicità, intesa come disposizione interiore e atteggiamento di fronte all'esistenza. Non si tratta certo di una concezione originale, tuttavia la presenza di questo tema serve a chiarire meglio il contesto teorico in cui si pone l'analisi dei temi più elevati, come l'iniziazione o la descrizione astratta della società tradizionale. L'intero apparato esoterico recuperato da Evola dalle tradizioni antiche ha come scopo ricostruire il legame diretto tra l'uomo e il Principio, ricostruire cioè un collegamento o legame con la trascendenza: una *religio*, in senso proprio, benché non legata a nessuna particolare religione istituzionale. Pertanto, tutto ciò che favorisce la ricostruzione di questo legame, o comunque allontana l'uomo dal pericolo di una disintegrazione della sua personalità, acquista un valore positivo: anche una religione che, da un punto di vista teorico, Evola definirebbe meramente devozionale, serve ed è apprezzabile rispetto a una vita caoticamente irreligiosa, frutto di un'apertura verso il basso e il mondo inferiore. Sono stati completamente superati i tratti superomistici del periodo idealista, e non c'è stata la caduta verso un culto banale del potere magico, dell'esoterismo come tecnica di dominio sull'altro. L'Evola tradizionalista ha un senso ostentatamente aristocratico della vita, ma non propone affatto una dottrina di potenza, di prevaricazione. L'unico dominio che prenda sul serio in considerazione è l'autodominio, e di conseguenza vede la società come una struttura complessa, articolata in sfere relativamente autonome, ciascuna delle quali svolge, al suo livello, una positiva opera di orientamento del singolo. L'idea della classicità è la formulazione di questo orientamento nei termini più comprensibili e accessibili anche all'uomo odierno, che vive la fase terminale e più acuta del processo di decadenza della civiltà.

L'uomo che sappia essere se stesso è, per Evola, classico:

«Come "classico" si dovrebbe intendere soprattutto uno stile, una formazione della vita, una forma dell'essere interiore, una visione del mondo, una tradizione che come una forza profonda vive nel sangue»⁸⁷.

Questa disposizione interiore trova una manifestazione esteriore nell'aspetto e nel comportamento della persona:

«Il punto centrale di riferimento nell'ideale classico è, certo, l'amore per l'oggettività e per la forma [...]; ma la forma si può intenderla e realizzarla su un piano di forze pure, come *ethos*, come stile di una vita chiara e dominata, libera da passioni e da vane agitazioni»⁸⁸.

Questo stile classico ha come saldo punto di riferimento la trascendenza:

«Non vi è stile classico che nel presupposto che il contatto con l'originario non sia interrotto, là dove il limite, la forma, esprimono appunto la potenza di una vita piena, di una vita che domina se stessa e che nella sua intensità e purezza si tiene lontana da tutto ciò che è psicologismo e soggettivismo»⁸⁹.

Queste citazioni, tratte da un breve articolo giornalistico degli anni Settanta, riportano alla prospettiva personalista di *Maschera e volto*, e mostrano ancora l'interesse di Evola verso una religiosità svincolata da religioni positive, da teologie, riti e devozioni. Questo aspetto è, peraltro, rivelatore dell'estrema originalità dell'interpretazione della tradizione: il

⁸⁷ Julius Evola, *Riscoperta del classicismo*, in *Ultimi scritti*, Controcorrente, Napoli 1977, 134-135, 134.

⁸⁸ *ibid.*, 135.

⁸⁹ *ibidem*.

fondamento ne è la presenza nuda, o l'assenza, del collegamento tra l'uomo e il Principio, rispetto al quale l'apparato che costituisce una religione positiva risulta una sovrastruttura. Scrive infatti in *Maschera e volto*, riferendosi al cattolicesimo:

«Si pone il problema se quei valori, quegli elementi di visione della vita, non siano più adatti ed efficaci pel compito sopra accennato [= di difesa della personalità] qualora siano liberati dalle sovrastrutture della fede e del dogma e riformulati con maggiore aderenza al tronco originario. Noi pensiamo che appunto questo sia il caso; pensiamo cioè che dalla concezione classica della vita possano trarsi alcuni elementi più semplici, più chiari, più neutri e privi di "tendenze", che l'uomo d'oggi può far propri, nel punto di ampliare la propria personalità»⁹⁰.

Com'è noto, Evola era poco incline a riconoscere al cattolicesimo una vera dignità tradizionale. Avendo gerarchizzato in maniera così netta i due principi della Diade metafisica, attribuisce conseguentemente un certo grado di illegittimità alle tradizioni storiche che non collimano con questa gerarchia: per esempio alle religioni mediterranee, che hanno al vertice una figura di dea, di grande madre, ecc. Il cristianesimo gli appare allora poco tradizionale, ammissibile solo come una via disperata verso la salvezza, propria dei tempi ultimi. Il fondo cristiano avrebbe poi subito una rettificazione in senso tradizionale nel medioevo, soprattutto per influsso barbarico, con l'acquisizione di una struttura gerarchica più in linea con la tradizione autentica (concetto evidentemente diverso da quello di tradizione storica, cioè realmente esistita). Si può allora pensare che questo atteggiamento scettico nei confronti della sfera propriamente religiosa, sovrastrutturale, sia motivato con le riserve nei confronti appunto del fondo cristiano, mediterraneo e femminile. Tuttavia, va notato che la stessa operazione di purificazione degli elementi ascetici dal loro contesto religioso è compiuta da Evola anche nei confronti del buddhismo (si veda *La dottrina del risveglio*) e dello stesso paganesimo occidentale (dando preminenza agli aspetti esoterici rispetto all'apparato rituale). Di fatto Evola dà all'ethos, al comportamento etico, un'importanza maggiore che al comportamento devozionale, alle preghiere, all'assistenza ai riti pubblici, ecc., considerato come una forma popolare e collettiva di partecipazione al vero contatto tra l'umano e il Principio.

È anche vero che questa purificazione dagli aspetti religioso-devozionali è formulata tenendo presenti le condizioni dell'uomo moderno, e quindi la sua attuale incapacità a cogliere gli elementi simbolici presenti nelle religioni istituzionali, ma questo vuol dire appunto che nei loro riti non è presente altro che un aspetto simbolico, un'espressione da non prendersi alla lettera. Per Evola la *religio*, il legame con la trascendenza, può essere mediata dal rito solo là dove il rito è officiato da chi questo contatto lo possiede nel suo stesso essere. L'idea che un atto rituale possa produrre effetti per virtù propria (ad esempio nel modo in cui i cattolici affermano che opera il battesimo o la consacrazione) è per Evola inammissibile, eccezion fatta per l'epoca primordiale, per il rito descritto nei Veda.

Poiché questo contatto primordiale è perduto, le istituzioni della società (civili e religiose) non poggiano più sul fondamento trascendente, e di conseguenza il loro ruolo ai fini della formazione della persona risulta inutile, se spesso non diventa dannoso. Da qui la possibilità di un loro abbandono e l'appello diretto a uno stile classico, a un contatto diretto, personale, tra l'uomo e i suoi compiti, un orientamento alla trascendenza che, anziché passare attraverso le forme della vita sociale e religiosa, passa attraverso i valori e l'etica.

Questa possibilità dipende, come vedremo tra breve, proprio dal modo in cui Evola concepisce la persona umana, articolando in essa i due principi della Diade metafisica. Mi

⁹⁰ *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 215.

interessa però notare che il modo in cui viene formulata la tradizione e la riconnessione del singolo alla trascendenza è estremamente originale. Spesso si ha una certa difficoltà a distinguere in Evola ciò che è davvero tradizionale, cioè tratto dalle fonti antiche di una o più civiltà storiche, da ciò che è invece interpretazione individuale dello studioso. In questo caso l'originalità interpretativa è evidente, e basta sottolineare il fatto che sui punti che stiamo trattando è fortissimo il dissenso con René Guénon. Guénon, da cui Evola aveva tratto la nozione stessa di tradizione, non si sognò mai di ammettere la possibilità di un contatto diretto dall'uomo alla trascendenza, ritenendo invece tutt'altro che formale la mediazione delle religioni e del rito. Questo lo portò a qualche svarione (come, ad esempio, dare credito alle pretese iniziatiche della massoneria), ma restò comunque come un caposaldo del suo pensiero: l'esito della sua riflessione fu, notoriamente, la conversione all'islamismo, religione nella quale rintracciava un giusto rapporto tra esoterismo ed exoterismo, tra la dottrina segreta, misterica della realizzazione e la dottrina esterna, che Evola chiamerebbe puramente devozionale. Di fronte a questo disaccordo interpretativo Evola se la cavò confermando la sua impostazione del problema, e giustificando le divergenze con una più radicale differenza di vocazione tra lui e Guénon: il francese ragionava sulla scorta di una personalità di tipo sacerdotale, mentre Evola rivendicava a sé una spiritualità di tipo guerriero e più incline a comprendere il valore dell'azione. In effetti Evola ha sempre coniugato l'idea dell'unicità della tradizione con quella della pluralità delle «espressioni», cioè del modo di intenderla o di realizzare la connessione principale tra uomo e Principio, su cui la tradizione appunto si fonda.

Già nella rivista «La Torre» si parlava di «espressioni varie» e di «tradizione una», nozione a mio parere assolutamente moderna (mi sfugge ora quale tradizione storica avrebbe potuto accettarla nell'epoca detta appunto tradizionale), che permetteva ad Evola di spaziare liberamente dal buddhismo al neoplatonismo, dallo yoga tantrico al mito del Graal, col risultato non marginale di distruggere l'eurocentrismo culturale e di far conoscere (sia pure con la sottolineatura di qualche riserva nelle pagine introduttive) testi fondamentali di molte culture extraeuropee. Per Evola, ogni tradizione autentica è un modo di esprimere il contatto con la trascendenza. Di conseguenza gli elementi comuni alle singole tradizioni storiche sono direttamente dipendenti dal contatto, mentre le differenze tra le singole tradizioni derivano dalle diverse circostanze storiche, culturali, geografiche, ecc., e appartengono alla sfera del contingente. Così, con un atto di astrazione e riduzione concettuale, questi elementi comuni vengono presi, decontestualizzati e utilizzati per costruire la nozione di Tradizione, al singolare e maiuscola. Infatti Evola non è un tradizionalista nel senso che difende a oltranza la tradizione storica in cui si è ritrovato di fatto (come un Donoso Cortés, un De Bonald o un controrivoluzionario dell'Ottocento), ma è schierato in difesa di qualunque forma storica di cultura collegata alla Tradizione unica, nei modi nelle forme che a ciascuna tradizione storica sono propri: quindi anche con i limiti che a ciascuna cultura storica sono propri, limiti su cui si può intervenire teoreticamente, come Evola fa col cattolicesimo o con altre tradizioni. Contemporaneamente, la costruzione teorica del concetto di Tradizione (lo scrivo con maiuscola per intendere la forma unica, originaria del nudo contatto con la trascendenza, senza allusione a questa o quella cultura storica) è certamente possente e tale da difenderlo dai rischi di un sincretismo volgare e di infimo livello culturale.

Tornando alla struttura della persona, dove si annida la possibilità del contatto diretto con la trascendenza, non mediato dalle forme storiche della tradizione in decadenza, Evola sostiene che i due principi costitutivi (maschio e femmina, materia e forma) possono articolarsi in vari modi, dando luogo a diversi tipi umani o diverse vocazioni. Questi tipi sono desunti storiograficamente analizzando le testimonianze del passato.

Il puro maschile e il puro femminile rappresentano l'uomo assoluto e la donna assoluta, cioè la pura essenza maschile e femminile, che non si trova nella realtà concreta se non come un limite a cui questa tende. L'unione dei due principi determina, quanto alla donna, i tipi o le vocazioni dell'amante e della madre. Nel primo, il rapporto materia-forma è definito

dall'assunzione dell'elemento materiale in una dimensione quasi prossima alla purezza: l'elemento biologico e passionale risulta ontologicamente preponderante, e determina una vocazione, una tendenza del comportamento centrata sulla passionalità. Nel secondo, invece, la passionalità del principio femminile subisce una formazione ad opera dell'elemento maschile, solare e luminoso, che la incanala verso un sentimento e una vocazione materna.

Riguardo all'uomo, il prevalere dell'elemento materiale determina una personalità di rango inferiore, «lunare», in cui la virilità classica sembra quasi assente, dominata da una forza fecondante, una rozza brutalità incontrollata, una passione che tende a travolgere ogni limite, collocando l'uomo pericolosamente vicino all'incoscienza. Superiore a questo è il modello di una virilità che, attraverso vari gradi, conduce dal tipo del selvaggio a quello dell'eroe, un ideale Eracle in cui l'elemento spirituale imbriglia la passionalità e la domina con la volontà. In un grado ulteriore, il prevalere della spiritualità determina un tipo virile ascetico, apollineo, olimpico, caratterizzato dalla calma e dal dominio della propria vita interiore.

Questi modelli sono iscritti nella realtà personale di ogni individuo, come vocazione da realizzare, e costituiscono in ultima analisi la propria autentica personalità, il «se stesso» che, secondo l'antico motto delfico, bisogna conoscere ed essere⁹¹.

Dalla realizzazione o meno della propria vocazione dipende in gran parte il destino dell'uomo dopo la morte. Vale la pena di spendere qualche parola sull'argomento, perché si tratta di un tema verso cui Evola ha mostrato una costante sensibilità, e che ha aperto le prime breccie nella costruzione teorica della sua fase idealista.

Si è già citato un capitolo dei *Saggi sull'idealismo magico*, «La costruzione dell'immortalità», in cui il problema dell'oltretomba veniva presentato e risolto secondo la prospettiva solipsista: solo un individuo poteva essere detto immortale, cioè l'unico individuo che poteva essere considerato realmente esistente: l'io assoluto. Si è poi visto che in «Ur» questa prospettiva subisce un ampliamento, perché la sopravvivenza compete a chiunque, attraverso l'iniziazione, si colloca sul piano della trascendenza rispetto al mondo fenomenico. Questa soluzione limitata sembra comunque insoddisfacente per Evola. Nell'articolo, *Il problema dell'immortalità*, afferma che la coscienza individuale è il risultato di un «amalgama con la vitalità animale»⁹², che con la morte si dissolve. Scrive allora:

«Il problema dovrebbe impostarsi in modo diverso: bisognerebbe vedere in quali casi e sotto quali condizioni nell'uomo sia attuale di fatto qualcosa di differente, di più di ciò che si è chiamata la coscienza vivente»⁹³. «Se non è una coscienza organizzata e centralizzata che si ha in vista, come quella a cui si pensa dicendo "io", può già ammettersi in genere il sopravvivere di qualcosa alla crisi e allo sprofondamento della morte»⁹⁴.

Si tratta però di forze animistiche, residuali e impersonali. Nella morte si verifica una disgregazione di tutto ciò che costituisce l'essere umano, a meno che non intervenga una forza più forte della disgregazione stessa, un impeto spirituale capace di tener desta la coscienza nel momento della crisi. Ciò avviene se l'io empirico è saldamente unito al Sé, al principio trascendente, come è il caso dell'iniziato.

⁹¹ *Metafisica del sesso*, cit., 247.

⁹² *Il tema dell'immortalità*, in *Introduzione alla magia*, cit., 157.

⁹³ *ibid.*, 157-158.

⁹⁴ *ibid.*, 158.

In una fase successiva, nella rivista «La Torre», l'accesso alla vita dopo la morte viene ulteriormente allargato. Il vertice della società è in contatto con la sfera del sacro, alla quale ci si approssima attraverso le due fondamentali vie di realizzazione dell'azione e della contemplazione (relative ai tipi umani del guerriero e dell'asceta). Queste vie portano all'immortalità, e dunque si pone il problema per il resto della popolazione, che ne rimane fuori. Ora, si pone una categoria intermedia di individui che, pur non essendosi elevati fino ai livelli superiori dell'asceta e del guerriero, sono nondimeno orientati a un superamento dell'ambito meramente naturalistico, attraverso il rispetto della legge e della tradizione: un comportamento conforme alla tradizione vigente

«faceva sì che la vita acquistasse virtualmente, ritualmente, un significato superiore: attraverso l'obbedienza, una forza oggettiva la formava e la disponeva nella direzione di quell'asse sovranaturale, che negli altri, nei pochi, viveva allo stato di realizzazione»⁹⁵.

Questa formazione produceva una transizione non traumatica dalla vita all'aldilà. Si percepisce da questa impostazione del problema l'importanza che l'etica assume nel pensiero di Evola, fin quasi a diventare (relativamente ai periodi di decadenza irreversibile della tradizione) una vera e propria alternativa alla religione devozionale. In qualche modo bisogna reagire alla tendenza spersonalizzante data dall'identificazione col mondo biologico e naturalistico, per poter sfuggire alla sorte degli elementi naturali dell'uomo, che si disgregano con la morte (anche se questo lascia aperto il problema teorico del tipo femminile dell'amante, a mio parere). Comunque è importante questa apertura, confermata anche in *Rivolta contro il mondo moderno*. Qui, addirittura, Evola recupera l'idea che il comportamento del singolo subisca un qualche giudizio, che intende comunque come un processo oggettivo e impersonale, che determina il suo destino *post mortem* in relazione alle sue scelte individuali⁹⁶.

Questa visione resta confermata in *Maschera e volto*, dove forse si potrebbe anche leggere un'ulteriore apertura: l'immortalità spetterebbe a chi

«in un modo o nell'altro, già in vita ha operato una separazione o attuale o virtuale del suo principio spirituale dalle condizioni imposte alla coscienza dal corpo e dalla esperienza sensibile di veglia - il che, in termini teologici, equivarrebbe a dire: nella misura in cui si abbia effettivamente indirizzata già in terra la propria anima al fine sovranaturale»⁹⁷.

Par di capire che, in questi termini, la dipendenza dell'immortalità dal comportamento morale è totale, fino all'estremo, ammesso ne *Lo yoga della potenza*, che il libero arbitrio umano ha a disposizione un'ultima grande occasione proprio nel momento stesso della morte e nei momenti ad essa successivi, potendo riuscire ad arrestare i meccanismi del karma, ovvero il processo oggettivo del giudizio, per conseguire la liberazione, o almeno «determinare un migliore destino»⁹⁸. Queste tesi sono poi riprese in un articolo tardivo pubblicato in *Riconizioni*, «Prospettive dell'aldilà», e nella *Dottrina del risveglio*. In questi ultimi scritti si tratta sempre di riconoscere una possibilità per l'uomo odierno che vive fuori

⁹⁵ Julius Evola, *La Torre*, cit., 110.

⁹⁶ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969 [1934], 73, nota 3.

⁹⁷ *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., 31-32.

⁹⁸ Julius Evola, *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968 [1949; rifacimento completo de *L'uomo come potenza*, cit.], 255.

da un ordine tradizionale effettivo. È ovvio che non si può fargli una colpa di esser nato nell'età oscura, e dunque si deve pensare che il destino trascendente di quest'uomo sia comunque conseguibile. L'etica, dunque, va a sostituire il rito, ma questo significa che un elemento di volontà consente di superare tutti i condizionamenti epocali, e di realizzare in un certo grado il collegamento con la trascendenza. È il contatto diretto, di cui si parlava prima alludendo al contrasto d'interpretazione con Guénon, che condurrà Evola verso la posizione anarchica di *Cavalcare la tigre*.

Il problema esistenziale

Certamente la possibilità di un contatto diretto resta legata a un compito, a un impegno, e non è qualcosa di simile a un dono gratuito. Pertanto è imprescindibile un comportamento etico. Si tratta, ovviamente, di formulare questo comportamento, tenendo presenti le condizioni eccezionali in cui vive l'uomo odierno, in un mondo totalmente disgregato, che non offre alcun appiglio al bisogno di trascendenza, ed anzi, nell'interpretazione di Evola, costituisce una continua, pericolosa tentazione all'abbandono di sé.

Per Evola non è attualmente possibile recuperare o ricostruire una società tradizionale. L'uomo odierno non è più in grado di comprendere i simboli e i riti religiosi, anzi li considera un impaccio, spesso addirittura un ostacolo per la propria realizzazione. Gli manca la cultura che potrebbe fargli comprendere il loro significato, e ha un pizzico di modernità nel suo animo, che gli impedisce la riscoperta di ciò che appartiene a un mondo non più suo. Pertanto Evola tenta di delineare una tecnica ascetica in forma pura, fondata sul valore della classicità. Il testo principale in questa direzione è senz'altro *La dottrina del risveglio*, uno studio originale e ben costruito sul buddhismo, dal quale trae un sistema completo di asceti, senza alcuna commistione con l'ambito religioso: una pura tecnica di autodomínio.

Il termine asceti, staccato dal riferimento a una religione qualunque, è la contrapposizione «all'umanesimo, l'immanentismo e il nuovo culto della vita»⁹⁹. Il buddhismo è particolarmente interessante per fornire la tecnica di questa contrapposizione, perché buddha è un nome comune: significa «lo svegliato», e si applica a chiunque abbia conseguito la meta suprema della realizzazione spirituale (intesa analogamente a un ridestarsi, al risveglio come da uno stato di confusione e di inconsapevolezza). La tecnica buddhista mira solo a questo: al risveglio, secondo uno spirito classico, ario, di uomini che vivono nello stesso ciclo storico cui appartiene l'umanità attuale. Questa interpretazione del buddhismo (beninteso, della sua parte operativa) consente a Evola un'operazione ardita per un tradizionalista: prendere un frammento di una tradizione esotica e proporlo a uomini che, comunque, sono nati nel seno di un'altra tradizione, che ormai è (per interpretazione di Evola) decaduta e desacralizzata.

Ovviamente, dal punto di vista di Evola, non si tratta di convertirsi al buddhismo, ma di assumerne la sua asceti, l'«insieme dei metodi volti alla produzione di una forza interiore»¹⁰⁰. D'altra parte, lo spirito classico presente nel buddhismo rende possibile un simile innesto: questo spiega l'insistenza, altrimenti fastidiosa e abbastanza retro, sul carattere ario della dottrina di Siddharta; senza di esso, l'innesto avrebbe poca speranza di essere realizzato; ma se, con il consueto metodo evoliano, si riesce a purificarlo da tutti gli elementi non arii, bensì popolari, naturalistici, ecc., allora si ha un sostrato comune all'uomo

⁹⁹ Julius Evola, *La dottrina del risveglio, saggio sull'asceti buddhista*, Scheiwiller, Milano 1973 [1943], 9.

¹⁰⁰ *ibid.*, 12.

occidentale e a quello orientale, si ha una condizione storica comune di crisi della tradizione vigente, e dunque è possibile usare un metodo comune. Il «luogo storico» del buddhismo è infatti quello di «condizioni già non normali di un determinata civiltà tradizionale»¹⁰¹. L'uomo può salvarsi attraverso un primato dell'azione e della volontà di resistere al divenire e agli oscuramenti della coscienza.

Naturalmente, questa trasposizione è pensabile solo all'interno dell'interpretazione metafisica di Evola, non certo operando con categorie buddhiste: è la sua personale concezione della tradizione, del Principio, della Diade e dell'antropologia a rendere plausibile, per Evola, l'adozione di un buddhismo purificato. È semplicemente stupefacente il carattere originale della concezione evoliana della tradizione: voglio dire che va a suo merito aver elaborato una teoria personalissima, ma certamente ciò che Evola pensa della Tradizione, e il modo in cui opera con essa, mi pare non avere assolutamente niente di tradizionale! Il quadro che delinea, a partire dalla scoperta della definizione guénoniana di Tradizione, è del tutto coerente e si muove lungo alcuni cardini teoretici che non verranno mai abbandonati. Perciò risulta quasi ovvio che la sua visione sfoci in testi come *Cavalcare la tigre*, che hanno suscitato grandi polemiche e hanno visto l'opposizione di molti cultori della tradizione, legati evidentemente a un'altra concezione della tradizione stessa.

A parte le interpretazioni simpaticamente deliranti, che hanno visto in *Cavalcare la tigre* una specie di vangelo del terrorismo di destra, dell'individualismo nichilista e violento, e di una posizione immorale e anarchica (a seconda della posizione pregiudiziale del lettore, ovviamente), quest'opera rappresenta il punto di arrivo di una linea speculativa legata all'idea del contatto diretto con la trascendenza: una linea, si badi bene, che Evola intuisce chiaramente già negli anni Trenta, e che non considera affatto contraddittoria con il resto della sua opera. In nessun momento della sua vita Evola si è sognato di considerare *Cavalcare la tigre* come una specie di svolta. È vero che in un'occasione egli ha alluso a una sua «fase tradizionale» (anche se credo che l'espressione fosse informale), ma se si vuole dare un contenuto formale al termine fase, e delimitarlo in rapporto a orientamenti presuntivamente diversi, come quelli del *Cavalcare la tigre*, allora personalmente credo che la «fase tradizionalista» di Evola comprenda «La Torre», *Rivolta contro il mondo moderno*, *Il mistero del Graal*, e nient'altro.

Vediamo comunque gli antecedenti della cavalcata sopra la tigre del mondo moderno, da cui non si può scendere, perché altrimenti la tigre ci sbranerebbe. Si tratta, con ogni evidenza, di affrontare il problema esistenziale già visto di chi deve, nel mondo moderno, ricollegarsi alla trascendenza. C'è però una variante, non di poco, benché costituisca uno sviluppo coerente, e non una svolta, come dicevo.

In un saggio del 1933 - addirittura prima della pubblicazione di *Rivolta contro il mondo moderno* - Evola si mostra molto attento a questa tematica di tipo esistenziale. Si tratta di un articolo - "*Neue Sachlichkeit*": una confessione della nuova generazione nordica - dedicato a Matzke e alla Nuova Oggettività, movimento che non viene inquadrato secondo le sue dimensioni più ovvie, cioè in riferimento alla fenomenologia e ai nuovi orizzonti della filosofia tedesca dopo Husserl (Evola è straordinariamente estraneo a tutta la filosofia contemporanea critica nei confronti dell'idealismo e della modernità, cui dedica poche osservazioni tardive e di maniera). Ciò che lo interessa in questo caso è il concetto di oggettività (fuori dalla fenomenologia), in riferimento alla freddezza, a un atteggiamento di distanza da ciò che è troppo umano, romantico, sentimentale. Contro queste tendenze (le solite che individuano una perdita del rango del principio spirituale) viene proposto lo sforzo di andare «incontro alle cose in tutta la loro freddezza e durezza, facendo tacere

¹⁰¹ *ibid.*, 50.

l'anima e non avendo occhio che per ciò che è reale»¹⁰².

Qui non ha molta importanza l'esattezza storica dell'interpretazione evoliana della nuova oggettività, ma il fatto, rivelatore delle idee a cui il Nostro lavora, che egli la colga come testimonianza di un ideale di autodomínio, il solo che possa essere proposto all'uomo odierno: assumere un atteggiamento di purificazione, di «liquidazione di ogni compromesso tra le cose e l'uomo: purificare le cose dall'umano»¹⁰³. Evola, come dicevo, non coglie la dimensione fenomenologica di questo programma, elaborato in un clima culturale totalmente diverso dal suo, ma la dimensione ascetica (nel senso classico): una sensibilità virilmente diversa, quale appare da queste parole che cita da Matzke:

«Abbiamo anche noi una sensibilità, ma essa non si accende più dinanzi ai sentimenti degli altri, essa si accende solo dinanzi alle cose reali e dinanzi a ciò che nell'uomo stesso è reale, elementare»¹⁰⁴.

Da qui un gusto che ama non più la natura romantica, ma

«il grande, grande mondo nel quale i panorami di pietra e di acciaio delle metropoli, le vie rettilinee senza fine, le selve di gru dei grandi cantieri stanno allo stesso piano che le foreste immense e solitarie e il cui senso austero in nessun istante abbandona l'uomo»¹⁰⁵.

Questa citazione verrà riproposta in *Cavalcare la tigre*, così come vi torneranno le idee esposte in un altro saggio anticipatore, dedicato all'*Operaio* di Jünger. Questo saggio, *L'operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, è stato pubblicato nel 1960, ma il testo jüngeriano era stato già trattato da Evola in una recensione del 1935, *L'Operaio e le scogliere di marmo*¹⁰⁶, a dimostrazione che certe tematiche non compaiono improvvisamente nella sua opera solo dopo la seconda guerra mondiale, o addirittura dopo gli anni Sessanta. Lo stesso Evola, nello studio del '60, afferma che il saggio di Jünger lo aveva colpito «da tempo», «come una testimonianza delle più significative del tempo nostro»¹⁰⁷.

Ora, la tesi fondamentale dell'*Operaio* è che l'uomo odierno ha messo in moto una forza non umana, a cui è difficile sfuggire: deve misurarsi con lei, tenerle testa, dominarla. Questo chiede un nuovo comportamento e un nuovo tipo umano che «dinanzi alla sfida della distruzione e della meccanicizzazione, risponde con un atto interno assoluto, fa proprie una nuova etica e una nuova visione dell'esistenza»¹⁰⁸. In sostanza, Jünger sostiene che, caduto il mondo che Evola chiamerebbe tradizionale, è del tutto inutile stare a perder tempo con nostalgie o con tentativi restauratori impossibili: le idee e i valori tradizionali non sono più incarnate da nessuna istituzione, e dunque possono esistere solo come idee e valori individuali di una persona che, vivendo in questo mondo, decide di non lasciarsi schiacciare ed emarginare, ma di dominare piuttosto il movimento e di dirigerlo. Evola apprezza l'idea di fondo, ma si distacca da molti particolari della tesi di Jünger, che peraltro interpreta in modo un po' unilaterale, accentuando il carattere non politico che, invece, di politico aveva

¹⁰² Julius Evola, "Neue Sachlichkeit": una confessione della nuova generazione nordica, in «Rassegna Italiana», XVI, 1933, 315-324, 316.

¹⁰³ *ibid.*, 317.

¹⁰⁴ *ibidem*.

¹⁰⁵ *ibid.*, 318.

¹⁰⁶ Julius Evola, *L'Operaio e le scogliere di marmo*, in «Bibliografia Fascista», XVIII, 1943, 143-151.

¹⁰⁷ *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974 [1960], 9.

¹⁰⁸ *ibidem*.

parecchio, compreso l'uso del termine operaio o lavoratore. Questo tipo di suggestioni, risale già agli anni Trenta, ed Evola se le porta dietro in modo attivo, lavorandovi sopra, ad esempio volendo tradurre il testo di Jünger e poi ripensandoci, come egli stesso afferma. Alla fine trovano una sistemazione in *Cavalcare la tigre*, grazie all'idea del contatto diretto tra il singolo e la trascendenza.

Il concetto di nuova generazione, proposto da Matzke, e quello di nuovo tipo umano, proposto da Jünger, si traducono nel concetto di tipo umano differenziato (differenziato da quello dominante di fatto, e caratterizzato da una certa vocazione alla trascendenza). Questo individuo differenziato non è necessariamente un «tradizionalista», uno che in qualche modo senta forme di nostalgia per il mondo del passato. Può essere una persona qualunque, che vive in questa epoca di dissoluzione e deve affrontare il problema di una forma di esistenza adeguata al suo carattere e alla sua vocazione. Libro per tutti i per nessuno, quindi. Soprattutto un libro per chi «pur trovandosi impegnato nel mondo d'oggi, perfino là dove la vita moderna è in massimo grado problematica e parossistica, non appartiene a tale mondo, né intende cedere ad esso»¹⁰⁹.

Qui c'è una grande differenza con le posizioni di Jünger: per lo scrittore tedesco il «lavoratore» appartiene al mondo odierno e ne rappresenta il senso, il destino; che questo mondo tecnico e meccanico sia dissolutivo, è cosa del tutto contingente: evidentemente, essendo un'epoca nuova, appare distruttiva nei confronti dell'epoca vecchia, le cui forme residuali non sono compatibili con i nuovi valori. In Evola, invece, il mondo odierno non è un ciclo di civiltà, ma il punto finale della decadenza, e il suo individuo differenziato non è la vera anima di questo mondo, ma solo un tizio che, casualmente, si trova a vivere nell'epoca della dissoluzione, in un'epoca che - se potesse scegliere - forse rifiuterebbe. Tuttavia, la disponibilità a cogliere aspetti positivi anche in questa epoca è un elemento importante del cavalcare la tigre.

Se vogliamo, chiunque abbia una tensione verso la trascendenza si trova, per Evola, a non saper bene cosa fare e come vivere nel nostro mondo. Ne emergono diverse possibilità, diverse risposte a questo problema. C'è chi dà una testimonianza valida battendosi politicamente su posizioni perdute; chi sceglie l'isolamento; chi si dedica a una battaglia culturale per far sì che rimanga la consapevolezza, almeno su questo piano, di ciò che la tradizione fu¹¹⁰. Infine ci sono «coloro che non possono o *non vogliono* tagliare i ponti con la vita attuale»¹¹¹. Uomini che si sentono interiormente distanti dal mondo moderno, che pure non intendono abbandonare, hanno di fronte a sé una prospettiva nuova.

In effetti, è vero che viviamo in una fase di dissoluzione, ma, propriamente parlando, cos'è che si dissolve? Non certo il mondo della tradizione, che era già caduto. Piuttosto si avvia alla sua scomparsa il mondo borghese, con i cui valori la tradizione non ha nulla a che fare. Al di là di occasionali motivi tattici, oggi del tutto infondati, non esiste nessuna ragione per cui il difensore della tradizione dovrebbe dare il suo sostegno al mondo borghese. Se dunque questo vive la sua crisi irreversibile, la vera emergenza starebbe nel tentare di evitare di farsi travolgere dal suo crollo. Occorre

«mantenere una direzione essenziale senza appoggiarsi a nessuna forma data o tramandata, includendo in esse anche forme autenticamente tradizionali, ma storiche, del passato. A tale riguardo la continuità non potrà essere mantenuta che su un piano, per così dire, essenziale, appunto come un intimo orientamento dell'essere presso

¹⁰⁹ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1970 [1961], 9.

¹¹⁰ *ibid.*, 10.

¹¹¹ *ibid.*, 11, mio corsivo.

alla massima libertà esterna. [...] L'appoggio che dovrà dare la Tradizione non si riferisce alle strutture positive, regolari e riconosciute di una qualche civiltà già essa formata, ma soprattutto a quella dottrina che, per così dire, ne conteneva i principi allo stato preformale, superiore e anteriore»¹¹².

La via del cavalcare la tigre prescinde da ogni tradizione storica e si ricollega direttamente ai principi puri che avevano alimentato ogni tradizione storica: sono principi metafisici e normativi, che valgono al di là di ogni incarnazione contingente nelle istituzioni, e possono quindi fornire l'orientamento anche a chi non voglia più impegnarsi a difesa di situazioni storiche contingenti. Data questa premessa, si può guardare il mondo moderno con occhi nuovi: se non si ha più nulla da difendere dai processi dissolutivi in corso, è possibile trovare in tali processi qualcosa di valido?

Di fatto, per Evola, nulla che sia propriamente moderno può essere accettato, tuttavia l'assenza di forme storiche tradizionali nella situazione odierna produce una condizione di libertà inedita. Il mondo è ormai diventato nichilista, ma l'individuo differenziato possiede dei valori al suo interno, come proprio orientamento: dunque il nichilismo significa per lui la realizzazione di una tabula rasa che, paradossalmente, ha eliminato molti ostacoli all'azione. L'individuo differenziato non vi si colloca più in una posizione reazionaria, a difesa di qualcosa che precedeva l'età moderna, ma in una prospettiva post-nichilista. Se tutto è permesso, come vuole una massima che descriverebbe il nichilismo, ne consegue una condizione di libertà, e dunque la possibilità di «dare prova di una natura nobile»¹¹³. La libertà odierna diventa un'occasione insperata per poter assumere senza riserve il proprio essere interiore, la propria vocazione, senza compromessi, senza nulla temere né sperare.

In questa condizione, se non si viene travolti dall'ebbrezza di questa libertà, si riapre l'accesso alla trascendenza, perché questa, ovviamente, non viene distrutta né sminuita dalle crisi del mondo moderno. Il mondo della trascendenza permane impassibile al di là delle vicissitudini storiche, e dunque si fa singolarmente più vicino una volta che il nichilismo ha distrutto ogni equivoco. Se per esempio viviamo nel mondo della morte di Dio, è evidente che, per l'individuo differenziato a morire è una concezione limitata del divino, il Dio-persona delle religioni devozionali, viziato dall'antropomorfismo e dal moralismo: la caduta di questo fantoccio apre la possibilità di riscoprire un vero e più organico senso della divinità, che non sia la mera proiezione di valori sociali borghesi. In questo senso la distruzione di ogni residua forma di tradizione storica consente una relazione diretta tra la persona e la trascendenza.

Naturalmente questa concezione individualista (Evola si spingerà fino a parlare di un anarchismo di destra) non è alternativa alla difesa di quel che resta della tradizione: di fatto si tratta di due possibilità, riferite a diversi caratteri o tipi umani. Gli stessi principi metafisici o tradizionali possono ispirare diversi comportamenti, e se caratterialmente non si accetta di dare per perduta la battaglia politica, è giusto che ci si continui a battere in campo politico e sociale in difesa della tradizione. In tal caso il tener fermo, anche su posizioni oggettivamente perdenti, fa riferimento a un'ideologia di carattere politico che Evola, ne *Gli uomini e le rovine*, modella sul pensiero della destra conservatrice europea dell'Ottocento, riveduto alla luce della rivoluzione conservatrice tedesca.

Infatti, se la prospettiva politica proposta segue le idee tipiche del conservatorismo europeo, è pur vero che, dall'altro, si tratta sempre di idee slegate dalle forme storiche contingenti: il problema, ad esempio, non è di restaurare in qualche modo il vecchio organicismo

¹¹² *ibid.*, 13.

¹¹³ *ibid.*, 40.

premoderno, ma di lavorare per una struttura organica della società, nei modi e nelle forme oggi possibili. Evola è distante dal capitalismo quanto dal marxismo, che giudica globalmente pericolosi per la dignità della persona: in entrambi i sistemi l'uomo gli appare subordinato a un fine che ne annulla la personalità e la destinazione sovranaturale. Ciò che propone è dunque un rovesciamento di prospettive: riposizionare la persona al vertice, come suprema istanza, e mettere al suo servizio lo stato, l'economia, l'agire politico. Questa ricomposizione gerarchica dei fini e dei mezzi è considerata come la traduzione, nei termini della visione politica, di una sensibilità ancorata alla tradizione, nel senso della trascendenza. Per realizzarla, dunque, non è necessario continuare a sostenere forme storiche diventate fatalmente inattuali e non adeguate ai tempi. Queste, anzi, possono essere lasciate cadere, quando si resti saldamente ancorati ai principi della Tradizione. Lo stato si fonda, d'altronde, sul contatto col sacro e con la trascendenza, su una sovranità che non appartiene agli uomini, ma all'ordine religioso e metafisico.

Il retto ordinamento dello stato, come il retto ordinamento della vita personale, coincidono sul punto dell'orientamento verso la trascendenza, che garantisce la realizzazione più autentica della persona e, nei gradi e nelle forme possibili ai vari livelli, una vera libertà. Che Evola non trovi tutto questo nel mondo moderno è facilmente comprensibile, e forse non ha tutti i torti (ma nemmeno tutte le ragioni). Quello che invece stupisce, o dovrebbe stupire, è che quanto più la sua visione della Tradizione si precisa e si articola, tanto più il nostro pensatore si allontana dal fascismo, la cui vicinanza sente come un vero e proprio fastidio.

È vero che una gran simpatia per il fascismo non l'aveva avuta mai: il movimento delle camicie nere gli interessava solo nella misura in cui poteva riecheggiare delle tematiche tradizionali (e va tenuto presente che negli anni Trenta il suo concetto di Tradizione attraversa varie fasi di elaborazione teorica), ma in sé e per sé non lo entusiasmava. Appunto in riferimento ai principi tradizionali scrive sulla Torre: «Nella misura che il Fascismo segua e difenda tali principi, in questa stessa misura noi possiamo considerarci fascisti. E questo è tutto»¹¹⁴. Certamente questa apertura di credito sulle capacità di farsi eco dei principi tradizionali viene data al fascismo e non alla democrazia, ma resta un vero e proprio abisso tra la concezione statalista del regime (e del suo prolungamento ideologico del dopoguerra) e l'idea evoliana dello stato che, a parte la questione della trascendenza, deve essere decentrato, ostile a forme di bonapartismo e articolato in un sistema di relative autonomie, tenute insieme da «un legame spirituale, non un legame di violenza o di materialità»¹¹⁵, come scrive in un articolo del 1931. Per Evola, mentre il mondo moderno è l'antitesi della Tradizione, e questa antitesi si ha anche nelle sue forme politiche del capitalismo e del marxismo. Il fascismo gli sembrava avere una parziale coincidenza con i valori tradizionali. Nel dopoguerra questa coincidenza sembra apparirgli aleatoria, e formulerà l'idea di una netta separazione tra il fascismo e la «destra» (termine con cui, in mancanza d'altri, definisce la visione tradizionale, in riferimento appunto alla destra conservatrice ottocentesca, e in costante polemica con la destra in senso economico o come definizione del pensiero borghese).

Se ho accennato a questa problematica politica, in connessione con il tema del cavalcare la tigre, è perché mi sembra che essa mostri in modo eclatante quella che forse è la più singolare caratteristica del pensiero evoliano. Di fatto, Evola è un tradizionalista senza tradizione: crede in una visione che risulta totalmente inattuale, e che si fonda su valori assunti in una forma così pura che nessuna tradizione storica sopravvivente sembra in grado

¹¹⁴ La Torre, cit., 43.

¹¹⁵ Julius Evola, *Note circa il ritorno al medioevo*, in «Vita Nova», VII, 1931, 946-960 957.

di incarnarli in misura accettabile. Molti tradizionalisti hanno criticato l'orientamento individualista di *Cavalcare la tigre*, ma, in fondo, questo libro rappresenta la prospettiva esistenziale più coerente con la metafisica di Evola. Al contrario, l'impegno politico nei termini de *Gli uomini e le rovine*, sarà sì legittimato e ammirato da Evola, ma resta come una possibilità, una via precaria, che obbliga al compromesso con incarnazioni storiche della cultura tradizionali (magari residuali) non pure e non sostenibili fino in fondo senza riserve. Evola ha realizzato insomma una straordinaria purificazione o astrazione della Tradizione, escludendo dal suo seno tutto ciò che può avere attinenza con la storia, teorizzando un tradizionalismo, se è lecito usare questo termine nel suo caso, di un'originalità senza precedenti. So bene che l'abbinamento di originalità e tradizionalismo è una contraddizione, ma così è di fatto; solo che questa contraddizione non è un elemento di debolezza del sistema teorico di Evola, ma un punto di forza.

Modernità di Evola

L'affermazione forte di una originalità della costruzione teorica evoliana mi serviva per suggerire alla mente del lettore una mia tesi interpretativa che, a prima vista, può apparire un paradosso o una provocazione, ma che in nessun modo vuole esserlo: si tratta solo della conclusione abbreviata del lungo discorso che esporrò tra breve. Dunque, Evola è un grande pensatore moderno.

Mi sia consentita una constatazione che mi sembra eclatante. Come si è detto, Evola non ha mai avuto simpatie per le ideologie borghesi e capitaliste, né per forme di interclassismo sul tipo dei partiti democratico-cristiani. Nel suo libro *Il fascismo*, che analizza dal punto di vista della Destra, definisce bene la sua terminologia: «Destra» significa per lui visione tradizionale del mondo, ed è parola scritta sempre con la maiuscola, ad evitare confusioni con la destra economica e politica. In questo libro, la Destra, cioè la tradizione quale la concepisce Evola, viene differenziata dal fascismo, al quale non può in alcun modo essere ridotta. Per inciso, non si tratta di una presa di distanze tardiva, ma della conferma di una posizione già teorizzata nel Ventennio. Orbene, potremmo passare dalla terminologia evoliana alla terminologia corrente e, con una semplice operazione di traduzione, riservare il termine «destra» in esclusiva al fascismo e al capitalismo. Come risultato si ha che per Evola la tradizione non è di «destra», né ha alcun obbligo di legarsi politicamente o tatticamente alle forze di destra. Il che potrebbe essere accostato ad alcune sue prese di posizione non in linea con l'area politica cui viene normalmente ascritto: ad esempio la sua accettazione del divorzio o la non condanna (quantomeno) dell'omosessualità. O anche la sua reinterpretazione dell'anarchia in senso personalista.

Naturalmente, la modernità di Evola non sta qui. Per rintracciarla è necessario ripercorrere le fasi principali del suo pensiero, cominciando dall'inizio. Non senza far notare che nella sua autobiografia, o autointerpretazione nel *Cammino del Cinabro*, Evola si legge come un pensatore in cammino: coglie il senso della sua opera in un movimento progressivo, dove le fasi intermedie sono passaggi che acquistano il loro vero significato solo alla luce delle fasi successive. Come dire: Evola chiede di essere storicizzato; e *en passant* lamenta che la cultura ufficiale sia stata chiusa nei suoi confronti privandolo di qualunque spazio su riviste serie.

Ora, all'inizio del cammino intellettuale di Evola troviamo che egli comincia con l'essere moderno: nel suo iniziale periodo artistico, quando è all'avanguardia con il futurismo e il dadaismo, e nella fase filosofica, quando è pienamente immerso nel pensiero idealista. E trovare un movimento filosofico più moderno dell'idealismo è cosa assai ardua.

Il fatto è arcinoto. Nondimeno impone una constatazione che non ho letto da nessuna parte. Evola nasce nel 1898, e scrive le sue principali opere idealiste nel 1924, secondo la sua stessa testimonianza. Per avere un raffronto cronologico, basti pensare che Husserl nasce quarant'anni prima, nel 1859, cioè è più anziano di due generazioni, e pubblica le *Idee* nel 1913; Heidegger nasce nel 1889 e pubblica *Essere e tempo* nel 1927; per avere un panorama del clima spirituale dominante nella generazione che precede Evola, o che gli è contemporanea, si può ricordare che Scheler nasce nel 1874, Weber nel 1864, Cassirer nel 1874, Marcel nel 1889, Jaspers nel 1883, Bultman nel 1884, Bloch nel 1885, Marcuse nel

1898, Zubiri nello stesso anno, Fromm e Gadamer nel 1900. Ora, senza scomodare la teoria delle generazioni di Ortega y Gasset, pare evidente che nella generazione intellettuale precedente Evola culmina un movimento di superamento dell'idealismo, fondato in qualche misura sulla fenomenologia, che spesso assume toni apertamente post-moderni. Post-moderno non è una parola che goda di particolari simpatie da parte mia, tuttavia il riferimento è utile per poter affermare un fatto indubitabile: negli anni 1924-1928, con i suoi due grossi tomi di filosofia idealista, Evola non solo è moderno, ma è anche attardato nella modernità. Solo negli anni Trenta arriverà a scrivere un articolo intitolato: *Superamento dell'idealismo*. Il nostro problema è sapere come si arriva a questo scritto incluso nel «Diorama Filosofico». Tra l'altro: com'è noto, *Diorama Filosofico* è il titolo della pagina curata da Evola su «Regime Fascista»: quelli che storcono il naso quando sentono qualificare Evola come filosofo, dovrebbero spiegare questo titolo.

Va sottolineato che il pensiero moderno non consiste solo in certe idee, o in determinate concezioni, da contrapporre ad altre idee definibili tradizionali: non si tratta di dire che la modernità è soltanto un predicato di idee quali il Progresso secondo Comte. Prima ancora di questo, il pensiero moderno è un metodo e un modo di concepire il pensiero esatto e rigoroso, ovvero la filosofia. Se dico che la filosofia è *ancilla theologiae*, questo non è pensiero moderno, anche se non pregiudica affatto il tipo di idee che possono essere incluse nella nozione di *ancilla theologiae*; per esempio, una filosofia della liberazione; se invece dico che la filosofia è una scienza autonoma che pone da sé i principi stessi del filosofare, questo è pensiero moderno: ma con ciò non viene detto quali sono o debbono essere questi principi, né quali sono i risultati della ricerca: potrebbe anche sfociare in una concezione razzista alla De Gobineau, con tratti presuntivamente scientifici e materialisti. Parlando di metodo, ho semplicemente precisato che il ricercare come tale è un'attività che può essere svolta in molti modi, uno dei quali è moderno. Di conseguenza, l'Evola idealista è moderno in due sensi: perché le tesi idealiste sono idee moderne e perché il metodo filosofico usato per formularle è la concezione moderna del filosofare. Ora, anticipando il discorso, si potrebbe dire che, nel corso del suo cammino intellettuale, Evola cambia le idee, ma non cambia il metodo. Da qui la sua costante avversione per filosofie critiche verso la modernità, che però ritiene vitaliste o irrazionaliste.

Cerchiamo dunque di vedere che cosa conduce al superamento dell'idealismo.

Sostanzialmente succede che Evola ha concepito un sistema di pensiero rigoroso, ma diverso. Per indicare questa diversità scrive che le sue idee hanno subito una vera e propria «mutazione genetica». Se le parole non sono giochi, l'immagine della mutazione genetica significa che da un progenitore nasce un figlio appartenente a un'altra specie. Ma non necessariamente a un altro genere. Nella mutazione qualcosa cambia e qualcosa permane.

L'idealismo considera il mondo come posto dall'Io, e afferma la coincidenza tra io empirico e Io assoluto. Come si ricordava, si può dire che per Evola accettare questa identificazione è problematico. In effetti io non posso realmente ritenere che siano posti da me il mondo, gli eventi imprevedibili, le persone che incontrerò appena svoltato l'angolo. Tuttavia, nella fase idealista Evola, ponendosi questa obiezione, risponde: sia pure; ma da questa constatazione non consegue necessariamente che il principio idealista sia falso o risulti confutato. Poiché intanto questo principio è evidente come punto di partenza teorico, si può seguire un'altra via e dire: l'Io che ha posto il mondo si identifica con l'io empirico, ma tale io empirico non è attualmente in grado di riconoscere il mondo come sua posizione; soffre contingentemente di una «privazione», di una insufficienza che deve essere colmata. E questo è un compito prioritario, senza il quale ogni speculazione poggia nel vuoto, o risulta inficiata da una specie di vizio di origine. Analogamente: se uno è sordo, non può riconoscere nel movimento del disco sullo stereo il suono della *Quinta* di Beethoven; perciò, prima che si possa spiegare il fenomeno del movimento del disco occorre che sia curata la sua sordità: solo dopo apparirà nella sua piena luce il senso del fenomeno. Per Evola l'idealismo ha affermato l'identità tra io empirico e Io assoluto, ma si è fermato a metà strada, limitandosi a

un principio teorico privo di controparte reale. Ora si tratta di colmare l'insufficienza della condizione umana e arrivare a quella pienezza in cui il mondo è sperimentato come posto dall'io. Occorre un procedimento di trasformazione dell'uomo, una prassi. Il tempo della teoria è finito e, per Evola, inizia un tempo di attività in cui le questioni teoretiche sono mere astrazioni. Ciò che ancora si potrà dire, appartiene al massimo a una filosofia della prassi.

L'agire a cui la filosofia va a subordinarsi non è un agire qualunque; è piuttosto un comportamento speciale, e persino tecnico, attraverso il quale deve essere realizzata la condizione di pienezza dell'io, va superata l'insufficienza contingente. Com'è noto, si usa una tecnica tratta dalle culture extraeuropee, o più in generale non moderne. Se la chiamiamo tradizione, conformemente all'uso che Evola fa di questo termine nel suo periodo «magico», otteniamo che la tradizione è assunta in blocco all'interno di un sistema teorico moderno, che la fonda e le dà la sua ragion d'essere. Ma, come ammetterà Evola in seguito, questo schema era errato: falsificava lo spirito delle culture tradizionali impedendo di comprenderle rettamente. Evola ha completamente riscritto alcuni suoi libri giovanili, come *L'uomo come potenza*, o *Il libro del principio e della sua azione*.

A quel che sembra, nell'approfondire la cultura tradizionale, Evola si imbatte nel pensiero di Guénon, e il contatto con il pensatore francese produce, o occasiona, la mutazione genetica. Tra le nozioni che Evola trae appunto da Guénon (pur con le sostanziali reinterpretazioni già viste, che rendono assurdo considerare Evola un discepolo più o meno autonomo del pensatore francese), vi è appunto la nozione di tradizione.

L'idealismo era tutto giocato all'interno di una concezione processuale della storia: la storia è un processo progressivo in cui ogni fase supera la precedente, nel senso che è più ricca, più piena e, in ultima analisi, più vera. In Guénon si ha una concezione rovesciata: il processo di formazione della cultura e dell'età moderna è un cammino decadente, un allontanamento dalla pienezza originaria, dalla condizione di perfezione, attuale alle origini del mondo. (Prescindo ora dal carattere ciclico, periodico, della decadenza). La tradizione conserva la memoria dello stato iniziale, insieme ai mezzi con cui l'uomo può reintegrarsi in esso, mezzi che a loro volta non sono frutto di una speculazione umana, di una teoria soggettiva: sono tecniche sapienziali, la cui origine si colloca nello stesso stato iniziale e la cui legittimazione sta nel risultato operativo che possono produrre. L'ascesi iniziatica annulla la condizione decaduta della natura umana. Evola prende questo schema, con una reinterpretazione non certo marginale, che Guénon sembra non aver mai condiviso, relativamente a ciò che abbiamo chiamato contatto diretto..

Esaminiamo un punto teoretico che si fa subito problematico non appena l'idealismo evoliano entra in contatto con questa prospettiva capovolta.

Come tutte le teorie, l'idealismo ha dei presupposti, non necessariamente espliciti. Ora, la sua concezione progressiva presuppone, in fondo, qualcosa che la filosofia ha sempre dato per scontato, almeno da Aristotele in poi, cioè che i modi della percezione umana non cambiano nel tempo. Cambia, naturalmente, l'interpretazione che si dà al percepito, ma non cambiano i meccanismi della percezione: i sensi fisici, forse lo stesso funzionamento della mente. Per un greco antico e per un uomo moderno, uno stesso bosco e una stessa montagna non hanno lo stesso significato; c'è un'interpretazione diversa, visto che noi parliamo di molecole e gli uomini antichi parlavano di dèi. Accantoniamo il problema se l'idea della molecola sia o no un progresso rispetto all'idea della ninfa dei boschi: in entrambi i casi c'è uno stesso presupposto, e cioè che tanto nell'antico quanto nel contemporaneo l'immagine della montagna nella retina si forma allo stesso modo. Non è che noi vediamo concretamente cose che gli antichi non vedevano, né sentiamo una diversa sensazione quando la nostra mano tocca la nuda roccia. Posto un oggetto che non avesse subito nessuna modificazione negli ultimi cinquemila anni, esso sarebbe stato percepito allo stesso modo dagli uomini vissuti nel frattempo. Questo è indubbiamente un presupposto dell'idealismo e

dell'intera filosofia. Soprattutto, è inevitabile per sostenere una concezione progressiva. Se cambiassero i modi della percezione e, indipendentemente dal momento interpretativo, si percepissero immagini diverse, non si potrebbe più parlare di progresso: immagini diverse potrebbero riferirsi a oggetti diversi, e avremmo due interpretazioni diverse, collegabili a oggetti diversi, senza che sia più possibile considerare l'una migliore e più completa della seconda.

Ora, per calare questa considerazione nella realtà, e mostrare in che senso Evola si sottrae all'idealismo, mi sia consentito un ragionamento per assurdo. Supponiamo che l'uomo sia un mutante, e che la mutazione ha avuto per oggetto gli organi della percezione. Di fronte al reale, questo mutante avrebbe immagini diverse, sensazioni diverse, che verrebbero rielaborate concettualmente con organi diversi: avrebbe evidenze diverse. In tal caso non potremmo dire immediatamente che la visione del mutante è un progresso rispetto alla visione precedente la mutazione. Quantomeno, dovremmo prima porre il problema di quale percezione sia vera. Ci troveremmo dinanzi a due concezioni, fondate su due visioni irriducibili perché, anche se fanno riferimento a uno stesso oggetto (cioè a un oggetto supposto identico) nascono da due esperienze non omogenee. Un discorso teorico potrebbe, ad esempio, ricondurre la visione del mutante a una degenerazione fisica, e quindi parlare di questa visione in termini di decadenza e abbandono di una percezione normale. Cioè questa visione verrebbe considerata priva di valore intrinseco, indipendentemente dalle argomentazioni che la fondano e persino dalla sua evidenza di fatto per il mutante.

Orbene, parlando in modo semplificato, ma non troppo, si potrebbe riassumere il pensiero di Evola e Guénon su questo punto dicendo: l'uomo moderno è realmente un mutante. E questo è il modo in cui Evola si sottrae all'evidenza dei principi filosofici moderni, relativizzandoli. In termini molto formali, Evola ha parlato spesso di un processo -negativo- di «fiscizzazione dell'io», il quale conduce appunto a una perdita di evidenze: non sono più evidenti nozioni arcaiche quali l'identità tra *atma* e Brahman, cioè nozioni che erano la pura e semplice espressione diretta di una realtà di fatto, sperimentata e compresa in modo immediato dall'uomo di altre epoche storiche. Fiscizzazione non significa che un'idea si è perduta, fatto banale e frequente nella storia, ma piuttosto che quest'idea non può più essere trovata né pensata, perché non può più essere vissuta ed sperimentata la realtà a cui si riferisce. Un organo si è amputato, e di conseguenza l'idea viene perduta.

Naturalmente, il processo di fiscizzazione non riguarda il modo d'essere del Principio, cioè di Dio; piuttosto è un cambiamento nel modo di essere dell'uomo. Si potrebbe anche dire che sono cambiate le forme a priori della conoscenza, le quali dunque non erano realmente a priori. Si pensi all'idea evoliana dell'esperienza sovratemporale della temporalità, esposta nelle pagine introduttive di *Rivolta contro il mondo moderno*.

Abbiamo dunque l'idea di una perfezione o pienezza originaria progressivamente perduta. Allora non si tratta più di colmare l'insufficienza dell'io, per tener ferma la tesi idealista. Le tecniche di realizzazione non vengono più proposte per raggiungere un momento di perfezione situato nel futuro, e in un'ottica solipsista; servono invece a reintegrare il soggetto nella condizione di pienezza già esistita nel passato primordiale. C'è una continuità tra le due interpretazioni: in entrambi i casi la teoresi subisce una svalutazione rispetto alla prassi; nell'idealismo, perché la realtà si rivela insufficiente rispetto al principio teoretico; nello schema tradizionale, perché la fiscizzazione impedisce di cogliere l'evidenza del principio teoretico (identità di *atma* e Brahman: cosa non molto distante dall'identità tra io empirico e Io assoluto). C'è sempre un handicap iniziale che condiziona il pensare e lo rende, per così dire, spurio. D'altronde, senza questo limite iniziale la teoresi non avrebbe realmente alcun senso.

C'è poi un secondo e conseguente punto di continuità nel permanente valore assegnato ai metodi tradizionali di autorealizzazione. Ma c'è anche un'ovvia differenza. Prima questi metodi si trovavano dentro un contesto teorico idealista; l'idealismo li fondava o

giustificava o in qualche modo li richiedeva, mostrando l'insufficienza dell'io e postulando un'azione capace di colmarla. Ora, invece, la situazione è rovesciata: i metodi di realizzazione, trasformando la persona, conducono a una conoscenza di ordine superiore, e di conseguenza giustificano, fondano o rendono autorevoli le esposizioni verbali di questa conoscenza. Le parole del sapiente non hanno valore in quanto parole, ma in quanto dette da una persona che, attraverso un cammino ascetico, ha ottenuto una trasformazione e possiede una condizione ontologica diversa da quella dell'uomo della strada. Di conseguenza, l'esposizione della dottrina, in quanto esposizione, non è più criticabile da chiunque, proprio per il carattere eterogeneo dell'esperienza del sapiente. Questo non significa che essa abbia un valore dogmatico: va dato atto a Evola di non essersi mai dogmatizzato e di non aver mai rivendicato per sé il rango di sapiente che pure si tendeva ad attribuirgli. Il fatto è molto più semplice: l'affermazione di un mistico, ad esempio, può non essere condivisa, ma non può essere smontata con la semplice dialettica: a qualunque ragionamento, il mistico può opporre che parla per esperienza, e che l'interlocutore vedrebbe da sé la falsità delle controargomentazioni se partisse dalla stessa esperienza. Il mistico dice che Dio esiste, perché lo ha incontrato: questo potrà essere considerato fuori dalla filosofia, ma dentro la mistica è assolutamente inattaccabile.

Tuttavia, anche all'interno di una tradizione sapienziale possono esistere discussioni nel merito della formulazione del sapere, ma non sul metodo di realizzazione, ed è possibile che le divergenze nascano dal fatto che gli interlocutori non si trovano sullo stesso livello di trasformazione o realizzazione spirituale: si potrebbero dare divergenze relative ai distinti piani dell'ascesi o conoscenza. Da questo punto di vista, riconosciuto che Evola non si è mai dato seriamente l'aria del mago, resta pur sempre indubbio che ha posto su un piano più alto il sapere che presentava attraverso i suoi libri: ha cercato di renderlo inattaccabile, con argomentazioni che non sono certo prive di interesse. Così facendo, però, era inevitabile che il suo pensiero assumesse il carattere di un sistema globale, e inoltre di un sistema chiuso: che io sappia, nessun discepolo di Evola ha aggiunto niente al pensiero del maestro. Ed è in fondo ciò che Evola voleva: la costruzione di un sistema globale alternativo alla visione moderna.

Se il metodo tradizionale è autorevole per i risultati che offre in termini di trasformazione della persona (trasformazione che Evola colloca sul piano ontologico, e non soltanto su quello psicologico), allora viene automaticamente aggirato o evitato il fondamento delle dottrine moderne: la trasformazione ottenuta è una sorta di prova sperimentale del fatto che la dottrina moderna si basa su principi relativi. Cioè relativi alla pura speculazione individuale, soggettiva, che non arriva alla realtà profonda delle cose. Questo carattere relativo di ogni visione meramente intellettuale potrebbe spiegare il disinteresse di Evola verso correnti del pensiero europeo contemporaneo che, al loro modo, erano critiche nei confronti della modernità filosofica e dell'idealismo in particolare: la fenomenologia, la filosofia della vita, l'esistenzialismo, il personalismo, la cosiddetta scuola di Madrid, ecc.

Abbiamo dunque una visione completamente opposta a quella moderna e altrettanto sistematica. E come la modernità, con la concezione progressiva della storia, era giunta a svalutare in blocco il passato tradizionale (salvo gli aspetti che arbitrariamente interpretava come anticipazioni o germi della nuova era), così il sistema evoliano nega in blocco la modernità, la svaluta fino alle estreme conseguenze, con un radicalismo che spesso ha lasciato perplessi anche intellettuali di ispirazione tradizionalista. Ne è un esempio la svalutazione del rinascimento. (Veramente, Evola non dà una sua interpretazione del rinascimento: accetta nella sostanza ciò che ne dice la storiografia moderna, e ritiene negativi quegli stessi elementi esaltati da tale storiografia. Non tenta una visione diversa del rinascimento, che tenga presenti elementi in fondo estranei ai percorsi della modernità, come l'influenza del cristianesimo ortodosso, la critica dell'aristotelismo, ecc.).

Ora, l'antimodernismo di Evola, si diceva, è una filosofia che risulta da una prassi. Questo è evidente. Tuttavia è pur sempre necessario che questa prassi sia detta, sia interpretata. Che

facendo certe cose l'uomo arrivi al risveglio, alla trasformazione, questo può essere un fatto. Ma questo fatto ammette diverse interpretazioni. Intanto apre lo spazio a un problema teorico: perché un certo comportamento produce certe mutazioni nella condizione umana? Questo è un problema teorico: nessuno ci obbliga formalmente ad accettare le risposte che ne davano gli antichi. Il fatto della mutazione, in sé e per sé, non dimostra che il cambiamento è un recupero della condizione primordiale; potrebbe trattarsi dell'acquisizione di una condizione nuova. Ecco allora una difficoltà: come si fa a dire formalmente, dentro un'esposizione sistematica, che l'età primordiale è un'età di pienezza, anziché un germe destinato allo sviluppo?

Evola risponderrebbe che la tradizione non è un'invenzione, ma un fatto storico concreto, di cui abbiamo mille testimonianze; e certamente, se ci occupiamo di storia, le testimonianze non si possono accantonare; vanno tenute presenti, e soprattutto vanno spiegate. La modernità ha elaborato sistemi chiusi, con la pretesa di spiegare tutto il passato umano. È nota la sfida lanciata da Comte: presiederà l'avvenire solo la filosofia che sarà riuscita a spiegare tutto il passato. Ma le spiegazioni moderne hanno due caratteristiche. Anzitutto, si tratta di teorie interpretative, evidentemente. Inoltre sono spiegazioni insufficienti, che trascurano molti ordini di dati: per esempio, fraintendono completamente il fenomeno religioso, e trascurano la stessa nozione di tradizione che, prima di essere una teoria, è un fatto sociologico. Di conseguenza, una spiegazione alternativa di tali fatti, suscettibile di reggere sul piano storiografico, farebbe emergere nella loro giusta luce realtà estranee al clima spirituale e intellettuale della modernità. Da qui il tentativo di *Rivolta contro il mondo moderno*, come interpretazione globale della storia. Una visione antitetica a quella del progressismo, ma storiograficamente fondata. Si potrebbe anche dire che, rifiutata la teoria pura, la nuova frontiera del pensiero è per Evola la storia.

Le fonti storiche, però, necessitano di un metodo di interpretazione. Evola utilizza i progressi dell'etnologia, della storia delle religioni, della filologia e aggiunge anche l'analisi comparata dei dati. In questo è indubbiamente un pioniere, e la sua attività è estremamente importante per la conoscenza delle culture extraeuropee. Circa l'analisi comparata dei dati, sviluppa un metodo personale, che si può non condividere, ma che ha un buon fondamento razionale e rappresenta un elemento indubbiamente moderno. Per comprenderlo, basti un rapido raffronto con la comparazione a cui ricorrono storici come Eliade.

Per Eliade, si tratta ad esempio di paragonare una cultura primitiva, ma sulla quale abbiamo dei dati perché sopravvive oggi, con una cultura analoga ma antica, sulla quale non abbiamo dati sufficienti, per vedere se le testimonianze concordano con il sistema culturale conosciuto, e se questo consente di integrarle. Evola, invece, parte da un'osservazione diversa. Analizza comparativamente molte tradizioni, anche diverse tra loro, e scopre la presenza di schemi, strutture, formulazioni comuni e coerenti tra loro. Ovviamente esistono anche le differenze. Ma, in effetti, a partire dall'idea di una unità di fondo delle varie tradizioni, o di una loro unità di origine, sono spiegabili tanto le costanti quanto le varianti - che avrebbero un'origine umana, contingente, legata alla diversità delle situazioni storiche. Invece, a partire da una concezione progressista risulta difficile spiegare gli elementi costantemente presenti nelle varie culture. Lasciamo perdere che questo non è necessariamente vero e che esistono altre possibili spiegazioni. Accettiamo che queste coincidenze siano un fatto storico. È chiaro allora che il tentativo di *Rivolta* consisterà nel raccogliere ciò in cui le culture tradizionali coincidono, nella loro realtà storica di fatto, nel mostrarne la coerenza e farne la chiave di lettura di tutti i dati storici: le varianti, o differenze, appaiono allora come distacco dalla tradizione unica. Il che, dal punto di vista teoretico, non è affatto assurdo, anzi è plausibile. Ma nulla di più.

A volte si è accostato questo procedimento di Evola alle interpretazioni tipiche dei movimenti più o meno gnostici. Non credo che sia un accostamento esatto, a parte la differenza di rango intellettuale tra la teoria di Evola e i guazzabugli gnostici. Piuttosto mi pare che Evola segua un metodo di tipo razionalista, e per questo ne parlavo come di un

procedimento moderno. La prima parte di *Rivolta* descrive la morfologia della tradizione: non questa o quella tradizione storica, bensì la Tradizione con maiuscola. E questa morfologia, che delinea una forma archetipica delle civiltà, è composta dagli elementi coincidenti delle varie culture. In tal senso, presa una realtà storica complessa, Evola la valuta secondo un criterio estrinseco, e la divide in due parti di valore disuguale: la parte in cui essa coincide con le altre culture storiche ha un rango più elevato della parte in cui diverge dalle altre culture storiche. Questo è propriamente razionale, e tra l'altro è la ragione aristotelica quando distingue, e considera di diverso rango, gli elementi accidentali e la sostanza. Si astraggono, da un gruppo di realtà, gli elementi coincidenti, che dunque entrano formalmente nella definizione di queste realtà. E tuttavia, è oltremodo dubbio che esista una sostanza distinta o separata dagli attributi; è dubbio che si possa dire, del cosiddetto accidente, che è reale, ma in un diverso grado.

Evola raccoglie i dati omogenei, e li definisce «la Tradizione»; quindi assegna a questa Tradizione un valore categoriale, e la usa come chiave di lettura per spiegare i dati eterogenei, o non-tradizionali. Il che è una pura teoria scientifica. Con una metodologia moderna, e nel rispetto delle debite procedure, sostiene formalmente una concezione non moderna.

Vi sono altri problemi. È chiaro che, come libro isolato, *Rivolta* presenta una tesi plausibile, e niente di più. Questo Evola lo sa bene, e sa che non gli è sufficiente, gli è necessario un passo ulteriore. L'indagine storiografica gli ha mostrato, o ha comunicato al lettore, un'idea della realtà diversa da quella tipica del pensiero moderno. Pertanto, l'intera epoca moderna ne risulta relativizzata: non potrebbe porsi come assolutamente superiore al passato tradizionale, laddove si accolga la tesi di Evola. Ma ora questi deve tentare il salto di qualità per ottenere due risultati. Anzitutto, che non si tratti solo di contrapporre due modi di vedere la vita: perché è chiaro che anche l'età moderna relativizza il passato tradizionale. E in secondo luogo, che la ricostruzione della tradizione non abbia il valore di una mera teoria interpretativa, e risulti piuttosto una visione confermata dall'esperienza, cioè fondata su quella prassi di cui si parlava prima.

In termini evoliani, la Tradizione non è semplicemente la situazione dell'uomo nell'età primordiale. Le fonti di ogni genere, da cui deriva l'idea della Tradizione, non sono considerate come prodotto di una speculazione personale, ma come traduzione, espressione in parole, concetti, narrazioni mitiche, di una diversa condizione dell'uomo. Poiché Evola parla di questa diversità in termini ontologici, diciamo che la cultura tradizionale è comunque la manifestazione di un'umanità ontologicamente diversa. L'uomo che ha prodotto questa cultura sperimentava un reale contatto con la Realtà Metafisica, con il Principio, o il divino. Questo contatto è esattamente ciò che manca all'uomo odierno, e inoltre è l'elemento che spiega gli aspetti unitari delle tradizioni storiche. Ora, chiaramente, finché uno non realizza tale contatto, la Tradizione non gli sembrerà altro che una semplice ipotesi interpretativa.

Evidentemente, nel passaggio dalla fase tradizionale alla fase moderna è l'uomo che cambia, e non la Realtà metafisica. Se essa è oggi meno accessibile, non è per un suo decreto, ma per le mutate condizioni di fatto dell'umanità. L'uomo deve superare un maggior numero di ostacoli per realizzare l'accesso. Ma in via di principio, la Realtà metafisica rimane aperta e accessibile. Si tratta dunque di trovare un campo in cui l'uomo odierno, così come è nelle sue condizioni attuali, possa avere un'esperienza che, in primo luogo, sia esperienza di tale Realtà, e in secondo luogo sia irriducibile a qualunque altra interpretazione in termini psicologici o biologici, o scientifici e intramondani. Inoltre, e come conseguenza del primo punto, dev'essere un'esperienza virtualmente trasfigurante. Questo è ciò di cui si occupa *Metafisica del sesso*.

Ho scritto altrove, e lo confermo, che *Metafisica del sesso* è un libro di metafisica e non di sessualità, e che, riguardo al sesso, è il libro più bello che mi sia capitato di leggere. Questo

non esclude che vi si trovino punti da discutere. Non discuto affatto l'interpretazione evoliana dei testi antichi e dei miti, che pongono in primo piano la concezione sacra e liberatoria del sesso: come interprete delle culture antiche Evola ha davvero una sensibilità fuori dal comune. Però discuto le modifiche che l'interpretazione subisce quando viene inserita in blocco nel sistema teorico evoliano.

Metafisica del sesso si apre con un'analisi che sottrae il sesso, inteso come esperienza reale, alle interpretazioni formulate da un punto di vista fisiologico, psicanalitico, biologico o quel che sia: cioè non si può partire da una cosa che non sia il sesso per spiegare il sesso, non si può ridurlo ad altro. Va benissimo. Ma lo stesso Evola dice, con una caduta di stile, che non si tratta dell'esperienza sessuale quale la vivono un qualunque Armando e una qualunque Mariolina: e questo non va bene più. Perché, senza rendersene conto, Evola ha spostato tutta la sua analisi su un piano che non ha nulla a che vedere col sesso. O, se si vuole, sposta la normale esperienza sessuale su un piano che non ha nulla a che vedere con la sua analisi. Il che è discutibile.

Faccio un esempio per chiarire questo spostamento. È noto che una grande quantità di sciamani antichi ha usato la corsa per indurre stati estatici e di alterazione della coscienza. Accetto pienamente che queste alterazioni, ottenute con il loro contesto rituale, rappresentino modi superiori della coscienza e non semplici trance; posso persino ipotizzare che tutti gli sciamani antichi abbiano fatto ricorso a questo metodo. Ora, io scrivo un libro, e sostengo che tratterò della corsa dal punto di vista metafisico; e risulta che la corsa è ciò che conduce a un'esperienza estatica, e non ha nulla a che vedere con la corsa quale la vivono Armando e Mariolina. Ma allora, che cosa è la corsa di Armando e Mariolina? E cosa la differenzia dal sesso quale lo concepisce Evola? O il sesso sarà una qualunque attività che lo sciamano usa a modo suo, prescindendo da ciò che essa è naturalmente all'interno di qualunque vita umana? Questo sarebbe assurdo.

Naturalmente, Evola non cade in questa semplificazione. Con una sintesi estrema, ma credo accettabile, sostiene questo: ciò che l'uomo sperimenta nella vicenda sessuale completa, dall'inizio fino alla fine, è il contatto con una forza (il termine è inadeguato) che, per così dire, si impadronisce di lui, lo esalta, lo trascina e poi, nel momento dell'orgasmo, lo abbandona. La tensione psichica e fisica che la persona vive in questo lasso di tempo è il contatto con questa forza, o Realtà metafisica. La «crisi» dell'orgasmo, parlando in termini evoliani, è anche l'incapacità di restare dentro questa dimensione, o forza, o Realtà; e se tale incapacità fosse superata, la persona supererebbe anche la sua condizione umana attuale, decaduta. Il che chiarisce perché la tecnica sciamanica - tantrica, nella fattispecie - consista nel ritardare l'orgasmo, prolungando il contatto, fino al punto in cui esso diventa un abito acquisito. In questo senso, dal punto di vista di Evola, Armando e Mariolina perdono l'occasione. Tuttavia, il carattere apicale e vorticoso dell'esperienza dimostra che la perdono in un momento in cui sono già molto vicini a conseguirla; tant'è che, secondo Evola, l'esperienza stessa non è riducibile a spiegazioni di ordine scientifico o meramente intellettuale.

Si noterà che qui esistono due momenti: uno è la concezione non moderna del sesso come tale; l'altro è il rivestimento concettuale creato da Evola che presuppone una forza, che in fondo è esterna ai due amanti.

Ho già detto che il termine forza è inadeguato, e appartiene alle metafore più o meno imprecise. Ma deriva dal testo di Evola. Non si tratta di una forza meccanica. Secondo un esempio dello stesso Evola, l'attrazione tra l'uomo e la donna, che poi culminerà nel rapporto, si produce analogamente all'attrazione tra una particella elettrica positiva e una negativa, e questa tensione attrattiva è l'esperienza della Realtà metafisica. Questo equivale a dire che la persona maschile è eccitata dalla persona femminile, e viceversa, il che è perfettamente falso, per incompletezza. Non è affatto vero che l'uomo è eccitato dalla donna, dall'esterno, e viceversa che lo sia la donna dall'uomo. La persona umana non

potrebbe essere eccitata da un'altra persona, se previamente non avesse una sua intima e personale vocazione all'amore - in tutta l'estensione del termine. La persona ha nelle sue vocazioni anche quella all'amore, e il suo stato di eccitazione nasce dal vedere nell'altro (altra) la possibilità di realizzare questa parte importante della sua vocazione. E siccome il principio, o Dio, è trascendente ed anche immanente alla realtà, c'è lo spazio per ipotizzare la vocazione come un'operazione del divino, e quindi per considerare l'amore di Armando e Mariolina come una realizzazione piena ed effettiva di loro stessi e dell'incontro con Dio. E il limite dell'esperienza non sarebbe dato dal fatto che essi perdono l'occasione di diventare sciamani, ma dal puro e semplice fatto che non hanno la vocazione allo sciamanismo bensì alla realizzazione di altre vite.

Questa interpretazione salverebbe tutto il valore delle testimonianze antiche riprese da Evola, ma senza la frattura che esclude Armando e Mariolina dai benefici del caso. E non dico che questa interpretazione sia giusta mentre quella di Evola non lo è: dico solo che essa si muove tra gli stessi dati storici, legge gli stessi dati di cui tratta Evola. Dunque, in questo contesto, non mi serve per sostenere le mie idee contro quelle di Evola (cosa che sarebbe estremamente fastidiosa e impertinente), ma al puro scopo di mostrare la componente dell'interpretazione personale, sistematica che i dati subiscono. E non potrebbero non subirla.

Ci sono poi altre difficoltà generali che il sistema di Evola deve affrontare. Prima tra tutte il problema esistenziale. Un uomo che creda nei principi tradizionali, magari anche solo per essere stato convinto dai testi evoliani, vive nondimeno nel mondo moderno. Come potrà essere coerente e fedele a se stesso? Come potrà stare in questo mondo senza appartenergli?

A questa domanda Evola risponde presentando almeno quattro possibilità, o vie, o percorsi.

1. C'è il cammino di chi combatte il mondo moderno sul piano politico. Vive qui, ma non condivide le proposte di questo mondo e si batte per cambiarlo in senso tradizionale. È l'aspetto propriamente reazionario del pensiero di Evola, che purtroppo è stato spesso distorto, neanche si trattasse di restaurare l'impero romano, o cose del genere. Meno che meno di riportare in vita il fascismo. Se si leggono le pagine de *Il fascismo*, si noterà che Evola si propone tra i suoi scopi proprio di salvare il lettore di «destra» da un'accettazione acritica del fascismo. Naturalmente non cede nulla alla sinistra (e l'interprete odierno deve chiedersi quale fosse la sinistra, dentro il clima di guerra fredda e contrapposizioni radicali in cui la posizione politica pesava sopra la posizione culturale), e condanna con uguale forza l'interpretazione che vede nel fascismo un assoluto negativo.

Ora, nel chiarire quali siano gli elementi validi del fascismo, Evola usa come criterio non un concetto intrinseco a una definizione del fascismo stesso, ma un concetto estrinseco e riferito a una realtà che preesisteva al fascismo storico: la Destra, con maiuscola, termine di cui si è già parlato, e che compare come sinonimo di Tradizione, ugualmente con maiuscola. Una nozione categoriale e metastorica esamina una realtà storica e decide che cosa in essa ha valore o non lo ha: è un metodo perfettamente legittimo, ma applicabile a qualunque movimento politico concreto, senza che mai si possa identificare il criterio con il movimento.

L'ideario politico di questa Destra - termine che Evola, comunque, dice di non gradire - è formulato ne *Gli uomini e le rovine*, e si mostra sostanzialmente coincidente con il pensiero europeo conservatore dell'Ottocento e del primo Novecento, peraltro moderato rispetto a un certo ultramontanismo del secolo scorso. Più interessante, semmai, è notare che Evola non propone l'atteggiamento reazionario come conseguenza logica, inevitabile e obbligata della visione tradizionale, ma come una via possibile, un percorso che, accanto ad altri, è praticabile da chi voglia mantenere una sua fedeltà alla concezione tradizionale dello stato e della società, cercando ovviamente di calarla nella prassi quotidiana.

2. Nel mondo moderno, l'uomo della tradizione può vivere anche dedicandosi alla testimonianza culturale, allo studio delle civiltà tradizionali. È un'attività intellettuale con cui ci si disidentifica dalla modernità e si evita, con parole di Evola, che questa possa davvero chiudere ogni orizzonte e proporsi come l'unica cultura possibile.

3. Oppure si può vivere questo mondo come una qualunque condizione di partenza, forse più sfavorevole rispetto ad altre, per raggiungere la propria meta della trasformazione interiore, del risveglio, della realizzazione spirituale: *La dottrina del risveglio* potrebbe essere considerato il breviario adatto per questa scelta.

4. Poi c'è l'altro modo: vivere questo mondo, esplorandone le inedite possibilità, liberi da qualunque forma di fedeltà o giuramento alle sacre istituzioni ormai inesistenti, e autonomi quanto alla progettazione del proprio futuro. I valori tradizionali sono allora valori puri, che non vengono più visti nella loro incarnazione in forme storiche, e che possono ispirare forme di vita del tutto inedite: *Cavalcare la tigre*.

Queste sono essenzialmente le risposte di Evola al problema esistenziale dell'uomo della tradizione nel mondo moderno. Ma c'è un'ulteriore difficoltà, e stavolta di natura metafisica. È evidente: Evola esclude comunque la soluzione di diventare moderni; cioè la modernità è e resta illegittima. Perché? Perché sono illegittimi i valori che sostiene. Di fatto, la modernità è una decadenza, un allontanamento dal sacro, un distacco dalla Realtà metafisica. Però, se così è, si pone un problema distruttivo sul quale – credo – Evola ha meditato per anni: perché è illegittimo allontanarsi dal sacro quale Evola lo ha definito? (È diverso dal chiedersi: perché è illegittimo allontanarsi dal sacro? punto e basta. La prima domanda mette in discussione la definizione del sacro, non il giudizio sul male, sul peccato, o comunque lo si voglia chiamare).

In sostanza, Evola ha fornito una descrizione della Tradizione, uno o più campi di esperienza per viverla e toccarla - toccarne la fonte: la Realtà metafisica - e poi una gran teoria su come si passa dalla Tradizione al mondo moderno. Questo suppone che il passaggio sia concretamente possibile: se è avvenuto, è perché poteva avvenire. Indipendentemente dal fatto che non doveva, per una questione morale. Ma se poteva avvenire, questo pone una questione metafisica. Cioè: dal punto di vista metafisico, che cosa è il mondo moderno? Gli uomini moderni sono reali, non sono fantasmi e nemmeno dèi: come può esistere questa loro realtà di fatto? Qual è la loro ragion d'essere formale? O, con un altro linguaggio: da dove viene fuori il male? La realtà moderna esiste illegittimamente, per un atto arbitrario e peccaminoso dell'uomo? O esiste legittimamente, in quanto è posta in essere dal Principio e con il suo beneplacito? Questo è il problema.

Si potrebbe rispondere che è un falso problema: a spiegare l'esistenza della modernità è sufficiente la libertà dell'uomo, che è responsabile della sua scelta: può scegliere il bene o il male, e se sceglie il male ne pagherà il fio. Certo, si potrebbe rispondere così; ma facendo appello a una teologia o a una metafisica del tutto incompatibile con quella di Evola. All'interno delle premesse evoliane, non si può dare all'esistenza della modernità un valore morale (negativo), senza entrare in contraddizione con alcune nozioni metafisiche che costituiscono il sistema. Come dicevo, non si tratta della questione di sapere se è lecito ammazzare la gente: è chiaro che non è lecito, neanche per Evola; si tratta di una questione strettamente teoretica: con quale ragionamento mostriamo che non è lecito, con quali concetti o nozioni, all'interno di un sistema.

Il fatto è che Evola assegna esplicitamente un valore categoriale tanto alla tradizione quanto alla stessa modernità: tradizione e modernità, entrambe, sono categorie metastoriche. E in quanto metastoriche non possono essere semplici progetti di vita umana, elaborati dalle persone storiche. Le persone storiche possono scegliere il progetto della loro vita (moderno o tradizionale) in quanto prioritariamente esistono la categoria della tradizione e la categoria della modernità. Ora, se la scelta umana cade interamente dentro la valutazione

morale, per cui una scelta può essere concreta ma illegittima, una categoria metastorica non può cadere nella valutazione morale. In sé e per sé, come realtà previa agli uomini, non possiamo definirla illegittima, senza attribuire una illegittimità a chi l'ha posta in essere. E siccome non è l'uomo ad aver posto in essere una categoria metastorica, si dovrebbe dire che la sua esistenza è frutto di un atto illegittimo del Principio, il che è francamente assurdo. Ma se la modernità è, come Evola dice e ribadisce più volte, una categoria metastorica, e non soltanto un concetto storico a posteriori, elaborato dalla speculazione umana, allora come fa a essere anche illegittima? Significherebbe che è illegittima una parte della realtà in quanto tale, ma: in virtù di quale principio? La modernità storica è perfettamente conforme a una categoria metastorica, cioè metafisica: questo è il problema di Evola. La modernità sfugge a una valutazione morale. E non è un problema di facile soluzione.

Cerchiamo di definire bene il pensiero di Evola. A volte si è propensi a pensare che, ad esempio, la Roma arcaica è tradizionale in conseguenza del fatto che vi è presente la figura del re. Evola invece segue un cammino praticamente inverso: siccome Roma è una realtà tradizionale (=è caratterizzata da un contatto operante con la Realtà metafisica), di conseguenza si struttura in forma monarchica, anziché secondo le regole democratiche del suffragio universale. (Il re, nell'esempio, sta semplicemente a significare un certo tipo di ordinamento sociale e statutale che ora è inutile descrivere nel dettaglio). Dove c'è la tradizione, e proprio perché c'è, abbiamo dunque il re; invece non è sempre vera l'inversa, che dovunque c'è il re siamo in presenza di una società tradizionale: potrebbe trattarsi del classico re da operetta. A dimostrazione, c'è un'idea antica ripresa in *Rivolta*: in certi popoli, quando le cose andavano male, le colpe erano attribuite al re e si pensava che egli avesse perduto il mistico potere di *auctoritas*, il suo contatto vivente con la Realtà metafisica. Per Evola, sul piano storico, è tradizionale il modo in cui si struttura una società quando si fonda sul contatto vivente col divino; e l'effetto di questo contatto produce un ordinamento che corrisponde a una categoria metastorica. Di conseguenza, dalle forme storiche possiamo desumere «la» Tradizione, come categoria. Ora, questa realtà categoriale deve spiegare le forme non tradizionali, ma deve anche spiegare metafisicamente la possibilità che tali forme esistano e che si possa vivere senza il contatto col sacro. Se il contatto col sacro è la realtà in senso eminente, deve esistere qualcosa che consenta di essere, di esistere, a una realtà ontologicamente scissa e separatasi dal sacro.

Ora, Evola non può accettare che questa scissione derivi solo da un atto libero dell'uomo (come ad esempio accade nel pensiero cristiano), perché precedentemente ha dato credito a una legge estremamente importante per il suo tentativo di costruire un sistema alternativo alla modernità: se crolla questa legge, crolla la spiegazione di tutti i fatti storici, e viene meno la possibilità di battere la visione progressista. È la legge della decadenza, o legge della regressione delle caste: la dottrina delle quattro età, dall'oro al ferro, esposta in *Rivolta*, e poi in moltissimi altri testi. È un pilastro della costruzione evoliana. Dà la possibilità di interpretare l'intero processo storico conservando la differenza di valore tra l'inizio (aureo) e la fine (ferrea, moderna), in un capovolgimento della concezione di Comte. E come il progressismo deve sostenersi con una metafisica della storia, che spiega la ragion d'essere del passato nel momento stesso in cui lo svaluta, così Evola ha necessità di una metafisica della storia che spieghi la ragion d'essere del presente nel momento in cui lo rifiuta. E si tratta di ragion d'essere, non di valutazioni morali. Senza questa caratteristica «legale», la modernità ha solo un valore morale, e diventa ugualmente morale - benché diversamente valutata - la tradizione. In tal caso viene meno la differenza ontologica tra l'esperienza tradizionale e quella moderna - cui si era alluso con l'esempio del mutante - e che era necessaria in chiave anti-idealista. Fuori da una concezione metastorica non si possono spiegare tutte le fasi storiche, e dunque crolla il carattere alternativo del sistema tradizionale. Ma ciò vuol dire che crolla del tutto la visione tradizionale, perché il progressismo continua ad avere la sua filosofia della storia e a spiegare il passato in funzione del presente.

Da qui la necessità di accogliere come legge una formulazione tradizionale che potrebbe

anche essere interpretata diversamente, come elenco tipologico di situazioni storiche conseguenti a una scelta storica, e senza implicazioni metafisiche: è il modo in cui la dottrina degli *yuga*, o età, compare ad esempio in Ortega. Evola assume le due categorie come strutture a priori della storia, e la storia umana è letta nei termini di un processo che, conformemente a una legge, si svolge in forma ciclica. Dal punto di vista umano, la storia è il succedersi di cicli che si ripetono: dalla tradizione alla modernità, poi alla tradizione ancora, e via di seguito. Ma siccome questa legge è metafisica, ecco la possibilità di domandare: perché la modernità sarebbe illegittima? visto che non è affatto una realtà umana, troppo umana. Tra l'altro, il discorso di Evola, in modo perfettamente coerente, poggia su una ben precisa concezione del divino: questi opera sia la manifestazione, o produzione di cosmos, sia la dissoluzione o riassorbimento del cosmos, ciclicamente. E non si vede perché sarebbe intrinsecamente illegittimo dare una mano alla divinità dissolvente, diventando moderni.

Evola risponderebbe che non si tratta di una questione morale, ma di una questione di fatto: seguire un archetipo è immortalante, seguire l'altro è dissolutivo, disgregante. È un processo oggettivo, o *karma*. Il quale, intanto, è un'interpretazione e non un fatto. Ed è un'interpretazione molto statica e concettuale. Inoltre, il karma riguarda la singola persona e non l'intera realtà, della quale l'io può perfettamente disinteressarsi: sarò o non sarò mortale, a seguito di quello che ho compiuto io, e non in relazione al fatto di vivere in un mondo dissolto. Ma il processo karmico, inteso come conseguenza oggettiva delle mie scelte, non può né legittimare né delegittimare: semplicemente, agisce a posteriori, ed è perfettamente possibile che il karma distrugga una persona per un certo atto, ma non un'altra per lo stesso atto: se San Francesco fosse andato a fare il falegname, il suo karma lo avrebbe distrutto. Ma ciò non significa che fare il falegname sia illegittimo in sé. Dunque non si vede perché essere moderni sia illegittimo in sé. Tra l'altro, su questa illegittimità non sarebbero d'accordo intere tradizioni, come lo zen, tanto per citarne una. O il cristianesimo, che appunto veniva considerato da Evola una tradizione a metà.

Insomma, qui c'è un blocco teoretico: il fondamento del sistema evoliano è tale che o fonda la concezione della storia o fonda l'etica, ma non può fondare entrambe senza distruggersi. Tira da una parte, o tira dall'altra, Evola ha lo stesso problema dei teorici della modernità: non spiega tutto. Per questo non va oltre il livello di una interpretazione. Affascinante quanto si vuole, ma non assoluta.

Bisogna dire che la strutturazione della cultura tradizionale in sistema alternativo alla modernità è un fenomeno generalizzato, soprattutto nell'Ottocento (il che è già sospetto). Evola non è il primo a compiere questa operazione, anche se è l'unico al quale essa riesce bene. Sistemi chiusi si hanno nelle ideologie reazionarie, nel tomismo, nel monismo di Guénon, e via dicendo. Occorre però notare che questo carattere di sistema chiuso appartiene alla formulazione teorica e concettuale della tradizione: una formulazione che, dal puro punto di vista cronologico, avviene in epoca moderna. È un dato che conviene tenere a mente; ma intanto proviamo a chiederci: nella realtà delle culture tradizionali vive, nel loro modo di riflettere su se stesse, di formulare le idee fondamentali e vigenti cui si riferivano, è effettivamente presente questo carattere di chiusura e di ideologia? Le civiltà tradizionali, insomma, furono ideologiche e totalitarie? A esser prudenti si può rispondere che almeno non lo furono tutte, anche se mi sfugge ora quale possa essere una civiltà tradizionale perfettamente in regola con i requisiti richiesti dai tradizionalisti.

Il sistema concettuale tradizionalista - e prendo quello di Evola perché è l'esempio più perfetto di questo genere - è chiuso e globale perché non tratta di una sola cultura, ma di tante culture tradizionali; in via di principio, di tutte le culture tradizionali: della Tradizione in genere e categoria. Da qui la sua globalità, nel senso che non lascia fuori nulla di essenziale. Però, se ci spostiamo nella realtà delle culture non moderne, ci si pongono dinanzi tante culture che non sono unificate da uno schema teorico. Dentro una cultura tradizionale viva, non cogliamo tanto l'unità di fondo con le altre culture, ma la sua

organicità, la sua intrinseca complessità, il suo corpo di tradizione singola e ben differenziata dalle altre. Per fare un solo esempio: è evidente che esiste un'unità di fondo tra le lingue indoeuropee; però, quando queste lingue erano parlate, la realtà immediata mostrava la complessità del latino e accanto la complessità del greco: due complessità diverse tra loro, al punto che il parlante latino non capiva il greco e viceversa. Ma ciascuno dei due sentiva il corpo della sua lingua come un'unità organica, nella quale non avrebbe potuto distinguere gli elementi indoeuropei da quelli nati chissà dove e chissà quando. Né la cosa cambia se ci si sposta sul piano dei riti, o se si cerca di rintracciare l'unità delle tradizioni all'interno di una storia religiosa fatta di riformatori e polemiche teologiche a non finire. Che a posteriori uno studioso sveli la presenza di identità di strutture tra il mondo greco e quello latino, può significare tante cose, ma non implica affatto che sia legittimo prendere una cultura e separare, come se fossero pezzi assemblati, alcuni elementi da altri, imponendo dall'esterno a questa cultura una differenza tra ciò che vi era tradizionale e ciò che vi era moderno: questa è pura astrazione.

Poi bisogna tener conto che una cultura cambia nel tempo: ciò che essa è nell'anno 300 a.C. è completamente diverso da ciò che è nel 100 a.C. Dunque, per cercare strutture che coincidano con altre culture occorre prima ridurre a un sistema unico le fasi storiche attraversate da ogni cultura: dobbiamo estrapolare gli elementi che, dal 300 al 100 a.C. sono rimasti identici e costanti. E intanto questo significa prescindere dalla realtà di fatto che quella cultura era un sistema aperto al cambiamento: tant'è che è cambiato (si pensi a quanto cambia Roma tra queste due date). Ora, il puro fatto che la cultura cambia, obbliga a pensare che la sua tradizionalità (l'aspetto per il quale è tradizionale) è problematica. Cioè, tolto il momento primordiale dell'età aurea abbiamo che ogni cultura, in ogni momento storico è parzialmente tradizionale. Ma questo impedisce all'interpretazione evoluzionista di dire in che cosa sia tradizionale, secondo un punto di osservazione intrinseco. Possiamo dire in che cosa è tradizionale una certa cultura, in un certo periodo, solo se la guardiamo dall'esterno (quale esterno, se i principi della Tradizione sono stati desunti, per astrazione, proprio dalle culture storiche?). Il che significa che finiamo per parlare di un fantasma. Potremmo cadere nei suoi equivoci, e dare credito ai conservatori che, nel medioevo, ritenevano tradizionale il romanico e moderno il gotico. Oppure costruiamo un'epoca che non esiste, parliamo del pensiero indiano accantonando le sue correnti materialiste, o immaginiamo una civiltà dalla quale abbiamo previamente scartato gli elementi che non ci piacciono. Il tradizionalista vedrà un medioevo incarnato da Tommaso, e privo di Ockam; o difenderà l'autentico spirito medievale di Ockam, contro la barbara razionalità tomista; ma l'uno e l'altro parlerebbero di medioevi inesistenti, perché nella storia vera si lottava a colpi di scomuniche tra discepoli di Tommaso e discepoli di Ockam. Il tradizionalista ha una visione teorica del mondo tradizionale; non parla della tradizione reale, ma di una sua interpretazione concettuale conforme alla definizione astratta de «la» Tradizione. Questo è innegabile, e tuttavia non significa che si tratti di un'interpretazione necessariamente falsa. Ha il valore di tutti gli schemi concettuali: è teoria.

Con quale criterio si ottiene questa concezione astratta della Tradizione? Non si tratta semplicemente di difendere «ciò che c'era prima», perché questo «prima» è contaminato: contiene gli elementi che «dopo» si ritroveranno in pieno vigore nell'età moderna: bisogna pur scegliere se aveva ragione Tommaso o Ockam. Dunque, si tratta di difendere nel «prima» ciò che non ha rapporti con l'«ora», con il presente, che è vissuto come modernità vigente. Bisogna risalire al passato privato dei segni premonitori della modernità. Dunque, il criterio per definire la tradizione è negativo: Tradizione è ciò che non è moderno. Il che significa aver escluso arbitrariamente che il moderno possa essere tradizionale! E questo non è un paradosso: per qualunque tradizionalista, Socrate è moderno.

A questo schema, Evola aggiunge il metodo comparativo, e per questo dà una visione più complessa e riuscita. Soprattutto, la comparazione dovrebbe essere garantita dal possesso iniziatico della sapienza, susseguente a una tecnica. Ma questo è aleatorio. Anche all'interno delle tecniche va fatta una distinzione tra i metodi che arrivano a certi risultati e i metodi

che non ci arrivano. Perché ha valore ciò che si sa a seguito del tirocinio da sciamano, e non ha lo stesso valore ciò che si sa a seguito del tirocinio da calzolaio? Lo zen e molte scuole dell'induismo garantiscono che si arriva alla sapienza anche facendo il calzolaio. Dunque la sapienza non è affatto garantita dalla scuola di appartenenza, ma dal valore della persona che si esprime come sapiente. Cioè giudichiamo della sapienza di un tale a posteriori rispetto alle parole che pronuncia, e per il solo fatto che queste parole concordano con quanto è contenuto nel patrimonio tradizionale. E siccome questo patrimonio tradizionale è fatto a sua volta di parole e di credenze, l'unico metodo per distinguere la sapienza e la tradizione dalla modernità e dalle idee personali è la comparazione. La quale comparazione è un metodo a posteriori. E a questo punto è chiaro anche che è un metodo moderno. Siamo al punto chiave.

Quando si è dentro una cultura tradizionale, un mondo tradizionale, questo mondo è vigente. L'uomo che viveva nel VII secolo a. C. a Roma, viveva dentro un mondo vigente. Voglio dire che per lui era presente una sola cultura vigente. Questa vigenza è un elemento oggettivo che descrive la relazione tra l'uomo e la sua cultura. L'uomo vive sulla scorta di alcune credenze che gli sembrano certe e che non pone in discussione; ha un'immagine del mondo che non percepisce come «idea», ma come la realtà stessa. Per esempio, i filosofi medievali riflettevano sul problema di Dio chiedendosi chi fosse, e non se esistesse: era ovvio che esistesse, era un elemento vigente nel loro mondo. Naturalmente, non è detto che questa credenza fosse vigente per tutti; ma nel breve periodo l'esistenza di un ateo, a titolo individuale, non scalfiva la vigenza del mondo cristiano. Se oggi il fiume straripa, noi mettiamo mano alle ruspe, e non ci sogniamo di interrogarci circa l'esistenza di un dio del fiume: per noi è vigente la concezione scientifica dell'acqua e dei fenomeni atmosferici, e perciò non la mettiamo in questione, la prendiamo come la realtà stessa, e, dovendo andare in aereo, chiediamo le previsioni del tempo, ma non il parere dell'aruspice. Orbene, per l'uomo che viveva a Roma nel periodo monarchico c'era una cultura, un mondo vigente. Ed era una cultura sola: se fossero state due, non sarebbero state vigenti. Vigente significa che l'uomo vive da questa cultura e di questa cultura: sa a che cosa attenersi nelle circostanze normali della sua vita. Detto in altre parole: non ha il problema di scegliere i valori che fondano la sua esistenza.

Ora accade che la tradizione, come tipo di vita conservativo o accumulativo, nel miglior senso del termine, consente una crescita. È facile esemplificarlo restando sul piano personale: un contadino che sappia conservare una parte di ciò che guadagna, lascerà ai figli una certa sostanza, con la quale essi potrebbero permettersi di trasferirsi in città e avviare un'attività commerciale. Si noti bene che questo cambiamento quantitativo, inevitabile prodotto di ogni tradizione, è contemporaneamente un cambiamento qualitativo. Prima il contadino non poteva scegliere se restare o no in campagna; ora i suoi figli possono scegliere. Hanno il problema di determinare la vita che faranno, attuando l'una o l'altra opzione. E dovranno domandarsi chi sono realmente e che cosa vogliono fare.

Ora spostiamoci sul piano sociale: il mutamento è analogo. Capita che una cultura tradizionale entri in contatto con un'altra, diversa, eppure anch'essa antica e tradizionale: Roma incontra la Grecia. È un luogo comune della storiografia scolare: la Grecia vinta sconfigge Roma sul piano della cultura. Ciò che accade è che, a livello sociale, ora ci sono due culture, due mondi, due modi di vivere: quello tradizionale e quello nuovo. Dunque, il mondo tradizionale non è più vigente, e si può seguire l'uno o l'altro. Ma questo è il meno. Perché non si tratta di un arricchimento quantitativo di culture; anzi, semmai abbiamo una perdita di certezze. Ora il singolo deve scegliere. Deve decidere a quali criteri ispirare la sua vita, a quali idee attenersi: deve sapere che cosa dà significato alla sua vita e, in ultima analisi, chi ha ragione tra tanti modi di vedere le cose, chi dice la verità: che cosa è la verità.

Ortega ha segnalato che l'incontro con la Grecia introduce a Roma la modernità: il circolo degli Scipioni. Ma per chi sceglie il modo nuovo, evidentemente, non aveva più senso il vecchio. E tuttavia, prima di scegliere il nuovo - o insieme alla scelta del nuovo - ha dovuto

prendere posizione sul vecchio: ecco il cambiamento qualitativo, strutturale. Quando la tradizione è vigente, non c'è spazio per prendere posizione su di essa, per metterla in discussione. Quando il mondo vigente non c'è più, allora la posizione dell'uomo è cambiata: non si hanno più credenze preve e indiscusse, ma bisogna decidere in cosa credere. E per farlo, bisogna valutare.

Si potrebbe scegliere il nuovo: la modernità. Però, a partire dalla stessa situazione di assenza di credenze preve vigenti, e di valutazione dei valori, si potrebbe anche scegliere il vecchio: Catone il censore e il *mos majorum* che, si badi, resta tanto vero quanto lo era o non lo era prima; solo che non è più vigente. Scipione sceglie di attenersi al nuovo; Catone sceglie di attenersi al vecchio; entrambi partono da un'identica condizione di perplessità, nella quale debbono decidere che cosa ha valore e che cosa non lo ha; entrambi hanno bisogno di un metodo per procedere in questa discriminazione, e debbono inventare il metodo, non potendo trarlo da una cultura non più vigente: il che equivale a dire che entrambi scelgono, dopo averci ragionato sopra. Ora, se si accetta che questo ragionare senza principi assoluti preve è la definizione della modernità, allora risulta che entrambi sono moderni. È vero che Catone sceglie il sapere antico. Ma questa è una conclusione. Mentre prima la tradizione era vigente, e ci si viveva dentro, era la premessa, ora la tradizione è stata, per così dire oggettivata, trasformata in problema, analizzata alla luce di metodi razionali (estranei a tale tradizione), e si è giunti infine alla conclusione che essa ha valore: dopo averci ragionato, Catone dice che era meglio prima. Ma il punto di partenza sta nel dubbio sul valore di questo «prima», dubbio che si pone «dopo» il contatto con altre culture che ne hanno svelato la natura non assoluta. E il «prima» a cui ci si riferisce è l'astrazione concettuale del mondo antico senza i germi della novità.

Crollo delle credenze sul piano oggettivo, perplessità e dubbio su quello soggettivo, movimento della ragione per uscire dal dubbio partendo da se stessa, teoria concettuale come ricostruzione delle certezze perdute: questa è esattamente la modernità, e in questo senso Catone e Scipione sono moderni. Come Evola e Comte.

È stato fuorviante contrapporre progressismo a tradizionalismo, perché si tratta di due opzioni interne alla modernità; e a sua volta la modernità è sempre un'evoluzione della tradizione, una fase storica prodotta dalla tradizione. Se si vuole, sarà la prova massima che una tradizione storica deve affrontare, ma non può esserne la negazione: Cartesio non è la negazione della filosofia medievale, ma il risultato di una speculazione che ricomincia da Boezio. Fondate esclusivamente sulla ragione, le due modernità - quella progressista e quella reazionaria - non potevano non contrapporsi. L'esaltazione del nuovo in quanto nuovo, e del vecchio in quanto vecchio, sono astrazioni che hanno creato mondi contrapposti, separando dimensioni essenziali della vita umana reale, unitaria, dove c'è sempre qualcosa da conservare o da innovare. Entrambe hanno coltivato l'utopia di una perfezione che non appartiene all'uomo, e che ha un inevitabile risvolto totalitario: una volta raggiunta la perfezione desiderata, sia rivoluzionaria, sia restaurativa, la storia finirebbe, e non resterebbe altro che imporre il sistema alle nuove generazioni che cercano la loro via e la loro originalità. E se ora saltiamo alla nostra epoca moderna, quella che ci è più vicina, quella che non si decide a morire, vediamo che le due esaltazioni ideologiche si sono combattute senza tregua, senza mai produrre una situazione sociale in cui l'uomo si sentisse libero e a suo agio. Ciò che sempre hanno prodotto è l'idea di uno stato genitore, perennemente pronto a spiegare la verità su qualunque cosa, terribilmente noioso e incapace di comprendere gli slanci creativi o le nostalgie che ci spezzano il cuore. Un mondo a misura d'uomo non ci è stato concesso. Ci è stato sempre chiesto di aderire prima a una definizione dell'uomo, e si è avuto paura di lasciarci la libertà di definirci come ci pare. Eppure questa libertà è l'essenza della persona umana: l'ente che determina chi sarà.

Evola è l'altra faccia della modernità, con le sue ragioni. Il che si può intendere in molti modi, tra cui questo: Evola costruisce il suo pensiero con gli scarti del mondo moderno, che sono brandelli di vita umana reale. Chiaro che contemporaneamente scarta altri brandelli

altrettanto reali, cui il progressismo aveva dato voce. E con Evola bisogna fare i conti.

Viviamo in una fase storica in cui ciò che la visione progressista aveva accantonato si sta prendendo una crudele rivincita. C'è un tribalismo tornato in auge, che reclama la sua modernità, appoggiato da un enorme seguito popolare. Abbiamo avuto una guerra tribale alle porte di casa, e altre, altrettanto tribali, ci giungono con i loro echi attutiti, non tanto da una censura ideologica, ma dall'imbarazzo di affrontare concettualmente la loro attuale inattualità. E se come guerre hanno le loro sporche ragioni economiche, come tribali dimostrano la forza dell'attaccamento all'etnia, alla stirpe, all'identità culturale. E in fondo stiamo entrando nella post-modernità senza aver avuto la possibilità di vivere pienamente e senza riserve una condizione di modernità. Ma fare i conti con Evola non significa diventare tribalisti. Forse può servire per avviarsi in una direzione veramente contemporanea: la capacità di convivere con tutte le culture, senza esclusivismi, senza ricette valide per tutti i casi, e insomma senza razzismi.

Ho scritto quest'ultimo capitolo a Valencia, dove si è deciso di fare professione di fede catalana: le scritte sui muri invocano l'espulsione di *yanquis* e spagnoli, i testi ufficiali della Comunità Autonoma sono bilingui, e il vigile vi multa in un catalano, o valenciano perfettamente inventato; e se l'importo della multa è in linea con quello delle altre nazioni europee, il governo regionale finanzia una dotta Commissione per stabilire le norme dell'ortografia e l'accentazione delle parole. Colleghi della «Facultat de Filologia» (accentato non so come, in attesa dell'ufficial decreto) mi assicurano che mai si è parlato catalano a Valencia. Trovo tutto ciò immensamente cretino. E non vedo ragioni per cui il rispetto a una cultura debba condurre all'idea dello stato etnico o razziale, né perché la pluralità delle culture debba essere conflitto di culture, a meno che non si applichi quel capolavoro di principio che dice: ognuno a casa sua. Se questo principio fosse stato applicato, saremmo ancora all'età della pietra, e chi volesse vedere quali sono i vantaggi di una tradizione vigente che rimane sempre allo stato puro e incontaminato, non ha altro da fare che guardare i popoli primitivi. Con tutto il rispetto per le loro culture, e la vergogna per l'uso del termine «primitivo», non mi pare che la loro civiltà possa reggere il confronto con il nostro periodo alessandrino, o con la civiltà metropolitana odierna. Non comprendo perché chi chiede rispetto per la sua cultura non comincia con il praticare questo rispetto per le altre culture, quindi anche verso chi ama l'idea di una società a dimensione europea, ama l'universalità, e vuole intrecciare libere relazioni, libere convivenze, liberi scambi con i diversi. Un mondo di uguali nel sentire è noioso, e nel dire questo sento dentro di me la ricchezza potenziale della modernità. Il libro più conservatore che Evola ha scritto, *Gli uomini e le rovine*, si apre con una frase singolare. Vi si dice: siccome non c'è più una tradizione vigente, si pone a ciascuno il problema della scelta della tradizione. Ognuno può, e in un certo senso deve, scegliere la tradizione a cui ascrivere. Non è un *self-service* culturale: è modernità allo stato puro. Manca solo un passo per domandarsi: e perché non scegliere le condizioni presenti? e perché non scegliere lo spirito alessandrino?

Fare i conti con Evola non significa che ci mettiamo a tavolino e elaboriamo una bella sintesi tra il suo pensiero e quello di Comte. Il problema non è teorico. La modernità non si può né rifiutare né scegliere: è una struttura oggettiva della situazione storica. E, come moderno, Evola aveva le sue ragioni. Il problema è solo se ci troviamo in una situazione storica nuova, la cui struttura oggettiva non è più identica a quella della modernità.

Ora, personalmente credo che si possa sottolineare un cambiamento. Nella fase tradizionale l'uomo non ha scelta: parte da una certezza e vive dentro un mondo che, magari, coincide con il suo sentire, ma è solo una cultura che si impone come assoluta. Nella fase moderna, ha scelta, ma non ha la certezza; tuttavia sceglie con passione, affidandosi alla sua ragione e

ai suoi criteri. Ebbene, oggi non esiste un solo criterio per il quale metteremmo la mano sul fuoco. Non è una questione di teoria intellettuale: ognuno ha fatto l'esperienza di quanto siano fallaci i suoi criteri e di quanti benefici possano venire da un criterio assurdo. Ci curiamo con la medicina omeopatica, benché non sia scientifica, e non per una questione di ignoranza, ma perché sappiamo che la scienza moderna è un'ipotesi come quella antica. La medicina omeopatica funziona: questa è una credenza sociale o una leggenda metropolitana: chissà? Perché funziona, è cosa che non ci interessa. Lo scienziato, attardato nei suoi assoluti, dirà che non può funzionare, per il principio di Avogadro; il raffinato teoretico potrebbe obiettare che il cosiddetto principio di Avogadro presuppone nientemeno che una concezione dell'essere che è ben lungi dall'essere evidente, ma la realtà è che viviamo in un mondo in cui tutte le culture ci sono contemporanee, ci sono davanti, con il loro valore, con le loro ragioni, e senza che noi si abbia un criterio oggettivo per discriminarle.

In questa Valencia, dove sostanzialmente mi sento a casa mia (anche a casa mia si sente il vento dello stupidario tribalista: a Trieste vogliono essere autonomi dal Friuli, e in Friuli vogliono essere autonomi dalla Venezia Giulia; l'unica internazionale in crescita è quella dei cretini) mi è capitato fra le mani un aureo libretto di Feyerabend, che l'editore spagnolo ha intitolato *¿Por qué no Platón?*, e scorrendo deliziosamente da un capitolo all'altro ("Tesi a favore dell'anarchismo"; "Il cammino verso una teoria della conoscenza dadaista") vi trovo un vero e proprio manifesto di alessandrinismo. Tutto ci è contemporaneo: basta entrare in una libreria e rendersene conto; il settore catalano, o friulano, è solo un piccolo spazio tra i tanti, e forse non ci sarebbero stati libri in catalano o in friulano senza la ricchezza e la molteplicità delle tradizioni, senza il loro dialogo. E Feyerabend dice: «Ammetto che tutte le culture, tutti i mezzi di comunicazione, tutte le opinioni hanno lo stesso diritto di esistenza. Un dibattito è... un intercambio culturale in cui le diverse influenze agiscono liberamente in tutte le direzioni».

Tuttavia, la mancanza di un criterio oggettivo di scelta non significa impossibilità di scelta, ma piuttosto pluralità di scelte; perché non si può fare a meno di decidere cosa fare, e allora bisogna ricorrere a un criterio soggettivo. E questo ha immediatamente un duplice risvolto. I criteri soggettivi privi di senso cadranno a pezzi di fronte alla realtà, soprattutto se gli impediamo di imporsi in modo totalitario. E poi, se la scelta ha da essere soggettiva, sarà necessario che uno si chieda che caspita vuole: il che lo spinge a domandarsi chi è, a interrogarsi sul suo progetto vitale o vocazione.

Senza la modernità di Evola, questa ricchezza di culture sarebbe forse perduta: molto più radicalmente di Spengler, Evola ha infranto l'eurocentrismo, che era una presunzione razzista, ed ha aperto alle culture altre, che il progressismo ignorava. E tuttavia non è stata colta la creatività umana come fonte vera delle culture. Ora la parola deve tornare alla persona, alla sua creatività perennemente alle prese col mistero del mondo, dell'esistenza e della vita. Né Evola né i suoi avversari lo hanno risolto.

Ha scritto María Zambrano: «Sono permanenti solo le vittorie che salvano il passato, che lo purificano e lo liberano... L'uomo anticipa sempre se stesso, se lo si guarda a partire dal presente; se lo si guarda dal futuro, trascina con sé e lo si vede ancora dipendere dal passato, da un passato assoluto. Perché in realtà il tempo fondamentale dell'uomo, quello da cui parte e che lo rende spiegabile, è solo il futuro. E questo andare verso il futuro, convertito in voto, è stato la caratteristica dell'uomo occidentale. Lanciarsi in forma decisa e irrimediabile verso il futuro: la sua vocazione».

Nota bibliografica

Opere di Evola citate nel testo:

1. *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930.
2. *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963.
3. *L'uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Atanor, Todi-Roma s. d. (1926).
4. *Saggi sull'idealismo magico*, Atanor, Todi-Roma 1925.
5. *Il libro del principio e della sua azione*, Mediterranee, Roma 1972 [1959].
6. *Teoria dell'individuo assoluto*, Mediterranee, Roma 1973 [1927].
7. *L'individuo e il divenire del mondo*, ed. di Renato del Ponte, Arthos, Carmagnola 1976 [1926].
8. *E. Coué e l'agire senza agire*, in «Bilychnis», XIV, 1925, vol. 25, 28-37 (poi in *I saggi di Bilychnis*, Ar, Padova 1970, 9-33, da cui si cita).
9. *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, Mediterranee, Roma 1971 [1927-29], 3 voll.
10. *Sul carattere della conoscenza iniziatica*, in 9, I, 33-41 (pseudonimo Ea).
11. *Il tema dell'immortalità*, in 9, I, 156-165.
12. *Sulla dottrina generale dei mantra*, in 9, I, 364-372.
13. *La purità come valore metafisico*, in «Bilychnis», XIV, 1925, vol. 25, 335-363 (poi in *Saggi di Bilychnis*, cit., 35-65).
14. *Immanenza e trascendenza*, in 9, I, 402-403.
15. *Aristocrazia e ideale iniziatico*, in 9, III, 40-48.
16. *Che cosa è la realtà metafisica*, in 9, III, 123-132.
17. *Sul sacro nella tradizione romana*, in 9, III, 217-227.
18. *La visione romana del sacro*, in *Diorama filosofico*, ed. di Marco Tarchi, Europa, Roma 1974, 67-83.
19. *La palingenesi nell'ermetismo medievale*, in «Bilychnis», XIX, 1930, vol. 34, 173-190 (ora in *Saggi...*, cit., 67-112).
20. *Americanismo e bolscevismo*, in «Nuova Antologia», LXIV, 1929, fasc. 1371, ora in *I saggi della Nuova Antologia*, Ar, Padova 1970, 43-86, da cui si cita.
21. *La Torre*, ed. di Marco Tarchi, Il Falco, Milano 1977.
22. *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969 [1934].
23. *Sorpassamento del superuomo*, in 18, 181-185.
24. *Superamento dell'idealismo*, in 18, 211-220.
25. *L'equivoco dell'immanenza*, in 18, 276-281.
26. *Per la ricostruzione spirituale fascista*, in 18, 153-161.
27. *Intervista a «L'italiano»*, poi in *Omaggio a J. E. per il suo LXXV compleanno*, ed. di Gianfranco de Turris, Volpe, Roma 1973, 26.
28. *Metafisica del sesso*, Mediterranee, Roma 1969 [1958].
29. *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971 [1968].
30. *Introduzione a Lao-tze, Il libro del principio e della sua azione*, Mediterranee, Roma 1972 [1959; completo rifacimento de *Il libro della via e della virtù*, Carabba, Lanciano 1923].
31. *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971 [1932].
32. *La tradizione ermetica*, Mediterranee, Roma 1971 [1931].
33. *Riscoperta del classicismo*, in *Ultimi scritti*, Controcorrente, Napoli 1977, 134-135.
34. *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968 [1949; rifacimento completo de

- L'uomo come potenza*, cit. al n. 3].
35. *Prospettive dell'aldilà*, in *Ricognizioni: uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, 129-132.
 36. *La dottrina del risveglio, saggio sull'ascesi buddhista*, Scheiwiller, Milano 1973 [1943].
 37. *"Neue Sachlichkeit": una confessione della nuova generazione nordica*, in «Rassegna Italiana», XVI, 1933, 315-324.
 38. *L'Operaio e le scogliere di marmo*, in «Bibliografia Fascista», XVIII, 1943, 143-151.
 39. *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974 [1960].
 40. *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1970 [1961].
 41. *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972 [1953].
 42. *Vie per una comprensione romano-germanica*, in «Augustea», 1941, n. 15-16, 13-14.
 43. *Note circa il ritorno al medioevo*, in «Vita Nova», VII, 1931, 946-960.
 44. *Il fascismo visto dalla destra*, Volpe, Roma 1970 [1964].

Una bibliografia molto dettagliata degli scritti di Evola è curata da Renato Del Ponte, *Julius Evola: una bibliografia, 1920-1994*, in «Futuro Presente», n. 6/1995, 27-70.

Per una bibliografia su Evola si possono consultare il citato *Omaggio* a cura di De Turrís, le *Testimonianze su Evola*, a cura dello stesso (Mediterranee, Roma 1985), e il singolare volumetto di *Citazioni*, a cura di G. Conti, Volpe, Roma 1972. Si veda anche l'antologia curata da Gian Franco Lami: *L'idealismo realistico (1924-1928)*, Pellicani, Roma 1997.

La prima redazione di questo mio saggio su Evola (*Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984) conteneva un apparato critico, ora omissso, che esaminava un buon numero di studi sullo scrittore romano, soprattutto dell'anteguerra.

APPENDICE

Oltre Evola, oltre Guénon Metafisica e ontologia

1. Oltre Guénon

Il punto di disaccordo tra Evola e Guénon si situa a un livello molto profondo e lo si può scoprire a partire dalla concezione evoliana della *magia*. La concezione che Evola ha della magia intorno al 1930 (cioè dopo la lettura di Guénon) è diversa da quella che ne ha nel 1924. Però l'interpretazione tradizionale della magia sviluppa germi presenti già nell'interpretazione idealistica, e li sviluppa in senso non guénoniano.

Secondo Di Vona, il quale ricorda che l'intesa tra Evola e Guénon non fu mai completa, «tutto il sapere iniziatico e magico che Evola poté adunare prima del suo incontro con Guénon, solo dall'idea guénoniana di tradizione ricevette ordine»¹. Ciò è condivisibile, nel senso che ricevette una giusta collocazione gerarchica. Però, dalla magia collocata al suo giusto posto, Evola trae una concezione dell'essere contrapposta a quella di Guénon, alla quale concezione era pervenuto già nel periodo idealista, anche se rimaneva difficile farla emergere dentro gli schemi e la terminologia di questa corrente filosofica. Le critiche severe di Guénon a *L'uomo come potenza*² sono indicative del livello su cui si colloca il contrasto. La frattura è sulla concezione della potenza. Nella *Teoria dell'individuo assoluto* (stesura del 1924, per testimonianza di Evola) si parla già del Principio come potenza³ in termini irriducibili alla metafisica di Guénon.

Nel rapporto tra il Principio e il mondo Evola distingue la forma della *spontaneità* (in cui il possibile si identifica col reale, e ciò che accade è solo ciò che poteva accadere) dalla forma della *volontà*, in cui il possibile eccede il reale. In questo secondo caso, il passaggio dal possibile al reale implica una decisione libera, un momento di dominio e di autarchia, un potere che domina, una *potestas* in cui risiede la ragione incondizionata dell'essere o del non essere dell'atto⁴. Nel caso della spontaneità, invece, la libertà risulta essere uno sviluppo privo di impedimenti esterni, ma condizionato internamente da un'intrinseca necessità.

È quest'ultima la concezione di Guénon. Secondo Di Vona, la spontaneità per Guénon è un carattere della libertà umana, che in ciò non ha nulla di particolare: «La libertà umana è solo un caso specifico della spontaneità che spetta in proporzioni diverse a tutti gli esseri come tali»⁵. Il contrasto tra Evola e Guénon è quello tra una concezione statica dell'essere e una concezione dinamica, indicabile come *non parmenidea*. La concezione statica e immobilista causa la sorprendente cecità di Guénon per tutto ciò che «si muove», come ad esempio la grossolana inclusione della filosofia dei valori tra le «superstizioni moderne», il suo deliberato ignorare la filosofia tedesca del Novecento o quella spagnola,

¹ Pietro Di Vona, *Evola e Guénon*, Napoli 1985, 15.

² cfr. *ibid.*, 210, nota 119.

³ *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., 28.

⁴ *ibid.*, 250.

⁵ Pietro Di Vona, *Evola e Guénon*, cit., 138.

l'inconciliabilità del suo pensiero con le correnti personaliste, ecc. Per Guénon, ciò che è mutamento e instabilità ha sempre una connotazione negativa, e per lui non ne sono possibili altre: «Per gli orientali, il progresso occidentale non è che mutamento e instabilità, ed è il segno di una inferiorità manifesta»⁶. Questa entità che finisce col diventare astratta -gli orientali- ha deciso così. Per Guénon non ha importanza che certi altri orientali abbiano una concezione diversa del divenire. Né che in Occidente certe vedute culminanti in Talete, Ferecide o Eraclito fossero molto più antiche del fatidico VIII sec. a. C. Platone le rintraccia in Omero, e soprattutto le rintraccia nel linguaggio stesso, riportandole così a un'antichità abissale, e sottraendole ai confini di quella filosofia di cui Guénon non ha alcuna stima.

Evola era già collocato ben oltre la concezione astratta e del tutto verbale della non-dualità, che per Guénon è il fondamento ultimo della tradizione. Il non-dualismo di Guénon conserva tutti i difetti del monismo vedantino e, pensato fino in fondo, comporta l'affermazione che il reale è illusorio. Al contrario, la concezione evoliana del Principio non implica mai l'illusorietà del mondo, anche se poi va a imbrigliarsi in altri problemi legati alla dottrina delle due nature.

Per Guénon il Principio è *inesprimibile* in sé. Scrive Di Vona: «Riteniamo preminente la dottrina dell'inesprimibile nel pensiero di Guénon, e fondamentalmente islamica. A ben vedere, essa forma il fondamento stesso della sua idea di tradizione»⁷. Inoltre, il Principio viene caratterizzato come *uno*. Infine, tutta l'esistenza, tutto il reale è *unità*: «Preso in tutta la sua universalità, l'esistenza è unica e comprende la realizzazione effettiva di tutte le possibilità e di tutte le molteplicità della manifestazione. L'esistenza trae la sua unità dall'essere che abbraccia tutti gli stati di manifestazione e di non manifestazione»⁸. Se l'interpretazione di Di Vona è giusta (e io credo che lo sia) siamo in pieno clima parmenideo.

Si può obiettare che Guénon concepisce un al di là dall'essere, inteso come stato incondizionato o possibilità universale, totale, infinita e assoluta; ma si tratta di un «al di là» del tutto illusorio.

L'*unità* del reale si riferisce sia a ciò che è manifestato, sia a ciò che non è manifestato. Infatti il passaggio del non manifestato dalla possibilità all'atto è un'illusione relativa al punto di vista umano, interno alla manifestazione. Dal punto di vista del Principio, esso non esiste; tutto è simultaneo, il non manifestato è tanto in atto quanto il manifestato; per il Principio, la possibilità assoluta è tutta in atto, e dunque l'attualità del divino e la sua possibilità coincidono, non nel senso che la potenza è preminente sull'atto, ma nel senso che tutto è ridotto ad attualità che esclude il divenire (dal «punto di vista» del Principio). Dunque, l'al di là dell'essere è, per il Principio, attualità, e si può parlare di aldilà e di non manifestazione solo dal punto di vista illusorio dell'uomo. Checché ne dica Guénon, questa è filosofia, è Parmenide con tutti i suoi problemi, è filosofia che non sta in piedi.

Le conferme si hanno nell'accettazione guénoniana dell'unicità dell'atto di essere; nel significato puramente analogico e simbolico di essere ed esistenza (intesa quest'ultima etimologicamente come *dipendere* e non come *emergere*); nella concezione dell'intelletto divino come luogo dei possibili, che sono attuali in Dio. Per Guénon non può esistere niente di virtuale nel Principio, ma solo la permanente attualità di ogni cosa in un «eterno presente», ed è questa attualità che costituisce l'unico fondamento reale di ogni esistenza.

⁶ *ibid.*, 69.

⁷ *ibid.*, 129.

⁸ *ibid.*, 131.

Il fondamento del reale è l'attività della mente divina: attività in senso improprio, visto che il pensiero di Dio è la presenza contemporanea di tutti i pensieri possibili. Anche il termine pensiero è improprio, ma insostituibile. L'unico senso in cui si può parlare di trascendenza è che il mondo è il pensato e Dio il pensante. Dio pensante (ma non si abbia in vista il pensiero razionale, discorsivo) è il nucleo di ogni essere (essere = pensato da Dio). In questo senso il trascendente è anche immanente, pur non esaurendosi nell'immanenza. È il Sé (*Soi*), assolutamente impersonale: l'essere umano, gli esseri particolari, sono contingenti *modificazioni* che non hanno alcuna influenza sul Principio.

Il Sé non è mai individuato, né può esserlo, perché deve essere sempre considerato sotto l'aspetto dell'immutabilità e dell'eternità. È Dio in quanto pensante, necessariamente presente in me, in quanto pensato, ma presente come *altro* da me; immutabile lui, e immutabile alla fine anche io, perché il passaggio dalla possibilità all'atto è relativo. Fuori dalla manifestazione non può esserci successione, ma solo simultaneità: anche il virtuale è realizzato nell'eterno presente. Sotto il particolare punto di vista dell'eternità, la vita non si svolge, ma tutto è, ed è intelligibilità, intellesione.

Ora, il punto di vista dell'eternità è vero, mentre quello umano è illusorio: la filosofia parmenidea subisce qui uno sviluppo in senso razionalista e idealista. La persona umana ne risulta negata:

«L'unicità della persona in tutte le sue manifestazioni e nell'immanifestato, e l'unicità dell'intelletto trascendente e non umano che collega tutti gli stati dell'essere, comportano la negazione della singola persona umana e della pluralità delle persone divine ed umane»⁹.

Alla base di tutta la sua visione, e come una garanzia di autenticità, Guénon pone il fatto dell'iniziazione e della conseguente trasformazione della persona, che acquista la capacità di nuove evidenze. Tuttavia, ammessa la realtà dell'iniziazione, resta la possibilità di discutere l'elaborazione teorica che essa subisce. L'esperienza del sacro precede necessariamente la concettualizzazione del sacro, ma non garantisce che questa concettualizzazione sia ineccepibile.

D'altro canto, tradizionalmente, l'iniziazione presenta almeno due interpretazioni (ve ne sono anche altre, ma sarebbero considerate poco ortodosse, in questo contesto, dagli scolastici guénoniani ed evoliani). Nel modo contemplativo alla Guénon, il punto che opera la trasformazione reale dell'uomo è l'intuizione intellettuale (*buddhi*), cioè qualcosa che non è l'uomo, pur essendo dentro l'uomo. Nell'altra interpretazione, invece, la forza che produce la trasformazione si innesta nell'uomo, ma questo innesto avviene a seguito di un preciso comportamento umano, di una tecnica, persino di un modo che spesso viene simbolicamente descritto come violento. L'iniziazione sarebbe, in questo caso, la conseguenza di un'azione, che può essere la contemplazione (che è comunque un atto umano), ma può anche non esserlo. Nel primo caso si ha una preminenza del momento intellettuale sull'azione e sul fatto. L'agente della trasfigurazione non può che essere di natura intellettuale e non personale. L'uomo può disporsi a riceverne l'opera trasfigurante, accedendo al massimo grado possibile di astensione dall'agire: la contemplazione, appunto, l'estensione dell'intelletto oltre ogni misura.

La metafisica che ne deriva è necessariamente intellettuale, e sfocia in idealismo per la necessità di tener fermo il principio di unità all'interno di una speculazione in cui la realtà metafisica viene differenziata completamente da ogni modo umano di vivere. Il problema

⁹ *ibid.*, 138-139.

è che, a seguito dell'iniziazione, l'uomo supera la condizione umana, non è più uomo. Però non cessa di essere persona. È proprio la persona che si perde dentro una concezione dell'essere come intelligibile. La comprensione concettuale della persona richiede una diversa concezione dell'essere, che non sia intellettuale e astratta da quel vivere che, altrimenti, si trasforma in illusione. L'iniziato non cessa mai di essere persona, non si confonde mai con Dio, in nessuna tradizione.

Nella concezione magica di Evola, il ruolo assegnato all'uomo, che propizia l'innesto della forza trasfigurante, sfocia in una dottrina di potenza, le cui conseguenze a volte fanno inorridire i contemplativi: si finisce con l'accettare qualunque modo, purché sia efficace, per causare l'innesto. Si salva la realtà del mondo e della persona, ma si concepisce la realtà metafisica quasi nei termini di una forza meccanica. È il grosso pericolo del pensiero evoliano.

Il limite maggiore della metafisica immobilista è che si tiene ferma l'idea dell'unità del reale, concettualizzandolo attraverso il principio d'identità, al quale viene riconosciuto un valore ontologico. Questo principio grossolano, affermabile solo sulla scorta di una concezione dell'essere che solo esso rende possibile (plateale petizione di principio) è responsabile della caratterizzazione della realtà metafisica come realtà immobile, nonché della sopravvalutazione dell'intelletto come unica facoltà che consenta la concettualizzazione del reale. Naturalmente, i concetti sono entità immobili, ma questo non basta per parlare di razionalismo. Il razionalismo si ha quando questa concezione viene considerata più reale della realtà sperimentata e vissuta, proprio per la sua immutabilità. È un pregiudizio che, una volta diventato operante, vanifica ogni distinzione tra la ragione umana (che produce ipotesi) e l'intelletto divino. L'intelletto divino è superiore a quello umano, e non possiamo affatto concepirlo; se lo caratterizziamo come ragione, la distinzione tra i due livelli scompare.

Inoltre, per Guénon l'intelletto, inteso come organo della metafisica, è in realtà Dio che illumina l'uomo: non si tratta di una semplice facoltà umana, ma di un elemento trascendente e non umano. Come per Spinoza, l'intelletto umano, concepito da Guénon, è «parte» dell'intelletto superiore e infinito che procede immediatamente da Dio. Come si diceva, l'intelletto divino è puro atto: allora, se così stanno le cose, non riusciamo più a capire cosa sia l'ignoranza, come sia possibile nell'uomo.

La contraddizione sorprendente di Guénon è che l'ignoranza (data l'unità tra intelletto umano e divino) è anch'essa illusoria. Illusorio è qualunque punto di vista interno alla manifestazione. La metafisica di Guénon equivale alla contemplazione del reale a partire da un punto di vista esterno alla manifestazione, però con il pregiudizio che fuori dalla manifestazione la realtà metafisica sia immobile e di natura intellettuale. Collateralmente, l'ignoranza metafisica si ritrova a essere inclusa nel principio stesso.

Un altro gravissimo problema, che deriva dal pesante intellettualismo di Guénon, è la sua enorme svalutazione del fatto religioso, che si ritrova anche in Evola. Per Guénon la religione è una forma esteriore, un apparato, di cui un'*élite* si serve. L'espressione è forte, ma è deliberata. È molto interessante, al riguardo, la ricostruzione che Di Vona fa dell'interpretazione guénoniana del ruolo del cattolicesimo:

«Per Guénon la forma religiosa comprende tutto ciò che occorre alla massa occidentale per farla partecipare indirettamente ai principi superiori. L'aspetto intellettuale puro della tradizione riguarderà solamente l'*élite* che sarà anche la sola

a essere consapevole della comunicazione tra i due aspetti complementari e sovrapposti della tradizione, e ne assicurerà l'unità»¹⁰.

Di Vona sostiene che, almeno per un certo periodo, Guénon assegna un compito restauratore al cattolicesimo, e non alla massoneria, per puri motivi di praticità: perché ci si appoggiava a un'organizzazione effettivamente esistente e radicata.

Questa interpretazione del ruolo del cattolicesimo, inteso come struttura istituzionale, prescinde completamente dal punto di vista religioso, che Guénon considera diverso da quello metafisico e di rango inferiore. Il cattolicesimo è un'organizzazione, e in più ha un apparato di simboli: naturalmente, l'interpretazione dei simboli è compito dell'*élite*. Ciò che i cattolici pensano, ad esempio dell'Incarnazione, non ha alcuna importanza, è exoterismo, fede grossolana: quel che conta è l'interpretazione metafisica, esoterica, dei significati occulti. Che Cristo sia Dio e si sia incarnato veramente è una fanfaluca per il popolo che in questo modo, credendo fandonie, entra a partecipare alla mistica gerarchia tradizionale.

Di fronte a questo modo di considerare la religione, che viene condiviso anche da Evola, uno si può indignare per l'orgoglio intellettuale necessario a considerarsi pubblicamente come gli addetti stampa del Padreterno, ma si può anche riflettere pacatamente e chiedere: visto che stiamo parlando di dottrine tradizionali, e che ci si fa vanto di *esporre* la tradizione, non di inventarla o elaborarne una teoria personale, in quale mai tradizione reale si può rintracciare un punto di vista analogo a presto? A parte il *bric-à-brac* della massoneria e dei patetici gruppetti gnostici moderni. Quanto poi alla pretesa che la massoneria sia un'autentica organizzazione iniziatica, pretesa coltivata a tratti da Guénon, il sottoscritto preferisce stendere sulla cosa un pietoso velo di silenzio.

Infine, veniamo al punto cruciale, che si ritrova anche in Evola. Per Guénon l'epoca attuale corrisponde alla negazione dei principi trascendenti, eterni e universali: il mondo moderno è intrinsecamente negativo. Nella concezione metafisica di Guénon, il mondo moderno è semplicemente un momento in un ordine più vasto, in un ciclo che, nella sua totalità, è ordine, è equilibrio di tendenze opposte. Lo sviluppo della manifestazione implica un allontanamento dal Principio e quindi un ritorno. Però si era detto che il Principio è sempre «vicino» a ogni punto della manifestazione, perché tutto è rigorosamente attuale nell'eterno presente di Dio: non c'è alcun allontanamento, non c'è alcuno sviluppo della manifestazione, dunque non si capisce quale ordine vi sarebbe nel momento di caos all'interno del ciclo. Rigorosamente parlando, non c'è alcun ciclo.

Questa contraddizione è ancora nulla. Si ritiene infatti che la modernità sia lo sviluppo di possibilità inferiori *incluse* fin dall'inizio nel ciclo attuale della manifestazione, e chiamate a manifestarsi alla fine del ciclo stesso. Come può, però, Guénon abbandonare la sua prospettiva intellettuale, che considera tutto *sub specie aeternitatis*, e dichiarare *inferiore* la modernità, se questa stessa modernità, dal punto di vista dell'eterno, è necessaria e legittima, ed è attuale sempre, nell'eterno presente? E poi: inferiore in quale scala di misura? rispetto a cosa? con quale criterio di valutazione della superiorità? Che ha da opporre Guénon all'obiezione che accettare il caos è lecito e ha un significato metafisico, all'interno della sua stessa concezione della realtà? Il fatto è che in Guénon manca (semplicemente: manca) la morale. Chiuso nel suo monismo metafisico e statico, non riesce a concepire teoreticamente la libertà e l'assunzione di responsabilità che può produrre un atto illegittimo, arbitrario. Alla fine, la sola cosa che esiste è Dio, e Dio non pecca. Allora, che gliene viene all'uomo dalla rinuncia al divertimento e dall'impegno

¹⁰ *ibid.*, 296.

nella vita morale? Io credo che, da un punto di vista guénoniano, di fatto non gliene viene niente.

2. Oltre Evola

Evola scopre Guénon nel 1928, secondo la sua stessa testimonianza, quando ha già interpretato l'idealismo nei termini della sua dottrina della potenza. Ha chiaro in mente che l'esperienza iniziatica è propiziata da un'azione diretta, principio che non è accettabile per Guénon. La concezione attiva di Evola è collegata alla dottrina delle due nature, l'essere e il divenire, che è prima di tutto una constatazione: l'analisi storica mostra infatti un dualismo di civiltà o di comportamento. Però Evola dà a questo dualismo una dimensione metafisica. La sua ricostruzione storiografica a posteriori della storia utilizza delle categorie molto rigide: «Mondo moderno e mondo tradizionale possono venir considerati come due tipi universali, *come due categorie aprioriche della civiltà*»¹¹.

Qui scatta la stessa contraddizione presente in Guénon: se la modernità è una categoria metastorica, è negativa solo in senso relativo, non in senso assoluto, a meno che la negatività non caratterizzi in quanto tale la categoria metastorica stessa, cioè che sia intrinsecamente negativo un elemento metafisico. Il processo ciclico, che è una «legge generale oggettiva», è l'evoluzione da un archetipo metafisico a un altro: per inserire questi due archetipi in una gerarchia di valori, che considera l'uno positivo e l'altro negativo, occorre un criterio estrinseco e anch'esso metafisico; occorre una morale che definisca *a priori* il lecito e l'illecito, sulla scorta di un decreto divino. Il che, in Evola come in Guénon, manca.

Evola si rende conto del problema e cerca una soluzione di tipo stoico: il vero è vero, il valore è valore, punto e basta. La cosa è nobile, ma non elimina l'obiezione teorica, né si tratta di una quisquilia. Ne derivano conseguenze gravi anche sul piano della vita quotidiana: sono molti che hanno tratto da *Cavalcare la tigre* una legittimazione dell'esistenza borghese, molti di più di quelli che hanno interpretato il libro in senso nichilista, facendo solo un maggiore scalpore.

L'ultimo Evola, che lavorava a molte rettifiche, presenta spunti importanti e segni di recupero di un forte senso della storia e della persona umana concreta, spesso sacrificata nella sua speculazione precedente. Per esempio, in un articolo intitolato *Il problema della decadenza*, in *Ricognizioni*, dice che una gerarchia autenticamente tradizionale può essere rovesciata quando il singolo «usa della sua *fondamentale libertà* per privare la sua vita di ogni punto di riferimento e costituirsi a sé quasi come troncone»¹².

Questa concezione della libertà, questo far dipendere la decadenza, l'allontanamento dalla tradizione, da una scelta illegittima del singolo, implica una serie di rettifiche sul piano metafisico. Precisa Evola:

«Quando la *mitologia* cattolica riferisce la caduta dell'uomo primordiale e la stessa "rivolta degli angeli" al libero arbitrio, in fondo essa si riporta allo stesso principio esplicativo. Si tratta del *temibile potere, insito nell'uomo, di usare la libertà nel senso di una distruzione spirituale*, per respingere tutto ciò che può assicurargli una più alta dignità. È questa una *decisione metafisica*, della quale tutta la corrente che

¹¹ *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., 10.

¹² J. Evola, *Ricognizioni: uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1974, 46.

serpeggia nella storia, nelle varie forme di apparire dello spirito antitradizionale, rivoluzionario, individualistico, umanistico, laicistico e infine "moderno", non è che la manifestazione e, per così dire, la fenomenologia. *Questa decisione è la causa prima attiva e determinante nel mistero della decadenza, della distruzione tradizionale*¹³.

Lasciamo stare il fatto che non è il cattolicesimo a «riportarsi» al principio esplicativo indicato da Evola, ma l'esatto contrario. Lasciamo anche stare il fatto che il libero arbitrio, essendo peraltro inserito in un quadro metafisico, rende la questione della decadenza tutto tranne che un «problema» o un «mistero». Sta di fatto che, per la prima volta, Evola radica la modernità in una decisione libera dell'uomo, subordinando le categorie metastoriche, di cui aveva sempre parlato, a un atto libero, a un atto storico. Questo significa rinunciare al determinismo del ciclo: tradizione e modernità sono ora schemi concettuali che indicano la condizione effettiva di una società: se gli uomini hanno deciso, storicamente, di rendersi autonomi, sfruttando la loro costitutiva libertà, allora si produce la modernità; se non lo decidono (e sono liberi di non deciderlo), allora la modernità non si produce; pertanto la decadenza non è un obbligo, non è una legge generale metafisica: l'uomo è liberato dalle leggi cicliche.

Questo sviluppo ultimo di Evola rimane in sospeso, nella sua palese contraddizione col resto del suo pensiero: c'è un'interessante inserzione di idee cattoliche, nell'ultimo Evola, che squilibra il suo quadro teorico (e non mi si attribuisca niente di più di quanto sto dicendo).

In un altro saggio, *Il mito di Oriente e Occidente e l'incontro delle religioni*, Evola afferma il valore ristretto del monismo orientale, soprattutto delle formulazioni estreme del Vedanta. L'immutabilità, l'immobilità, l'indeterminazione del Principio implicano che, rispetto ad esso, l'universo sia illusorio. Ma, commenta Evola,

«tutto questo sistema presenta i caratteri di una "filosofia di Dio", ossia una visione *sub specie aeternitatis*, che sarebbe plausibile e senza difetto soltanto dal punto di vista dello stesso Principio, del Brahman, non già da quello dell'uomo nella misura in cui l'uomo non faccia senz'altro tutt'uno col Brahman. Altrimenti si affacciano subito gravi conseguenze»¹⁴.

Cioè:

1. Si parla dell'universo come passaggio all'atto, o sviluppo, di possibilità contenute nel Principio, ma contemporaneamente si dice che nel Principio tutte le possibilità sono in atto *ab aeterno*.
2. Attribuire una parvenza di realtà al processo della manifestazione, per l'uomo che c'è dentro, «non regge» a causa della premessa monista, né si può affermare che l'uomo abbia un'esistenza propria, senza rompere il monismo.
3. L'affermazione dell'identità tra *âtma* e Brahman costringe a pensare che l'*âtma* nell'uomo soggiace all'illusione (*mâyâ*), con una reintroduzione della dualità nel principio.

¹³ *ibid.*, 47.

¹⁴ J. Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971, 186.

4. Quando si afferma che tutto, tranne il Principio, è apparenza, risulta che chi fa una tale affermazione, non essendo egli stesso il Principio, è egli stesso apparenza, e illusoria sarà la sua dottrina (argomento famoso del tantrismo).

5. Il sistema filosofico monista è un'espressione concettuale di esperienza aventi un carattere sovrarazionale che viene presentato come assolutamente valido: questo è un arbitrio (ed è anche un siluro di Evola contro Guénon):

«Tale sistema è pregiudicato da una concezione statica del Principio. Non si vede perché la "manifestazione", per fatto che essa ovviamente non esaurisce le infinite possibilità del principio, debba venire considerata come qualcosa di illusorio e di negativo, come una negazione. L'idea che ogni determinazione [...] è negazione può applicarsi soltanto ad una sostanza immobile e ad una infinità malamente intesa»¹⁵.

Si tratta di un assurdo, cui va opposta la concezione del principio come *potestas*, ossia

«capacità di essere incondizionatamente quel che vuole essere. L'assoluto vero non può avere, come un minerale o una pianta, una sua *natura* a cui è astretto. [...] Egli è ciò che vuole essere, e ciò che vuol essere rispecchia senz'altro l'assoluto, l'infinito»¹⁶.

(Si noti, di passata, la sorprendente affermazione, contenuta nel saggio, dell'impersonalità del Principio, dopo che Evola stesso lo ha caratterizzato come volontà, potenza, libertà e coscienza! O vogliamo veramente credere che il Dio personale sia la raffigurazione del vecchio cucco con la barba?).

È ovvio che questa posizione sia un addio a Guénon e all'idealismo, e un'affermazione (non nuova in Evola, anzi) della realtà del mondo. Resta però fermo il principio della non-dualità, nonostante l'idea dell'essere come potenza renda del tutto insignificante la polemica tra dualismo e monismo: entrambi i concetti perdono valore. Perché mai l'assoluto non dovrebbe porre in essere l'*altro*, inteso come un nucleo autonomo di potenza, le cui determinazioni sono, in positivo, un profilo che lo definisce, lo costituisce come reale e autonomo

Se definiamo la struttura del divino come libertà-volontà-potenza-coscienza, non possiamo più sottomettere il termine atto ai limiti del principio di identità: il potere di Dio è in atto quanto la sua coscienza, ed è un potere *che le cose siano*. Se l'atto dell'universo è il risultato di un *potere che esso sia*, allora l'impostazione aristotelica non è più ammissibile: Dio non è atto puro, ma è potenza in atto appunto come potenza. La potenza acquista la priorità sull'atto.

Questa stessa struttura la ritroviamo nell'uomo, con l'avvertenza di Zubiri che, mentre Dio è *assolutamente* assoluto, l'uomo è *relativamente* assoluto, e il limite che lo definisce come relativo è propriamente ciò grazie a cui è un uomo, e non un altro ente. Cioè l'uomo consiste in un nucleo personalizzato di libertà e potenza. Da qui certe possibilità inedite (inedite?) di interpretare simboli e immagini tradizionali in una direzione ben diversa da quella dei tradizionalisti idealisti o romantici. Per esempio, il concetto di immagine e somiglianza tra Dio e l'uomo potrebbe riferirsi alla struttura stessa dell'essere umano, pensabile come un *deus occasionatus*. O l'identità tra *âtâmâ* e Brahman potrebbe essere intesa in senso molto profondo, non come riferimento a un asettico Sé, ma come identità

¹⁵ *ibid.*, 188.

¹⁶ *ibidem*.

strutturale del complesso potenza-libertà-volontà-coscienza, complesso dinamico e vivo, proiettato nel tempo secondo la paradossale formula delfica del divini ciò che sei. Ma se nell'uomo il complesso è circoscritto dal limite che lo disegna, l'âtmâ è appunto la persona, la sua vocazione, il «chi sono», insomma il *Me*.

Evola ha superato le secche dell'idealismo (guénoniano e non), però non ha saputo coniugare la realtà dell'uomo e la sua abissale libertà metafisica, che pure gli si è imposta all'attenzione, con il valore della storia, dell'azione umana. Alla fine la concretezza che ha inseguito gli si è infranta su una formulazione puramente concettuale della tradizione.

Da: «I Quaderni di Avallon», 10/1986, 89-104; edizione digitale per «Il Bolero di Ravel», settembre 1998.

Julius Evola, la filosofia e uno scrittore specializzato

Con i due saggi pubblicati in *Julius Evola e la Filosofia* (Spirali, Milano 1988; non trattiamo qui del terzo saggio incluso come appendice), Antimo Negri raccoglie la sfida a suo tempo lanciata da Evola quando si lamentava di essere stato poco studiato dagli «scrittori specializzati». Egli si definisce (e lo ripete a iosa) «scrittore specializzato», e aggiunge, come suo manifesto programmatico in quarta di copertina, di amare «il discorso fatto di chiarezza e di distinzione». È d'altronde professore ordinario dell'Università di Stato: si suppone che applichi le regole rigorose di cui fa vanto la sua disciplina, la Storia della Filosofia. La sua conclusione, che si suppone appunto rigorosa e fondata, si può vedere in frasi come la seguente, che Egli riferisce all'evoliana *Teoria dell'Individuo Assoluto*: «Lo "scrittore specializzato" [=Egli], anche avvezzo a muoversi tra tanta indisciplinata liricheggiante prosa del pensiero contemporaneo a tendenza negativista e nichilista, non potrebbe far meglio che chiudere il libro (48)». (*Quarantotto* si riferisce a una nota nel testo. Andate a vedere e scoprite che nella nota si parla di fascismo, cattolicesimo e Patti Lateranensi. Che c'entra? Non lo so).

Si consenta ora a uno scrittore dilettante di andare a vedere questo strano bluff, in cui l'autore si è avventurato senza che nessuno glielo chiedesse. Mi limiterò esclusivamente ad osservazioni sul metodo delle argomentazioni, cioè sulla correttezza formale dei procedimenti su cui si basano le affermazioni dello storico, scegliendo un numero volontariamente limitato di esempi paradigmatici.

La tesi di fondo dello scrittore specializzato Negri Prof. Antimo è che esiste una continuità tra il pensiero dell'Evola idealista, dell'Evola degli Anni Trenta e dell'Evola del dopoguerra. Si tratta di una tesi confutata, nel pieno rispetto dei metodi storiografici, nel 1984 in un testo che il Prof. Negri Antimo cita per ben due volte, ma su questioni del tutto marginali: vale a dire che esistono delle obiezioni radicali alla sua interpretazione, egli (lo scrittore specializzato) lo sa, ma non si cura di rispondere. Entrambi i saggi dedicati ad Evola nel libro si basano sulla tesi della continuità tra le teorie idealiste e quelle tradizionali di Evola.

Elegantemente, a p. 18, il Prof. Negri Antimo definisce l'attualismo gentiliano attraverso una citazione di Adriano Tilgher (che ne dice peste e corna), per poi rigorosamente chiedersi: «Se l'attualismo è una tale filosofia, come può non attingervi un piacevole nutrimento un giovane come Evola?» (p. 18). Il Professore non ritiene utile e opportuno farci sapere come Evola interpreta l'idealismo e perché.

A p. 19 ci viene spiegato cos'è l'Idealismo Magico teorizzato da Evola, con una frase tratta da un articolo (stavolta di Evola) intitolato «Superamento dell'Idealismo» (il lettore ha letto bene, non è un errore di citazione), scritto nel 1935. Nella citazione riportata dal Prof. Negri Antimo, Evola distingue l'astratto io di cui parlano gli idealisti (che tratta con scherno) da quello della persona umana concreta, cioè dall'«io a cui ogni uomo può riferirsi concretamente non in teoria ma in pratica». Per lo scrittore specializzato Negri Prof. Antimo, la persona umana concreta sarebbe appunto l'Individuo Assoluto di cui parla Evola negli scritti idealisti. Egli (= lo scrittore specializzato) non ritiene opportuno riportare un altro brano dello stesso articolo di Evola (*Superamento dell'idealismo*) che a me pare interessante, e che cito dalla stessa edizione usata da Negri: «Gli idealisti hanno costruito una storia della filosofia a loro uso e consumo... tanto che la loro non si presenterebbe come una delle tante possibili posizioni filosofiche, ma come una specie di vetta finale, alla quale

era preordinata tutta la storia del pensiero» (il brano è nell'antologia del *Diorama filosofico* curata da Tarchi, alla p. 212). Questa fisima è ritenuta da Evola «uno scherzo», e l'idealismo è considerato come il frutto di «un momento di crisi dello spirito umano» (*ibidem*). Lo scrittore specializzato non vede in questa frase l'indizio di una concezione filosofica del tutto differente, nell'essenziale, da quella che Evola esponeva nei *Saggi sull'Idealismo Magico*, cioè un'opera in cui si legge che l'ultima filosofia europea (l'idealismo) «contiene una concezione del mondo comprensiva ed inevitabile fiore di una bimillennaria civiltà» (nell'edizione originale dei *Saggi*, pp. 22-23). Dunque non c'è rottura con il passato idealista? Certo che non c'è! Infatti per il Prof. Negri Antimo dire «Individuo Assoluto» è esattamente la stessa cosa che dire «persona umana concreta». Già, la persona. Quale persona? Evola la definisce (sempre in *Superamento dell'Idealismo*) «vivente personalità», e scrive (nel testo originale, in un brano non citato dal Professore): «È proprio dal punto di vista dell'ideale spirituale della personalità e della sua dignità che si può affrontare l'idealismo, accusarne il perversimento, vedervi una specie di confuso panteismo...» e via di seguito (*Diorama*, p. 219). Nello stesso anno 1935, in un articolo raccolto nella stessa antologia dal *Diorama filosofico* da cui il Professore lo cita per altri motivi, si legge della necessità di propugnare, contro l'idealismo, la «riconquista vivente del significato e della destinazione sovranaturale della personalità» («L'equivoco dell'immanenza», *Diorama*, p. 281). L'articolo contiene anche critiche al solipsismo e al soggettivismo assoluto.

Ora, si dirà che il nostro professore documenta, ma anche interpreta, dato che è uno scrittore specializzato. Va benissimo, e personalmente non m'importa nulla se vogliamo fare di Mounier un idealista magico. Però, a rigore, l'espressione «concreta persona vivente» va predicata di ogni uomo. Com'è allora che il Professore scrive: «"Uomo come potenza". Quale uomo, poi? Meglio si direbbe: pochi uomini» (p. 27): come pochi uomini? La persona concreta vivente sarebbe questione di poche... persone?

Ma poi, bando ai giochi: la concezione dell'Individuo Assoluto è una concezione solipsista e immanentista, lo è dichiaratamente, e non si tratta di interpretare: lo dice lo stesso Evola. Solipsismo non significa che esistono più Individui Assoluti, magari solo due, ma che ne esiste uno solo: Io. Invece di persone ne esistono più d'una. Ecco perché non si tratta della stessa nozione. Più avanti il professore si chiede cosa accadrebbe se tutti fossero individui assoluti! Ma stiamo scherzando? La concezione dell'Individuo Assoluto è un solipsismo rigoroso fino al 1928, quando questo solipsismo s'infrange inizialmente sul problema della sopravvivenza dopo la morte. Allora Evola afferma che sopravvivono *alcune* persone, gli iniziati, e inaugura il processo di allargamento dell'accesso all'aldilà, rinunciando al solipsismo e, quindi, all'Individuo Assoluto, in nome di una concezione personalista.

A pagina 21 troviamo una bella perla: secondo l'Evola idealista, la donna sarebbe una *cosa*. Ma per l'Evola idealista, come per tutti gli altri idealisti, non possono esistere *cose*, altrimenti non sarebbero idealisti.

A pagina 22, in riferimento a *Gli uomini e le rovine*, scritto da Evola nel secondo dopoguerra, si legge che per Evola la società sarebbe femminile e lo stato maschile, e naturalmente il secondo deve dominare sulla prima, come vuole la dottrina maschia della potenza [che intanto è femmina] di formulazione idealista. Si legge anche, al riguardo: «La preoccupazione di fondo di Evola è ben questa: non lasciare che la collettività si auto-organizzi, cioè che le cose sociali ed economiche si unifichino da sé, estromettendo il ruolo di ogni potere unificatore di uno Stato come potenza». Ciò varrebbe a tal punto che la collettività, secondo Evola, sarebbe «incapace di dominarsi»: «Di qui il bisogno di dominarla magari ricorrendo ad un'unica testa, ad un capo (duce, Führer)» (pp. 24-25). Ora, Evola non ha mai espresso simili idiozie. Ma poiché il riferimento specifico è a *Gli uomini e le rovine*, bisogna attenersi a questo testo, dove il lettore mediamente coscienzoso può trovare:

a) un capitolo contro il cesarismo e il bonapartismo, cioè contro l'identificazione dello stato

- in un capo;
- b) la denuncia dello stato totalitario;
 - c) il rifiuto dell'ideologismo in politica;
 - d) la protesta vivace contro l'assenza dei limiti al potere pubblico e contro l'ingerenza dello stato nella vita privata e sociale;
 - e) la rivendicazione della relativa autonomia delle forze sociali delle forze sociali, sul modello delle arti e mestieri medievali;
 - f) la denuncia dell'uniformismo moderno, dell'ordine da caserma, dell'omologazione culturale, e la difesa del pluralismo delle forme di vita;
 - g) l'affermazione che l'unità politica non è data affatto dalla concentrazione del potere nello stato, ma da valori religiosi, la cui presenza si accompagna alla frammentazione dei poteri e dei centri decisionali.

Questa concezione la troviamo affermata da Evola nel 1930, quando inaugura «La Torre» stabilendo l'identità tra la nozione di tradizione e quella di *religio*, la ritroviamo in *Orientamenti*, nella presa di distanze dal fascismo in *Il fascismo visto dalla Destra*, in quella apolitica di *cavalcare la tigre*, e nella reinterpretazione di quest'ultima in senso «anarchico» in *L'arco e la clava*. Di passata, *Gli uomini e le rovine* contiene anche il rifiuto evoliano di assimilare la prospettiva tradizionale a quella reazionaria.

A pagina 25-26 ci viene ricordato con piacere (nostro) che ad Evola l'umanità «scientificamente unita non può assolutamente, per dir così, piacere». La cosa non è minima, in tempi di manipolazioni genetiche e di positivismo di ritorno. Ma a pagina 26, sei righe dopo aver scritto questo, il Professore si scaglia contro l'avversione di Evola verso l'«umanità unificata»: viene omissa lo «scientificamente», come se fosse la stessa cosa.

Sempre a pagina 26 si legge questa deliziosa avvertenza: «Molto evidentemente, fino in fondo, Evola non si cura del "trascendentale" come di una cosa minima». È vero. Si cura però, e molto, della trascendenza, come abbiamo visto.

A pagina 27 saltiamo dalla sedia nel leggere che per Evola «la donna... è sempre una "dolicocefala bionda" da stendere sul letto del godimento». Ora, a parte facili ironie che qui ci vengono servite su un piatto d'argento, mi pare normale che un onesto lettore attribuisca l'espressione «dolicocefala bionda» ad Evola, date le virgolette, e la prenda come una prova del bieco *machismo* del nostro autore. Invece Evola non usa questa espressione. Ne usa una simile: al maschile, com'è giusto che sia, definisce «dolicocefalo biondo» un noto esponente del razzismo biologico del Ventennio, proprio per mettere alla berlina le sue idee razziste.

Il lettore interessato può consultare le idee di Evola in materia di sesso in *Metafisica del sesso*, e vedere quale fosse il pensiero dell'autore. Il quale era contro la famiglia borghese, si è schierato a favore del divorzio, e non ha avuto nulla da obiettare contro un'onesta omosessualità. Naturalmente, quando si parla del possesso della Donna in contesti simbolici e metafisici, non ci si riferisce allo stupro o a una qualche condotta nelle relazioni sessuali: la Donna, in tali questioni, non è la persona di sesso femminile, ma una parte dell'essere umano, simbolicamente chiamata Donna coordinata con un'altra parte dell'essere umano, simbolicamente chiamato Uomo. Analogamente, quando l'alchimia parla dell'incesto, non sta invitando l'adepto a portarsi a letto la sua mamma.

A pagina 29, gran filippica del Professore contro «tutti quei provinciali alla rovescia che, in preda a mode e ad affascinamenti culturali transeunti, si mettono volontariamente fuori dalla tradizione in generale culturale e in particolare filosofica del nostro Paese». Quale tradizione? Diamine: quella dell'idealismo gentiliano, «bollato non poco a torto come sovrastruttura teorica del fascismo» (pp. 28-29). Capito? Lasciate stare buddhismo zen o non zen: è una cosa transeunte, non è all'altezza, sono quisquillie e pinzillacchere, come i Veda, Confucio, Eliade, Simmel e Heidegger.

Pagina 32, nota 15: il Parsifal, cui si sono richiamati i cattolici di Comunione e Liberazione in un loro recente convegno, tradurrebbe temi evoliani. E perché non wagneriani? E perché non del medioevo buio di Lefèvre?

Pagina 54: affermazione che pare esprimere l'augusto pensiero del Professore: «Il fallimento del fascismo come "regime" è dipeso in gran parte dalle qualità di un popolo che... doveva risultare, a un certo punto, nella stessa coscienza del Duce, tutt'altro che "romano"». O che si vuol dire? Che razzialmente non s'era all'altezza delle aspirazioni di Sua Eccellenza? Non è un po' grave questo?

Pagina 55: pensavamo che Evola fosse antimoderno perché non condivideva i principi teorici della modernità? Ma no, ma via... Il disprezzo del mondo moderno in Evola è la forma di un ascetico *contemptus mundi* non ben nascosto.

Ma allora perché nel suo trattato di asceti (*Dottrina del risveglio*) Evola parla di un'ascesi condotta senza disprezzare il mondo né rinunciarvi? E perché mai, dovendo disprezzare il mondo a fini ascetici, se la prenderebbe solo con una parte della storia? *La dottrina del risveglio?* «Arsenale esoterico e filosoficamente altro» (p. 45); nozioni come karma: «arsenale esoterico delle tradizioni orientali» (P. 56). Ma che significa «esoterico», Professore?

Eppoi qual è l'innegabile torto di Evola? Che è stato stampato dalle edizioni di Ar del famigerato Freda (p. 68, nota 5). Ma questo Professore non lo sa che Evola ha pubblicato una diffida proprio contro la gente che stampava a casaccio e senza autorizzazione i suoi saggi giovanili, minacciando anche il ricorso alle vie legali? No, non lo sa.

Pagina 69, nota 23: «Vorrei da ultimo richiamare l'attenzione anche sul fatto che le "Edizioni Mediterranee" che hanno provveduto, nel secondo dopoguerra, alla proposizione o alla riproposizione di parecchie opere di Evola, sono specializzate nella pubblicazione dei "classici dell'occulto" e dei "classici della medicina altra", come la pressione digitale, la medicina macrobiotica, l'omeopatia, il massaggio, l'agopuntura, lo zen, ecc. ». Ora, a parte l'involontario umorismo dell'accostamento tra omeopatia e spiritismo, o cose del genere, è evidente che, metodologicamente, non si può giudicare del valore (o disvalore) dell'opera di un autore in base al valore o disvalore delle collane pubblicate dal suo editore: non si può farlo nel caso di Evola, come non ci sentiamo di farlo nel caso dello stesso Professore Negri Antimo, il cui testo è stampato dalla casa editrice di Verdiglione.

Pagina 74, nota 53: Evola (il bischero) vuole sottrarsi alla demonia dell'economico. «Ma sottrarsi a questa "demonia" non significa diventare una pallida astrazione umana? L'uomo reale è anzitutto *homo oeconomicus* ».

Chiamati in causa dal punto di domanda, possiamo rispondere: no, Professore, non lo è. E questo non perché lo dice Evola, ma perché per millenni non lo è stato, e in molte aree (incivili?) del nostro pianeta continua a non esserlo. E in questi casi non si riduce a pallide astrazioni. Forse il capitalismo ha potuto pensarlo, quando ha inventato il colonialismo e i genocidi, ma questi uomini erano persone concrete, magari stupide, ma concrete. *Concrete*, Professore; capisce questa parola?

Ma il problema è che lo scrittore specializzato non sa leggere nel modo in cui dovrebbe un professionista pagato per questo. E lo dimostro citando due casi. Mi si scuserà, ma voglio attenermi a qualcosa di non opinabile, per cui parlo di un libro che lui cita e io conosco bene, dato che l'ho scritto.

Dunque, a pagina 68, nota 12, si parla della rivista evoliana «La Torre», che cessa le pubblicazioni dopo 10 numeri, per volontà del regime fascista. Siamo nel 1930. Riguardo a questa cessazione, il Professore scrive appunto in nota: «Solo per assenza di "ortodossia

ideologica"? (Cfr. M. Tarchi, *Introduzione* ad Evola, *Diorama filosofico*, cit., p. XXXI)? Cfr. G. Ferracuti, *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984, pp. 42-53)».

Da ciò si deduce, quando uno legge, che:

1. per Tarchi la rivista viene costretta alla chiusura perché non è in linea col regime;
2. che il Prof. non è convinto;
3. che rimanda al sottoscritto per questi dubbi.

Questo, almeno, se il Prof. usa l'apparato critico e bibliografico come si conviene a uno scrittore specializzato.

Ma nel mio libro, nelle pagine citate, da 42 a 46 non si parla della Torre, bensì di articoli evoliani precedenti il 1930. Da 51 a 53 si parla d'altro. Da 47 a 50 si parla, è vero, della Torre, ma senza dire una sola parola della sua chiusura. Della soppressione della rivista parlo fuggevolmente a p. 19, motivandola con una citazione dal *Cammino del Cinabro* di Evola, nella quale si denuncia la censura fascista: cioè risalgo alla stessa fonte su cui si basa Tarchi. Dunque, perché vengo citato?

Secondo esempio: pagina 68, alla nota 15. Si parla dei rapporti di Evola con Bottai, e per illustrare questi rapporti si rimanda di nuovo a me. La cosa mi sorprende, perché io a malapena so chi è Bottai. Vado a vedere il luogo richiamato, e su Bottai trovo questa enorme delucidazione: «Nel 1927 [Evola] collabora con Bottai, ma si trova immediatamente isolato a causa delle reazioni suscitate da un suo scritto violentemente anticristiano». Fine. Stop. Nient'altro. Di Bottai non parlo più.

Posto che esistono studi in cui al problema viene dedicata qualche attenzione in più, e che il Prof. li conosce (io mi sono limitato a riprendere una notizia nota a tutti), mi chiedo ancora: perché mi cita? Bene, ecco perché mi cita: perché c'è un metodo storiografico onesto e rigoroso, e c'è la caricatura, la corruzione di questo metodo. In questo secondo caso tutto si riduce a citare il più possibile, a riempire il saggio con la menzione di tutto il menzionabile, che non è stato letto, ma occhieggiato; i titoli vengono appiccicati dove capita, perché importa solo che siano presenti, facciano scena, riducano l'incidenza percentuale di ciò che non viene citato. Che cosa vi sia scritto dietro questi titoli, non ha alcuna importanza: importa far bella figura e prendersi lo stipendiuccio cui vengono accusati di aspirare, sotto sotto, tutti coloro che bistrattano l'accademismo alla Negri.

Da: «I Quaderni di Avallon», n. 18/1988, 193-200 (prima edizione digitale per «Il Bolero di Ravel», settembre 1998).

Cavalcare la tigre: la tradizione nell'epoca del nichilismo

A parte le interpretazioni simpaticamente deliranti, che hanno visto in *Cavalcare la tigre* una specie di vangelo del terrorismo di destra, dell'individualismo nichilista e violento, e di una posizione immorale e anarchica (a seconda della posizione pregiudiziale del lettore, ovviamente), quest'opera rappresenta il punto di arrivo di una linea speculativa evoliana legata all'idea del contatto diretto e personale con la trascendenza: una linea intuita già negli anni Trenta: in nessun momento della sua vita Evola si è sognato di considerare *Cavalcare la tigre* come una specie di svolta.

In un saggio del 1933 - addirittura prima della pubblicazione di *Rivolta contro il mondo moderno* - Evola si mostra molto attento a una tematica di tipo esistenziale. Si tratta di un articolo - "*Neue Sachlichkeit*": una confessione della nuova generazione nordica - dedicato a Matzke e alla Nuova Oggettività, movimento che non viene inquadrato secondo le sue dimensioni più ovvie, cioè in riferimento alla fenomenologia e ai nuovi orizzonti della filosofia tedesca dopo Husserl (Evola è straordinariamente estraneo a tutta la filosofia contemporanea critica nei confronti dell'idealismo e della modernità, cui dedica poche osservazioni tardive e di maniera). Ciò che lo interessa in questo caso è il concetto di oggettività (fuori dalla fenomenologia), in riferimento alla freddezza, a un atteggiamento di distanza da ciò che è troppo umano, romantico, sentimentale. Contro queste tendenze viene proposto lo sforzo di andare «incontro alle cose in tutta la loro freddezza e durezza, facendo tacere l'anima e non avendo occhio che per ciò che è reale».

Qui non ha molta importanza l'esattezza storica dell'interpretazione evoliana della nuova oggettività, ma il fatto, rivelatore delle idee a cui il Nostro lavora, che egli la colga come testimonianza di un ideale di autodominio, il solo che possa essere proposto all'uomo odierno: assumere un atteggiamento di purificazione, di «liquidazione di ogni compromesso tra le cose e l'uomo: purificare le cose dall'umano». Cita da Matzke:

«Abbiamo anche noi una sensibilità, ma essa non si accende più dinanzi ai sentimenti degli altri, essa si accende solo dinanzi alle cose reali e dinanzi a ciò che nell'uomo stesso è reale, elementare». Da qui un gusto che ama non più la natura romantica, ma «il grande, grande mondo nel quale i panorami di pietra e di acciaio delle metropoli, le vie rettilinee senza fine, le selve di gru dei grandi cantieri stanno allo stesso piano che le foreste immense e solitarie e il cui senso austero in nessun istante abbandona l'uomo».

Questa citazione verrà riproposta in *Cavalcare la tigre*, così come vi torneranno le idee esposte in un altro saggio anticipatore, dedicato all'*Operaio* di Jünger. Questo saggio, *L'operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, è stato pubblicato nel 1960, ma il testo jüngeriano era stato già trattato da Evola in una recensione del 1935, *L'Operaio e le scogliere di marmo*, a dimostrazione che certe tematiche non compaiono improvvisamente nella sua opera solo dopo la seconda guerra mondiale, o addirittura dopo gli anni Sessanta. Lo stesso Evola, nello studio del '60, afferma che il saggio di Jünger lo aveva colpito «da tempo», «come una testimonianza delle più significative del tempo nostro».

Ora, la tesi fondamentale dell'*Operaio* è che l'uomo odierno ha messo in moto una forza non umana, a cui è difficile sfuggire: deve misurarsi con lei, tenerle testa, dominarla. Questo chiede un nuovo comportamento e un nuovo tipo umano che «dinanzi alla sfida

della distruzione e della meccanicizzazione, risponde con un atto interno assoluto, fa proprie una nuova etica e una nuova visione dell'esistenza». In sostanza, Jünger sostiene che, caduto il mondo che Evola chiamerebbe tradizionale, è del tutto inutile perder tempo con nostalgie o con tentativi restauratori impossibili: i valori tradizionali non sono più incarnati da nessuna istituzione, e dunque possono esistere solo come idee e valori individuali di una persona che, vivendo in *questo* mondo, decide di non lasciarsi schiacciare ed emarginare, ma di dominare piuttosto il movimento e di dirigerlo. Evola apprezza l'idea di fondo, ma si distacca da molti particolari della tesi di Jünger, che peraltro interpreta in modo un po' unilaterale, accentuando il carattere non politico che, invece, di politico aveva parecchio, compreso l'uso del termine operaio o lavoratore.

Il concetto di nuova generazione, proposto da Matzke, e quello di nuovo tipo umano, proposto da Jünger, si traducono nel concetto di *tipo umano differenziato* (differenziato da quello dominante di fatto, e caratterizzato da una certa vocazione alla trascendenza) in *Cavalcare la tigre*. Questo individuo differenziato non è necessariamente un «tradizionalista», uno che in qualche modo senta forme di nostalgia per il mondo del passato. Può essere una persona qualunque, che vive in questa epoca di dissoluzione e deve affrontare il problema di una forma di esistenza adeguata al suo carattere e alla sua vocazione. Libro per tutti i per nessuno, quindi. Soprattutto un libro per chi «pur trovandosi impegnato nel mondo d'oggi, perfino là dove la vita moderna è in massimo grado problematica e parossistica, non appartiene a tale mondo, né intende cedere ad esso».

Qui c'è una grande differenza con le posizioni di Jünger: per lo scrittore tedesco il «lavoratore» appartiene al mondo odierno e ne rappresenta il senso, il destino; che questo mondo tecnico e meccanico sia dissolutivo, è cosa del tutto contingente: evidentemente, essendo un'epoca nuova, appare distruttiva nei confronti dell'epoca vecchia, le cui forme residuali non sono compatibili con i nuovi valori. In Evola, invece, il mondo odierno non è un ciclo di civiltà, ma il punto finale della decadenza, e il suo individuo differenziato non è la vera anima di questo mondo, ma solo un tizio che, casualmente, si trova a vivere nell'epoca della dissoluzione, in un'epoca che -se potesse scegliere- forse rifiuterebbe. Tuttavia, la disponibilità a cogliere aspetti positivi anche in questa epoca è un elemento importante del *cavalcare la tigre*.

Se vogliamo, chiunque abbia una tensione verso la trascendenza si trova, per Evola, a non saper bene cosa fare e come vivere nel nostro mondo. Ne emergono diverse possibilità, diverse risposte a questo problema. C'è chi dà una testimonianza valida battendosi politicamente su posizioni perdute; chi sceglie l'isolamento; chi si dedica a una battaglia culturale per far sì che rimanga la consapevolezza, almeno su questo piano, di ciò che la tradizione fu. Infine ci sono «coloro che non possono o non vogliono tagliare i ponti con la vita attuale». Uomini che si sentono interiormente distanti dal mondo moderno, che pure non intendono abbandonare, hanno di fronte a sé una prospettiva nuova.

In effetti, è vero che viviamo in una fase di dissoluzione, ma, propriamente parlando, cos'è che si dissolve? Non certo il mondo della tradizione, che era già caduto. Piuttosto si avvia alla sua scomparsa il mondo borghese, con i cui valori la tradizione non ha nulla a che fare. Al di là di occasionali motivi tattici, non esiste nessuna ragione per cui il difensore della tradizione dovrebbe dare il suo sostegno al mondo borghese. Se dunque questo vive la sua crisi irreversibile, la vera emergenza starebbe nel tentare di evitare di farsi travolgere dal suo crollo. Occorre «mantenere una direzione essenziale senza appoggiarsi a nessuna forma data o tramandata, includendo in esse anche forme autenticamente tradizionali, ma storiche, del passato. A tale riguardo la continuità non potrà essere mantenuta che su un piano, per così dire, essenziale, appunto come un intimo orientamento dell'essere presso alla massima libertà esterna».

La via del cavalcare la tigre prescinde da ogni tradizione storica e si ricollega direttamente ai principi puri che avevano alimentato ogni tradizione storica: sono principi metafisici e normativi, che valgono al di là di ogni incarnazione contingente nelle istituzioni, e possono quindi fornire l'orientamento anche a chi non voglia più impegnarsi a difesa di situazioni storiche contingenti. Data questa premessa, si può guardare il *mondo moderno* con occhi nuovi.

Di fatto, per Evola, nulla che sia propriamente moderno può essere accettato, tuttavia l'assenza di forme storiche tradizionali nella situazione odierna produce una condizione di libertà inedita. Il mondo è ormai diventato nichilista, ma l'individuo differenziato possiede dei valori al suo interno, come proprio orientamento: dunque il nichilismo significa per lui la realizzazione di una *tabula rasa* che, paradossalmente, ha eliminato molti ostacoli all'azione. L'individuo differenziato non vi si colloca più in una posizione reazionaria, a difesa di qualcosa che precedeva l'età moderna, ma in una prospettiva post-nichilista. Se tutto è permesso, come vuole una massima che descriverebbe il nichilismo, ne consegue una condizione di libertà, e dunque la possibilità di «dare prova di una natura nobile». La libertà odierna diventa un'occasione insperata per poter assumere senza riserve il proprio essere interiore, la propria vocazione, senza compromessi, senza nulla temere né sperare.

In questa condizione, se non si viene travolti dall'ebbrezza di questa libertà, si riapre l'accesso alla trascendenza, perché questa, ovviamente, non viene distrutta né sminuita dalle crisi del mondo moderno. Il mondo della trascendenza permane impassibile al di là delle vicissitudini storiche, e dunque si fa singolarmente più vicino una volta che il nichilismo ha distrutto ogni equivoco.

Naturalmente questa concezione individualista (Evola si spingerà fino a parlare di un anarchismo di destra) non è alternativa alla difesa di quel che resta della tradizione: di fatto si tratta di due possibilità, riferite a diversi caratteri o tipi umani. Gli stessi principi metafisici o tradizionali possono ispirare diversi comportamenti, e se *caratterialmente* non si accetta di dare per perduta la battaglia politica, è giusto che ci si continui a battere in campo politico e sociale in difesa della tradizione. In tal caso il tener fermo, anche su posizioni oggettivamente perdenti, fa riferimento a un'ideologia di carattere politico che Evola, ne *Gli uomini e le rovine*, modella sul pensiero della destra conservatrice europea dell'Ottocento, riveduto alla luce della rivoluzione conservatrice tedesca.

Infatti, se la prospettiva politica proposta segue le idee tipiche del conservatorismo europeo, è pur vero che, dall'altro, si tratta sempre di idee slegate dalle forme storiche contingenti: il problema, ad esempio, non è di restaurare in qualche modo il vecchio organicismo premoderno, ma di lavorare per una struttura organica della società, nei modi e nelle forme oggi possibili. Evola è distante dal capitalismo quanto dal marxismo, che giudica globalmente pericolosi per la dignità della persona: in entrambi i sistemi l'uomo gli appare subordinato a un fine che ne annulla la personalità e la destinazione sovranaturale. Ciò che propone è dunque un rovesciamento di prospettive: riposizionare la persona al vertice, come suprema istanza, e mettere al suo servizio lo stato, l'economia, l'agire politico. Per realizzarlo, dunque, non ritiene necessario *continuare* a sostenere forme storiche diventate fatalmente inattuali e non adeguate ai tempi. Queste, anzi, possono essere lasciate cadere, quando si resti saldamente ancorati ai *principi della Tradizione*.

Il retto ordinamento dello stato, come il retto ordinamento della vita personale, coincidono per Evola sul punto dell'orientamento verso la trascendenza, che garantisce la realizzazione più autentica della persona e, nei gradi e nelle forme possibili ai vari livelli, una vera libertà. Che Evola non trovi tutto questo nel mondo moderno è facilmente comprensibile, e forse non ha tutti i torti (ma nemmeno tutte le ragioni). Quello che invece stupisce, o dovrebbe stupire, è che quanto più la sua visione della Tradizione si precisa e si articola, tanto più il nostro pensatore si allontana dal fascismo, la cui vicinanza sente come un vero e proprio fastidio.

È vero che una gran simpatia per il fascismo non l'aveva avuta mai: il movimento delle camicie nere gli interessava solo nella misura in cui poteva riecheggiare delle tematiche tradizionali (e va tenuto presente che negli anni Trenta il suo concetto di Tradizione attraversa varie fasi di elaborazione teorica), ma in sé e per sé non lo entusiasmava. Il fascismo gli sembrava avere una parziale coincidenza con i valori tradizionali. Nel dopoguerra questa coincidenza sembra apparirgli aleatoria, e formulerà l'idea di una netta separazione tra il fascismo e la «destra» (termine con cui, in mancanza d'altri, definisce la visione tradizionale, in riferimento appunto alla destra conservatrice ottocentesca, e in costante polemica con la destra in senso economico o come definizione del pensiero borghese).

Se ho accennato a questa problematica politica, in connessione con il tema del cavalcare la tigre, è perché mi sembra che essa mostri in modo eclatante quella che forse è la più singolare caratteristica del pensiero evoliano. Di fatto, Evola è un tradizionalista senza tradizione: crede in una visione che risulta totalmente inattuale, e che si fonda su valori assunti in una forma così pura che nessuna tradizione storica sopravvivenza sembra in grado di incarnarli in misura accettabile. Molti tradizionalisti hanno criticato l'orientamento individualista di *Cavalcare la tigre*, ma, in fondo, questo libro rappresenta la prospettiva esistenziale più coerente con la metafisica di Evola. Al contrario, l'impegno politico nei termini de *Gli uomini e le rovine*, sarà sì legittimato e ammirato da Evola, ma resta come una possibilità, una via precaria, che obbliga al compromesso con incarnazioni storiche della cultura tradizionali (magari residuali) non pure e non sostenibili fino in fondo senza riserve. Evola ha realizzato insomma una straordinaria purificazione o astrazione della Tradizione, escludendo dal suo seno tutto ciò che può avere attinenza con la storia, teorizzando un tradizionalismo, se è lecito usare questo termine nel suo caso, di un'originalità senza precedenti. So bene che l'abbinamento di originalità e tradizionalismo è una contraddizione, ma così è di fatto; solo che questa contraddizione non è un elemento di debolezza del sistema teorico di Evola, ma un punto di forza.

L'Operaio di Ernst Jünger

Con l'*Operaio*, di fronte ai grandi rivolgimenti del nostro secolo, che ebbero come momento centrale la Grande Guerra, Jünger effettua il tentativo di raggiungere un punto di osservazione dal quale gli avvenimenti molteplici e contrastanti possano essere non soltanto capiti, ma anche affrontati.

Che le posizioni espresse nell'opera non siano definitive, appare chiaro già pochi anni dopo. Nel Diario del 1942, l'autore vede *nell'Operaio*, e in altri scritti strettamente collegati all'esperienza della prima guerra mondiale, il suo Antico Testamento, vale a dire una fase superata, ma non per questo rinnegata; una fase il cui contenuto positivo necessiterebbe di integrazioni e correzioni. Parlando ancora dell'opera, vi scrive che il disegno è esatto; tuttavia, quest'opera simile è ad una medaglia efficacemente incisa, che ha, però, un lato solo. Ciononostante, afferma che il libro gli è caro "poiché non poco del mio sangue vi è trasfuso. Rappresenta per me la mia presa di posizione di fronte al mondo della tecnica. Vi sono passato attraverso come nel mezzo di violente battaglie, e in questo senso il libro dà un esempio dell'impossibilità di staccarsi da questo mondo. Vi è, in questo, una sola strada, quella della salamandra, che attraversa le fiamme. Dobbiamo pagare lo scotto".

Appare chiaro che Jünger continuava a considerare un punto fermo la prospettiva esistenziale che caratterizza *L'Operaio*, con la sua interpretazione positiva del mondo contemporaneo, sia pure in una forma proponibile ad un tipo umano "differenziato", capace di vivere attivamente il trapasso dal nichilismo al mondo post-nichilista.

Il punto di avvio della riflessione di Jünger è rappresentato dalla polemica contro il razionalismo. In primo luogo viene notato che il razionalismo costituisce una posizione culturale anomala nella storia, e che esso si afferma come negazione della vita:

"In ogni luogo della terra, là dove il pensiero fu più ardito e profondo, il sentire più intenso, il combattimento più inesorabile, fu evidente la rivolta contro i valori che la ragione, con la sua grande dichiarazione di indipendenza, aveva levato alle stelle".

Il razionalismo non è soltanto un'astratta posizione intellettuale, ma implica determinati modi di affrontare l'esistenza e, dal punto di vista sociale, di organizzarla. Ad esempio, esso porta a teorizzare una libertà che sia la stessa per chiunque, priva di relazioni particolari con i compiti di ciascuna persona, con la qualità del servizio prestato, con le differenziazioni personali. La libertà in astratto si sostituisce ad un concetto feudale di libertà, dove si è *liberi per* fare qualcosa, dove la libertà necessariamente congiunta a un'assunzione di responsabilità. La misura di libertà di cui una forza dispone corrisponde esattamente alla misura degli obblighi ad essa assegnata:

"Ne consegue una diversa concezione dell'ordine, inteso come esecuzione delle responsabilità accettate, con largo margine di autonomia, come immagine della libertà riflessa in uno specchio d'acciaio, conforme all'idea che dominio e servizio sono tutt'uno e la medesima cosa".

Orbene, fuori da ogni nostalgia per il passato, per il mondo pre-moderno, una nuova coscienza del binomio libertà/responsabilità deve caratterizzare un nuovo tipo umano, differenziato rispetto a quello borghese, ormai in decadenza.

Il nuovo tipo umano (l'Operaio) è una figura (*Gestalt*) inedita comparsa sulla scena sociale, e non riconducibile alle categorie del pensiero borghese. Anzi, rispetto al borghese, esso non si caratterizza solo per l'eterogeneità, ma anche per una diversa collocazione gerarchica, per una distinzione di rango, "poiché è in rapporto con forze elementari di cui il borghese non ha mai avuto neppure il presentimento: neppure della loro pura e semplice esistenza".

Jünger prende l'avvio dalla critica del razionalismo, perché l'elementare è propriamente quella zona della realtà che rimane fuori dalle costruzioni concettuali razionali. Esso e la pericolosità del vivere, una pericolosità che appartiene alla realtà stessa dell'essere. Il borghese lo ha considerato errore, sogno, cattiva volontà, dissennata assurdità, immoralità, insomma lo ha negato, non potendo afferrarlo con la ragione né sottometterlo alla sua morale razionale. Se il borghese realizza la coincidenza del principio razionale con il principio etico, l'elementare è ciò che si sottrae a questa unità, che la mina, l'attacca. Elementare la passionalità, l'autenticità prorompente della vita, che non si lascia ridurre a categorie concettuali. "La vita racchiude in sé ben più e ben altro che ciò a cui il borghese si riferisce quando parla di 'beni' ". Si tratta di valori profondi, della totalità dell'essere umano che richiede una completa realizzazione. Sentire questa esigenza nella profondità di se stessi, rivendicarla, è un atto sovvertitore nei confronti dell'universo borghese.

Si può averne un esempio illuminante riguardo all'assurdo primato che il borghese ha assegnato all'economia. Scrive Jünger che esiste una "dittatura del pensiero economico in quanto tale, il cui ambito comprende ogni possibile dittatura adattandola al proprio metro". Naturalmente, contestare tale primato non implica rifiutare il mondo dell'economia, bensì non accettarne un rango così elevato, e subordinarlo ad una rivendicazione di potere di più ampio respiro. Per un tipo umano differenziato, rettificazione e bonifiche di questo genere non derivano dall'applicazione meccanica di uno schema ideologico alle realtà sociali. Sono invece ovvie manifestazioni di un modo d'essere e di un modo di pensare naturalmente conseguente, la cui esplicazione non permette compromessi con il mondo esistente: sono il frutto del possesso da parte del nuovo tipo umano di una *forma*; poiché il nuovo uomo è una *Gestalt*, comprometersi con il vecchio mondo borghese equivarrebbe a tradirsi e rinnegarsi.

La concezione della forma si contrappone all'interpretazione razionale, individualista, meccanicista, scienziata dell'uomo e dell'universo. La forma è l'unità che comprende più della semplice somma delle sue parti:

"Un uomo è più che la somma degli atomi, delle membra, degli organi e degli umori; una famiglia è più che marito, moglie e bambino. Un'amicizia è più che due uomini, e un popolo più di quanto possa venire espresso dal risultato di un censimento demografico o da una somma di votazioni politiche".

Questo più che si manifesta nella totalità un dato eminentemente reale, anche se sfugge ad ogni visione analitica basata su criteri logici e matematici. Tra il corpo nell'istante preciso della morte, e il cadavere nell'istante immediatamente successivo non esiste neppure la minima relazione; ciò appare chiaro se pensiamo che il corpo comprende più delle sue parti anatomiche.

La forma non è assoggettata agli elementi del fuoco e della terra, e perciò l'uomo in quanto forma appartiene all'eternità:

"Forma è possesso anche del singolo, e il più alto e incancellabile diritto alla vita - che egli condivide con le pietre, le piante, gli animali e le stelle - è il diritto alla forma. Nella forma che gli è propria, il singolo comprende più che la somma delle sue forze e dei suoi talenti; egli è più profondo di quanto non possa indovinare nei suoi più profondi pensieri, ed è più potente di quanto non riesca ad esprimere nella sua

più potente azione".

Se consideriamo la vita nella sua dinamicità, nel suo incessante movimento, forma, allora, è ciò che alimenta, e insieme regge, governa, indirizza il movimento vitale. Elemento metabiologico, essa racchiude il significato della vita, la qualità che questa viene a possedere nel momento in cui il singolo, attraverso determinate azioni, che sono insostituibili, sente di essere *realizzato*. La forma è il *chi* cercato nella domanda: chi sono io? Da questo punto di vista, il singolo, come forma, porta con sé il criterio di misura; "e la suprema arte di vivere, finché egli vive in quanto singolo, è il suo prendere se stesso come unità di misura. Ciò costituisce l'orgoglio e il tormento di una vita.

Questo prendersi come unità di misura non è riferito a un io generico e concettuale, a un'immagine di se stessi costruita uniformandosi passivamente alle mode e ai conformismi di ogni genere, o ad un astratto ideale di uomo. Può prendersi come criterio di misura solo colui che abbia una consapevolezza piena della sua natura, che senta intimamente il suo comportamento e le sue motivazioni come espressione inevitabile di un'assoluta autenticità. Ciò si svolge fuori dal terreno del raziocinio e dell'autoanalisi intellettuale; si realizza sul terreno drammatico dell'esistenza, sul piano del vivere anziché su quello del pensare:

"Tutti i grandi momenti della vita, gli ardenti sogni della gioventù, l'ebbrezza dell'amore, il fuoco della battaglia, coincidono con una più profonda coscienza della forma (...). La più amara disperazione di una vita è il non essere riusciti a riempire se stessi, il non essere cresciuti. Sotto questo aspetto, il singolo somiglia al figliol prodigo che ha dilapidato nell'ozio e in terra straniera la propria parte di eredità, quale essa fosse, abbondante o scarsa, eppure non c'è alcun dubbio che egli possa essere riaccolto in patria. Infatti, la parte di eredità che mai potrà essere sottratta al singolo è il suo appartenere all'eternità; nei suoi momenti supremi e colmi di certezza, egli ne è perfettamente consapevole. Suo compito è esprimere nel tempo quella consapevolezza".

In questo modo, la vita autentica è il dispiegarsi della forma che intimamente si è, all'interno del mondo storico e alle prese con esso. La forma è parte dell'elementare, anche se non esaurisce l'elementare. L'uomo, con la forma, scopre in pari tempo la sua definizione e il proprio destino, e "questa scoperta lo rende pronto al sacrificio". Inoltre, la percezione esistenziale di se stessi come forma, equivale a collocare se stessi in una gerarchia di forme. A una visione atomistica, meccanica dell'universo si sostituisce la visione della pienezza della vita dinamicamente in atto, e si tratta di una visione fortemente unitaria; si riconosce ogni essere nell'intatta e unitaria pienezza della vita, al di fuori di moralismi ed estetismi razionali. Se ciò che conta è la forma cui un individuo appartiene, diventa superflua l'artificiosa impalcatura con cui il razionalismo ha imbrigliato la vita, e far crollare questa impalcatura diventa il riesame della vita alla "prova dell'essere", in cui la distruzione dei valori borghesi acquista un significato positivo e liberatorio.

Cercando di eliminare l'elementare (pericolo, rischio, passionalità, irrazionalità inerenti alla vita) il borghese ha obbedito ad una brama di sicurezza che, se è propria di ogni essere umano in ogni tempo, con lui è stata assolutizzata e perseguita quasi come una nevrosi. L'ossessione per la sicurezza ad ogni costo egli l'ha attuata non già facendo i conti con l'elementare, ma ignorandolo, fuggendone, escludendolo dall'orizzonte esistenziale, stabilendo un ordine il cui confine coincide con il confine della ragione; tentativo illusorio:

"Il pericolo è sempre presente; eternamente esso tenta, come un elemento della natura, di rompere gli argini con cui l'ordine si cinge a difesa, e, secondo le leggi di una matematica recondita ma inflessibile, diventa minaccioso e mortale nella stessa misura in cui l'ordine si rende capace di espellerlo. Il pericolo non esige soltanto di esser parte di ogni ordine possibile, ma è anche la matrice di quella superiore sicurezza dalla quale il borghese sarà sempre escluso".

L'elementare, in effetti, vive anche dentro l'uomo, che si sente attratto dalla sicurezza come dal pericolo, e non si può eliminarlo senza amputarsi in qualche maniera la personalità: occorrono ordinamenti prodotti secondo una formula nuova che sposi la vita al pericolo.

La realizzazione della propria natura elementare fa tutt'uno con l'accettazione integrale di se stessi, con il riconoscimento incondizionato di *chi* si è, con la scoperta del proprio significato e del proprio ruolo storico. In ciò la libertà appare come una singolare espressione della necessità; questo punto di riconoscimento in cui destino e libertà s'incontrano come sul filo di un coltello, è il sintomo che la partita della vita è ancora in gioco, e che la vita stessa si concepisce come portatrice di forza storica e di storica responsabilità. Là dove è in atto questa visione, l'irruzione dell'elementare si presenta come "una di quelle forme di declino in cui si cela in realtà una transizione". Contemporaneamente, nel momento in cui l'uomo si riscopre sovrano e portatore di una nuova, responsabile libertà, la sua situazione esistenziale cambia completamente, la sua azione trova una legittimazione nella misura in cui è conforme al proprio nudo essere, secondo il criterio di una morale guerriera di altissimo livello. Nell'ottica dell'Operaio, questo stile di vita è chiamato Lavoro, e gli strumenti di cui si serve sono Tecnica: la prova della legittimità di questo nuovo tipo umano non sarà teorica, ma storica e consisterà nella capacità di controllare l'enorme potere della tecnica, nel dominare un movimento assoluto che in atto, e al quale occorre dare un significato. Naturalmente, in questo compito da includere la possibilità di uno spaventoso crollo esistenziale che comporti la trasformazione del Lavoro in una brutale forma di titanismo. La legittimazione del nuovo tipo umano si avrà proprio nel superamento di questa tentazione.

Ancorato alla propria forma (che si può intendere come un archetipo dinamico, una realtà operante, un potere che s'imprime come un sigillo nella ceralacca della personalità individuale), il suo vero compito è quello di vincere una battaglia interiore, poiché la premessa per il dominio della tecnica e dello stesso elementare non può che essere nel proprio autodomínio:

"Dobbiamo riconoscere che siamo nati in una plaga di ghiaccio e di fuoco. Il passato è tale che non si può più mantenere legami con esso, e la realtà in divenire è tale che non ci si può preparare ad essa. Questa plaga presuppone in chi vi dimora, come atteggiamento, il massimo grado di scetticismo pronto alla guerra. Non è concesso trovarsi in quelle parti del fronte che sono da difendere; occorre essere là dove si attacca. (...) Non esistono bandiere all'infuori di quelle che ciascuno porta sul proprio corpo. È possibile possedere una fede senza dogma, un mondo senza dio, un sapere senza massime, una patria che non corra il rischio di essere occupata da alcuna potenza mondiale? Sono domande che impongono all'individuo di verificare il livello di qualità del proprio armamento".

A partire da questo nucleo tematico, Jünger tenta di comprendere i processi in atto nel mondo contemporaneo e ricondurli nella tesi di una trasformazione positiva in corso. Nel compiere quest'operazione, il rischio di datare il libro era praticamente inevitabile, dal momento che, per definizione, esso indaga una realtà in mutamento, ma soprattutto una realtà storica, imprevedibile per essenza. Comunque, indipendentemente dal giudizio che si può formulare su questa indagine non riassumibile, che si svolge nelle pagine de *L'Operaio*, il nucleo esistenziale dal quale Jünger parte conserva una grande attualità, sia per la critica violenta al razionalismo, sia per l'invito rivolto all'uomo a riscoprire se stesso, la sua autenticità, la profondità di un'esistenza piena e integrale, per lo meno nella forma minima di un distacco dalle falsificazioni sempre più artificiose della vita.

rec. di Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984, da: "La Nottola", IV, 1985, n. 2-3, 188-194

Archi e anarchi

appunti su Ernst Jünger

«Non è l'arsenico in bottiglia
con tanto di etichetta che è pericoloso,
ma l'arsenico nella minestra»
(Ezra Pound)

Nella premessa del 1963 all'*Operaio (Der Arbeiter)*, Jünger scrive:

«In quegli anni [1932] nessuno poteva negare che il vecchio ordine delle cose fosse insostenibile, né sopravvivere dubbi sull'avvento di nuove forze. Il saggio rappresentò e rappresenta il tentativo di raggiungere un punto di osservazione dal quale gli avvenimenti molteplici e contrastanti possano essere non soltanto capiti, ma anche affrontati, per quanto ciò finisca per essere pericoloso».

È qui indicata una situazione di fatto: il crollo di un ordine e l'avvento di forze nuove sulla scena della storia. Senza valutazione: non si dice se il vecchio ordine - o le nuove forze - hanno un valore positivo o negativo. C'è una situazione in movimento, una crisi storica. E c'è il problema di gestirla, di affrontare gli eventi, perché l'evoluzione non sia imprevista e casuale, o peggio: travolgente.

Nel 1932, come premessa alla prima edizione, scriveva:

«Il progetto di questo libro consiste nel rendere ben visibile la figura dell'operaio, al di là delle dottrine, delle divisioni di parte e dei pregiudizi, come una grandezza attiva che già è potentemente intervenuta nella storia ed ha imperiosamente determinato le forme di un mondo trasformato».

L'Operaio, dunque, è la nuova forza in avvento. Non si tratta di un nuovo pensiero o di un nuovo schema teoretico formulati attraverso il concetto di Operaio: non è questo che interessa Jünger. Egli è piuttosto attento a una nuova *realtà*: è la figura dell'Operaio come realtà nuova, una figura o tipo umano non presente nel repertorio sociale prima vigente. La nozione di Operaio non viene derivata da un pensiero teorico, ad esempio dal comunismo, ma al contrario, il pensiero teorico è ritenuto un tentativo di capire la nuova realtà. Come realtà, l'Operaio precede la riflessione sulle figure sociali. Pertanto, è possibile che questa riflessione, ad esempio il comunismo, non colga tutti gli aspetti che la realtà dell'Operaio contiene o non ne intenda in pieno il significato.

Ora, comprendere la nuova figura vuol dire comprendere una nuova *realtà* umana, il che pone immediatamente dinanzi al problema *metafisico* della comparsa di una nuova realtà. Contemporaneamente, è anche un problema di filosofia della storia: la nuova realtà compare sullo scenario del tempo storico. La descrizione della figura è il metodo di comprensione adottato da Jünger.

Come nuova figura, l'Operaio è un tipo umano, una forma o *Gestalt*. «Tipo umano» è

espressione del tutto innocente. C'è il tipo umano dell'estroverso e quello del timido. E c'è il tipo nuovo dell'Operaio. Nel comportamento di un certo numero di individui notiamo delle costanti, che a posteriori definiscono un tipo, un modo di essere uomo, di comportarsi, una forma di vita o di sentire. Che cosa è questa forma? È la «partecipazione» a un *eidos* platonico? Troppo concettuale e troppo vecchio: Jünger scarta questa possibilità. Il che non scalfisce minimamente la novità del tipo. Neppure la metafisica moderna, culminata in Hegel, può renderle ragione. La *Gestalt* dell'Operaio, in quanto figura reale e nuova, pone un problema metafisico, ma di metafisica altra, diversa. Non si tratta di cercare una realtà esterna agli operai, a tanti esseri umani che convergono su certi caratteri, e poi pretendere che questa realtà esterna spieghi le loro somiglianze. Ma neppure si tratta, una volta notate dall'esterno e a posteriori le somiglianze, di lasciarle inspiegate, perché una metafisica screditata le considera accidentali. Piuttosto, gli operai esprimono, manifestano, palesano una realtà interna, una vocazione. Una vocazione *nuova*. Una vocazione a vivere in un certo modo e quindi a dare al mondo un assetto coerente con tale novità. Una vocazione - traducendo arbitrariamente *Gestalt* con questo termine - che con ogni evidenza non nasce dalle forme storiche esistenti, ma contro di esse, e dunque ha una sua elementarità, una profondità tutt'altro che accidentale. Questo è il livello di analisi del libro di Jünger, con tutta la sua abissale distanza dal terreno politico e sociale.

Tuttavia, solo nel terreno politico e sociale, nell'agire storico, si svolge il comportamento degli operai, e solo da questo terreno si può risalire alla loro *Gestalt*. Nella storia la vocazione si manifesta come suggerimento che prende corpo nell'azione concreta, in rapporto al presente e al passato, determinandosi, storicizzandosi. Proiettata verso il futuro, da cui trae il senso delle sue scelte, si manifesta in rapporto all'era della borghesia e della sua crisi.

Che l'Operaio rappresenti la causa della crisi borghese, è tesi difficile da sostenere, e certamente poco importante qui. Di sicuro, è un problema di secondo piano rispetto al *fatto* dell'irriducibilità delle due figure, il Borghese e l'Operaio, costitutivamente contrapposte:

«Tra il borghese e l'operaio la distinzione non è soltanto di epoca, ma soprattutto di rango. L'operaio, cioè, è in rapporto con forze elementari di cui il borghese non ha mai avuto neppure il presentimento: neppure della loro pura esistenza... L'operaio, nelle radici profonde del suo essere, ha la *vocazione* a una libertà totalmente diversa dalla libertà borghese».

Che sia una libertà inquietante, è un altro discorso: siamo nel quadro di una pura descrizione, prima ancora che nel momento dell'approvazione o della condanna. L'Operaio è in rapporto con forze elementari; il Borghese no. Che significa questo, e perché?

Il Borghese ha avuto una concezione parziale della vita, non si è attenuto a come la vita è di fatto, ma ne ha rifiutato certi aspetti, li ha negati e rimossi, e ha costruito un mondo - sociale, politico, culturale- come se tali aspetti non esistessero, come se non fossero *elementi* formalmente costitutivi della realtà. Per questo ha ottenuto un esito che non poteva prevedere: ha «compressa» la realtà umana in forme di esistenza in cui tali elementi non potevano manifestarsi o esprimersi. Ma negarne la realtà non equivale a ridurli al nulla: essi *sono*.

Tutto ciò che il Borghese ha definito assurdo, immorale, illusorio, irrazionale, è rimasto lì dove è sempre stato, nella natura umana; e non vi è rimasto inerte: non possiede un essere inerte; sono elementi che operano. Non tutti accettano di ridurre la propria vita al ristretto orizzonte del lavoro salariato e del consumo indotto dalla pubblicità. Si potrebbero sentire altre esigenze; si potrebbe disprezzare che tali esigenze siano ridotte a ulteriori occasioni di guadagno, si potrebbe avere insofferenza per la riduzione delle relazioni umane alla mera compravendita di beni. Uno potrebbe aspirare a un'esistenza in cui l'ultimo strillo della moda sia un gioco e non un valore assoluto e significante. E non avendo a disposizione

nulla che non sia incluso in un listino prezzi, potrebbe anche decidere di prendere a calci in bocca se stesso o l'intera umanità. Il Borghese ha negato, e quindi compresso, la parte «pericolosa» dell'essere -pericolosa dal suo punto di vista- e ora che questa parte rivendica i suoi diritti, non sa come fronteggiarla. Probabilmente, in primo luogo non sa come fronteggiarla in se stesso, nella sua stessa esistenza borghese. «È difficile negare l'effetto dirimpante che quegli elementi hanno sull'ordine sistematico caro al borghese, poiché tutte le categorie di valori che egli potrebbe opporre a quell'urto sono di basso livello».

Orbene, l'essenza dell'ordine borghese, quale si è storicamente concretizzato, è nell'identificazione di stato e società. Ovviamente, la società e lo stato in esso concepiti come termini intercambiabili: le relazioni umane basate sulla responsabilità sono state trasformate in «rapporti contrattuali con possibilità di rescissione». Ma ora non si possono contrapporre negoziati e trattative all'irruzione dell'elementare nell'esistenza borghese. Irrompendo nella storia, dunque, la nuova forma umana è naturalmente spinta verso la distruzione dell'ordine borghese.

L'era borghese è «condannata a morte». La sua sola possibilità di sopravvivenza sta nell'imbrigliare la nuova figura, nel darle un ruolo *all'interno* dell'ordine borghese e salvare appunto quest'ultimo come ordine: produrre dalla materia prima dell'Operaio una sua docile e depotenziata caricatura. Ma ciò va contro la reale natura di una *Gestalt*. *Essere* operaio non è una qualifica meramente economica. La figura sociale del lavoratore, la classe operaia, è il tentativo borghese di imbrigliare e depotenziare la *Gestalt* dell'Operaio, soggiogandola alla dittatura dell'economia in quanto tale.

Fare dell'Operaio una figura economica significherebbe salvare la gerarchia borghese che ha assegnato il rango più elevato alla *sua* concezione dell'economia: un'economia che si suppone scientifica, dotata di leggi proprie, che dunque dovrebbero imporsi anche all'Operaio. Ridotto a figura economica, questi sarebbe condizionato nel suo agire dalle leggi economiche, dai processi produttivi immutabili. È storia dei nostri giorni.

«Ciò che occorre vedere con chiarezza è l'esistenza [nell'ordine borghese] di una dittatura del pensiero economico in quanto tale, il cui ambito comprende ogni possibile dittatura, ma adattandola al proprio metro... Il centro di questo cosmo è costituito dall'economia in sé, dall'interpretazione del mondo in senso economico».

Tutto è monetizzabile e tutto deve produrre profitto a vantaggio di alcuni: ecco la dittatura dell'economia. Se si accetta questa premessa, l'ordine non può più essere cambiato; qualunque modifica si possa fare è contingente e accessoria, interna al sistema.

Può riuscire questo progetto? Jünger ritiene di no: «L'economia non è una forza destinata a conferire libertà». L'Operaio ha una vocazione alla libertà, ha un contatto con l'elementare compresso nel mondo borghese e non può adattarsi. «Un significato economico non può spingersi fino a toccare gli elementi della libertà e a penetrarli». È un «mistero». Il Borghese perde sul piano metafisico.

Ma questo non comporta direttamente la sconfitta politica: per esempio, non garantisce che non muoia Sansone con tutti i filistei. L'economia domina interamente la vita. Negarlo significa «contestare una gerarchia di valori, non l'esistenza». E tuttavia, questa contestazione si fa nel concreto e quindi nel politico:

«Sforziamoci di possedere un'esatta conoscenza di noi stessi. Ciò che dobbiamo cercare non è la neutralità economica, non è l'accortezza di distogliere lo spirito da ogni scontro economico; al contrario, a quegli scontri è necessario dare la massima asprezza. Questo però non accade finché l'economia fissa le regole della battaglia; accade quando una legge superiore, regolando il combattimento, stabilisce anche le norme dell'economia».

Che l'Operaio si faccia «parte» sociale, o classe sociale, è perciò inevitabile. Ma decisivo è che questa classe non accetti le regole del gioco vigenti e agisca in nome di una legge superiore all'economicismo, in nome di una visione che *include* una diversa concezione dell'economia. La classe è decisiva solo se anima le sue rivendicazioni con questa legge. L'Operaio, non identificandosi con i processi economici borghesi, può aspirare al dominio di tali processi.

Questa forma, o *Gestalt*, esiste realmente negli operai? nelle persone concrete che manifestano caratteristiche tali da far pensare a un nuovo tipo umano?

Non è una domanda semplice.

Il movimento operaio non è la formazione politica cui dà vita l'Operaio descritto da Jünger. Ma l'Operaio di Jünger deve confrontarsi col Borghese, soprattutto sul terreno dell'economia, e questo non esclude la creazione di formazioni politiche antiborghesi. In tal caso, la radicale novità dell'Operaio come forma o vocazione impone che tali formazioni non abbiano un carattere reazionario. È un punto che l'interpretazione «tradizionalista» di Jünger non ha preso in sufficiente considerazione.

Né Comte né Marx hanno mai pensato che l'operaio fosse una nuova *Gestalt*. Il proletario non sarebbe una nuova figura storica, ma una vecchia figura che rivendica un nuovo ruolo. Per Comte, il proletariato è restato ai margini delle vicende storiche, quindi è rimasto più vicino al naturale buon senso umano che la filosofia positiva deve in qualche modo recuperare. È il primo depositario di un *ethos* destinato a diventare patrimonio comune dell'umanità. Anche per Marx l'*ethos* del proletario darà forma alla società nuova, ma è un *ethos* che egli ha sempre avuto. La dialettica della storia fa emergere il ruolo politico dell'operaio, e questa è una novità: il proletariato non è mai contato nulla in passato. Ma è ancora una novità nel ruolo: l'umanità che il proletario apporta alla società è sempre stata sua, lo ha sempre caratterizzato. Essere proletari non è una nuova vocazione, ma un vecchio dramma, un'antica condanna. Un'ingiustizia.

Ora, Jünger non nega affatto tale ingiustizia. Dice una cosa diversa: che nel movimento operaio non c'è solo il momento della ribellione. Perché questa ribellione rivela, manifesta, un elemento interno nuovo, appunto una nuova vocazione. Che il movimento operaio si organizzi attorno a rivendicazioni economiche, è un fatto. Ma tanto in Comte quanto in Marx l'*ethos* proletario include una concezione dell'economia diversa da quella borghese. Si tratta di sapere se questo *ethos* poggia su una *forma* nuova. Marx e Comte risponderebbero che la questione esula dal metodo positivo o dal materialismo storico, che consistono nel tentativo di interpretare i fatti storici senza il ricorso a concetti teorici metafisici. Il che non risolve la questione, che rivela la sua importanza soprattutto ai nostri giorni.

Un punto di forza del movimento operaio è stato l'unione dei lavoratori in quanto lavoratori, indipendentemente dalle specifiche attività o mestieri di ciascuno. È il salto dalla visione corporativa premoderna all'idea delle grandi centrali sindacali: dalla difesa del metalmeccanico in quanto metalmeccanico e, a parte, del maestro in quanto maestro, si passa alla difesa del lavoratore, sia esso maestro o metalmeccanico. Con il complicarsi della struttura sociale, la classe operaia, o dei lavoratori, diventa composita, accoglie in sé molte figure diverse per capacità e tipologie di lavoro. In senso rigoroso, nelle società occidentali i proletari sono oggi una minoranza, ma i lavoratori no. Questa articolazione interna alla classe lavoratrice consente di vedere in essa non solo una parte della società ma un complesso mondo sociale, *quasi* una società alternativa, dotata di un suo *ethos* e capace di costruire rapporti sociali diversi. In via di principio, il possente sistema economico delle cooperative rosse in Italia, pur essendo un fatto di ordine economico, segue una concezione diversa dell'economia, che non condivide l'interpretazione borghese delle nozioni di utile o

di profitto, ed anzi mira a incarnare nell'organizzazione il valore della solidarietà contro lo sfruttamento. Dunque, se nella storia politica del movimento operaio non si è rivendicato il carattere di *Gestalt*, è pur sempre diventato basilare il concetto di lavoro in senso ampio: cioè il prestare un'opera, indipendentemente dal modo in cui avviene, dal mestiere effettivamente svolto. Una centrale sindacale non rappresenta solo i proletari, ma il lavoratore in quanto tale.

Nel presente, questo schema è saltato. Il marxismo e le sue proiezioni politiche più o meno fedeli, non hanno conseguito l'unione *politica* di *tutte* le categorie, e le centrali sindacali non hanno potuto difendere contemporaneamente categorie di lavoratori che, nell'ordinamento economico vigente, sono contrapposte: operai e quadri, o quadri e dirigenti, ecc. Di conseguenza, nella società sono nati sindacati e movimenti politici fondati su premesse francamente corporative, o si è manifestata una spinta verso forme di democrazia più diretta, con cobas e fenomeni analoghi. Il che significa che l'unità del lavoro in quanto lavoro è andata smarrita. E con essa si perde anche il potenziale di alternativa *di sistema* legato al movimento operaio o movimento dei lavoratori. In altri termini, è venuta meno la diversa concezione dell'economia, a vantaggio della rivendicazione di altri ruoli *all'interno* dell'economia esistente. E da ultimo, il concetto di classe è stato ritenuto inutile o invecchiato. Il che sarebbe semplicemente disperante, se in fondo non avesse ragione Jünger: l'Operaio è una nuova *Gestalt*. Ovvero: l'Operaio è un aspetto unitario nelle figure dei lavoratori, al di là di tutte le differenze nelle loro manifestazioni.

Contro Marx e contro Comte, ritengo che l'Operaio sia una nuova vocazione, nel senso orteghiano del termine: una varietà umana. Non è difficile convincersene, perché c'è un elemento di radicale novità oggi nel modo di concepire il lavoro, la professione, il mestiere.

Accantoniamo alcuni casi di vocazioni particolari, che ora non sono influenti: il prete, lo scrittore, il filosofo... lasciamo da parte anche coloro che effettivamente sentono la vocazione per un determinato mestiere: il medico, l'avvocato, mestieri che possono comunque essere esercitati anche da chi non ne senta la vocazione. Resta la maggioranza dei casi, in cui uno non presume affatto di realizzarsi in un certo lavoro. Si cerca «il posto», non perché questo posto sarà realizzante, ma semplicemente perché permetterà certe possibilità, consentirà di fare molte cose che non sono più «lavoro». E queste altre cose sono realizzanti. È un tipico letterario pensare che tutti i dipendenti di banca siano alienati, anche se è difficile pensare che uno nasca con la vocazione a fare il bancario. Semplicemente, lavorare in banca gli consente di fare altre cose: la settimana bianca, le ferie d'estate, la casa dignitosa, l'auto, il cinema... ed è ipocrita disprezzare questo stile di vita «edonista»: bisognerebbe ricordarsi che il livello di vita medio dell'occidentale odierno consente possibilità di azione riservate un tempo alla parte più ricca della società. Il che è assolutamente positivo, da qualunque punto si guardi la questione.

L'elemento di novità sta dunque nel fatto che, generalmente, il lavoro non è più considerato come vocazione. Questo significa semplicemente che c'è *un'altra* vocazione, all'interno della quale è cambiato il significato assegnato al lavoro nel progetto di realizzazione personale. Non si tratta di una vocazione al non lavorare, bensì a un lavoro comunque, finalizzato al conseguimento di mezzi per fare altro: un «altro» che ognuno vuole decidere da sé. L'Operaio chiede naturalmente di intervenire sulle condizioni di lavoro, per la sua salute, per l'orario, per la retribuzione... Dove questi problemi hanno raggiunto una soluzione ritenuta accettabile, la specificità del lavoro passa in secondo piano. Lo si sente ripetere spesso: è un buon posto, offre molte possibilità. Queste possibilità importano, e con esse ci si realizza. E la realizzazione, a sua volta, significa attività sociali oltre che private: campi di attività. A volte si ha l'idea che la gente non ami più l'*otium*... e non c'è definizione migliore di questa per la *Gestalt* dell'Operaio: non amare l'*otium*, cioè amare altre cose, essere un'altra vocazione consistente in un fare incessante.

Ma se questa è un'idea contro Marx (per modo di dire), debbo aggiungerne una contro Jünger: io credo che anche il Borghese sia una *Gestalt*, e non potrebbe essere altrimenti. E ai suoi tempi fu una nuova *Gestalt*.

Se il Borghese ama la vita comoda, razionale, operosa, è perché appunto *la ama*, è il suo progetto vitale e in essa si realizza. Che il primato dell'economia sia una perversione, non significa affatto che l'agire economico del Borghese non sia governato da una vocazione all'intrapresa, all'attività imprenditoriale. Che tale intraprendenza abbia travalicato ogni limite e confine, dipende dal fatto che non ha trovato la necessaria resistenza, e non dal fatto che non sia retta da un progetto vitale serio. Ne deriva che lo scontro tra il Borghese e l'Operaio è scontro tra due concezioni del mondo irriducibili e alternative. Si combatte sul terreno dell'organizzazione della società e, prioritariamente, sull'aspetto economico dell'organizzazione.

È evidente che con il riconoscimento della *Gestalt* del Borghese si ha il pieno recupero del Marx che avevamo accantonato. Ma non si abbandona la posizione di Jünger: è superficiale pensare che il conflitto tra le due figure debba concludersi con la scomparsa di una delle due. Marx non lo ha mai pensato. La sintesi dialettica del comunismo non consiste nella soppressione di uno dei due termini della contraddizione, cosa che non sarebbe affatto una sintesi. È piuttosto la trasformazione di entrambe le figure storiche in una società nuova, una società senza classi, nella quale appunto scompaiono tanto il capitalista quanto il proletario. La dittatura del proletariato è la metafora indicante la lotta politica per ottenere una legislazione comunista. Il capitalista si opporrà a questo processo ma inutilmente, secondo l'utopia marxiana. E la legislazione comunista, per l'interazione tra strutture economiche e sovrastrutture culturali, produrrà un nuovo sentire, una nuova cultura che trasformerà l'intera società: la borghesia perderà l'istinto di classe, senza per questo dover perdere il gusto per l'intrapresa, per la progettazione e la realizzazione di un'attività economica. È un'altra utopia marxiana.

Ma questa utopia coglie un punto fondamentale presente anche in Jünger. Per il Borghese, l'Operaio va distrutto: è incompatibile, è una minaccia, una sovversione dell'ordine. Invece, per l'Operaio l'economia è un fare, ha uno spazio: anche l'intrapresa è un operare, cioè una forma di lavoro. Il carattere di lavoro della *Gestalt* dell'Operaio può esplicitarsi anche come impresa, dentro il contesto di una diversa concezione dell'economia e del suo rango. Il carattere di lavoro attraversa trasversalmente tutte le figure sociali. Non si tratta di vocazione a «un» lavoro, ma del lavorare come vocazione.

È difficile definire il rapporto tra l'Operaio e un'altra figura di Jünger: l'Anarca. Sembrano personaggi antitetici, a prima vista, ma non è detto che lo siano. L'Operaio è certamente vicino a un'organizzazione collettivista che sembra allontanare dalla visione anarchica. Ma non si tratta di collettivismo inteso alla maniera borghese, che poi lo condanna. L'operaio, come membro di movimenti operai, non è precisamente l'Operaio come figura o forma, ma questo traspare in quelli. Pertanto il collettivismo, quale lo si è visto nel socialismo cosiddetto reale, non è direttamente collegato all'Operaio come *Gestalt*.

L'Operaio ha un forte senso della persona, che non è contraddittorio con l'atteggiamento interiore dell'Anarca. Tutto dipende dalla possibilità di avvicinare entrambi da una prospettiva di sinistra o di destra. Che Jünger si sia volontariamente sottratto alle categorie politiche di destra e sinistra non impedisce che queste possano essere usate come chiavi di lettura.

Partendo da destra, ciò che risulta di Jünger è la sua proposta di salvare alcuni valori, separandoli dalle realtà storiche che li incarnavano. I valori tradizionali sono trasformati in valori personali: la tradizione è morta, *io* sono la tradizione. Rettamente inteso, questo atteggiamento non ha nulla di superomistico e comporta l'abbandono della visione di

destra. Sulle premesse della cultura tradizionale, Jünger costruisce una visione coerente con la tradizione, ma basata sull'assunto della morte del tradizionalismo. Resta l'individuo solo, con i valori che erano stati tradizionali. Perché si prende la briga di restare con questi valori? Non perché sono, o furono, tradizionali, ma perché sono validi. In conseguenza del fatto che erano validi si era avuta la loro acquisizione da parte della tradizione. Ma un valore divenuto personale, fuori dalla tradizione, è necessariamente un valore *mio*, senz'altra giustificazione che la mia adesione: esattamente come avviene per i valori altrui. La rinuncia alla tradizionalità è la rinuncia al postulato immemorabile della loro superiorità come valori. Ecco perché si esce dalla prospettiva di destra. Cosa accade, leggendo Jünger da sinistra?

Par di capire che Jünger ponga solo tre figure, nel mondo contemporaneo, realmente dotate di una loro legittimità storica: l'Operaio, l'Anarca e il Bandito. Ci sono altre figure, ma non godono di piena legittimazione.

Però, basta cambiare di poco il punto di vista per osservare che si tratta anche di tre modelli di comportamento che ognuno può adottare, passando dall'uno all'altro. Dipende dal punto in cui ci si colloca. Ma questo ci svela la possibilità che le tre figure abbiano una loro interna unità, e che siano, in ultima analisi, tre «aspetti».

L'ideogramma dell'Anarca, in *Eumeswil* ha due segni principali:

1. «Là dove tutti si muovono, e per giunta nella medesima direzione, sia a destra che a sinistra, verso l'alto o verso il basso, chi se ne sta quieto disturba»;
2. «Neutralità interiore. Si è partecipi quando e quanto se ne ha voglia. Se nell'omnibus non si sta più comodi, si scende».

L'Anarca non crede al contratto sociale. Non crede alla buona fede di politici e governanti. Che le idee da essi propugnatte siano valide, non è premessa da cui consegue che *debbano* essere appoggiati: non è lo stesso sostenere un'idea e appoggiare il sostenitore dell'idea. La caratteristica dell'epoca è la presenza del politico come mero manipolatore di sostenitori di idee: il demagogo. La politica come finzione. Si mobilita la gente alla lotta contro un nemico ideologico, ma in realtà si mira a conseguire altri obiettivi e la mobilitazione diventa merce di scambio. L'Anarca si sottrae al gioco, non si fida, non delega nulla a nessuno. Non riceve da nessuno gli obiettivi della lotta, perché li ha già. Non è detto che partecipi allo scontro. È semplicemente sovrano di se stesso, libero. Si sottrae all'identificazione borghese di stato e società, o forse se ne disinteressa e si limita ad amministrare il suo territorio personale. Solo in modo parziale può essere considerato un oppositore: non è motivato dall'agire-contro, non ha l'obiettivo di distruggere il re, anche se in via di principio potrebbe dichiarargli guerra. Magari per gioco.

Come ogni uomo, l'Anarca ha una «struttura anarchica di base». È un elemento generalmente represso e spesso inconscio, che può emergere in molti modi e dare luogo a diverse forme di vita. Ciò che normalmente si chiama «anarchico», «anarchista», è solo uno di questi modi. Nel suo fondo, l'anarchia è l'essenziale libertà umana non delegata ad altri. È un contatto sovrano con se stessi, con la propria autenticità, e non con un «se stesso» imposto dal potere. Pertanto, l'Anarca non è individuabile: dalla sua sovranità deriva strategie di azione e comportamento imprevedibili. Non è l'antagonista del monarca, ma la persona più lontana da lui. Non vuole dominare molti uomini, ma solo se stesso. In via di principio, questo non gli proibisce l'azione, né gli preclude la possibilità di avere una coscienza sociale, un progetto di società. Ciò che lo definisce è solo la premessa della sua libertà non delegata. Che non si senta difensore del mondo in cui vive, dipende dalla sua libera valutazione di questo mondo. Ma anche se il mondo fosse diverso, ed egli lo difendesse, dipenderebbe da una sua libera scelta e non da una obbligatoria coerenza tra concetti.

Questo definisce il suo rapporto con la tradizione: non è il suo ultimo difensore, un tradizionalista senza tradizione vigente. È libero rispetto alla tradizione, la tratta con la stessa libertà con cui tratta il monarca. «In quanto anarca, io mi sono deciso a non lasciarmi catturare da nulla, a non prendere in fondo nulla sul serio -non in modo nichilistico, ma piuttosto come una sentinella di confine, che in terra di nessuno aguzza occhi e orecchie». È una difesa sul confine della propria libertà, che è previa alla scelta di essere o non essere in un certo modo. Secondo un'antica immagine metafisica, è la libertà come gioco. La persona «scrive un testo sopra una pagina bianca, e domina il destino».

Però, definire la figura dell'Anarca ricorrendo alla sua libertà è problematico. La libertà, come nota costitutiva della persona, è un elemento tra i tanti che concorrono a definirla o è l'elemento per eccellenza, l'unico propriamente umano? Non è una domanda facile. È accettabile che l'uomo sia libero e che questa libertà basilare sia un elemento anarchico. Ma cos'è la libertà? È *solo* potere? poter fare, poter decidere...? O il poter fare è un aspetto della libertà?

Libertà è lo iato strutturalmente presente tra le azioni umane e gli stimoli. Iato è espressione molto efficace di Gehlen. Un cane non ha questo iato. Sta facendo una cosa qualunque, passa una cagna in calore e questa situazione lo stimola e al tempo stesso lo condiziona: lascia ciò che sta facendo e corre dietro alla cagna, non può esimersi dall'andarle dietro come uno scemo, con un codazzo di altri cani scemi come lui. Tra lo stimolo e il comportamento di risposta non c'è quella pausa, il momento tutto personale di sovranità, nel quale si può decidere di *non* soddisfare lo stimolo. Se una ragazza di passaggio suscita pensieri erotici in un uomo, questi può evitare di accodarsi. Così, da un certo punto di vista, l'uomo è strutturalmente libero *dal* sesso: proprio per questo ha una vita sessuale che l'animale non ha; non è condizionato a soddisfare il suo desiderio solo in certi momenti biologici, e grazie a questo può determinare la sua azione, essendo in qualunque momento libero *per* il sesso. È un tipico filosofico: la libertà-da ha come rovescio la libertà-per.

Orbene, il «per» dell'Anarca rimane sospeso, non individuato. L'Anarca è intanto uno che dice: io sono libero-da. Dunque, che farà in questa sua condizione? Qualcosa deve pur fare: non può fare *tutto*. E qui c'è un punto chiave.

La linea più breve tra due punti è una retta. Dunque, per unire gli stipiti di una porta è del tutto illogico costruire un arco. Però è esteticamente valido. Tuttavia, ciò che gli esteti dimenticano spesso è che gli archi debbono comunque sostenere un peso: altrimenti non sarebbero una soluzione valida, nemmeno sul piano estetico.

È del tutto illusoria un'idea che da lungo tempo si ripete nel filone di pensiero che vuole attraversare il nichilismo. Se Dio non esiste -si dice con una citazione famosa- allora tutto è permesso. Il concetto si ritrova anche in Jünger: «Dove tutto è possibile, è anche possibile permettersi di tutto». Il che è vero solo in apparenza.

Certo, senza più etica vigente, io posso ora guardare la televisione o, indifferentemente, andare a rubare, o fare qualunque cosa, col semplice arrogarmi la sovranità di decidere cosa mi è lecito. Benissimo. Il problema è tutto in questa piccola parola «o»: io posso solo fare una cosa alla volta, e ogni mio fare occupa tempo. Alla fine della vita, pur con ogni buona intenzione, non sarò riuscito a fare *tutto* il possibile, ma solo ciò che ho scelto tra tante possibilità: scegliere A equivale a escludere B, se vado a rubare, non posso guardare la televisione. Dunque, formalmente, neanche in pieno nichilismo è possibile *tutto*. Formalmente, la libertà-da implica la libertà-per, e il «per» è la *necessità* di scegliere tra A, B, C, ...N. Allora, la libertà di scegliere implica un criterio di scelta.

La questione non è ora collocata sul piano morale e non do alcuna valutazione del criterio.

Dico solo che il nichilismo non elimina la necessità del criterio, perché questa è intrinseca alla libertà. Si potrebbe dire: il criterio è fare quello che mi va, quando mi va. Bene. Allora, però, perdo la libertà: mi ritrovo in una situazione perfettamente identica a quella del cane che, vedendo la cagna, sente che gli va di seguirla e la segue. Vado a rubare perché mi va, ma nel frattempo vedo passare una bella donna, e allora mi vanno altre cose: o seguo questa nuova voglia, e perdo la libertà, o non la seguo, e allora la mia libertà richiede un criterio. Vale a dire che il criterio è richiesto dalla libertà stessa o, con altro linguaggio, la libertà obbliga a gestire le pulsioni. E la gestione delle pulsioni è sempre costosa. Continuando a non entrare in campo morale, e saltando alcuni passaggi intermedi, è chiaro che il criterio di scelta è sempre un'interpretazione del mondo e della vita. Posso cambiarla domani, ma solo con un'altra interpretazione che coinvolga il mondo e la vita. Questa interpretazione è il mio senso morale (o immorale) dell'esistenza. Sarà pure un'interpretazione liberamente costruita, ma non cessa di essere *condizionante*: mi condiziona nella scelta tra A o B, proprio per consentirmi di fare A oppure B. A *invece* di B, o viceversa.

Pertanto, è astratto definire l'Anarca attraverso la mera condizione di libertà-da: questa ci dice solo che cosa *non* è l'Anarca. Non è condizionato dall'esterno. Ma non ci dice chi è, che vuol fare, quale progetto lo definisce. In tal senso, potremmo pensare che l'Anarca può essere uno qualunque. Anche un Operaio.

Nel testo di Jünger, ciò che realmente definisce l'Anarca è il fatto che *ha* un progetto, un'interpretazione dell'esistenza; ma questo progetto non è realizzabile. Vive in un mondo globalmente estraneo al suo universo di valori. Perciò non ha obblighi verso questo mondo *e verso questi valori* che gli sono estranei:

«La mia situazione odierna è quella di un tecnico in un'impresa di demolizioni, il quale, in tanto vi è impegnato in buona fede, in quanto i castelli e le cattedrali, e finanche le vecchie case borghesi, da tempo sono state distrutte».

In questa condizione è vero che non si hanno obblighi nemmeno verso i propri morti. Tuttavia uno continua ad avere obblighi verso se stesso. Invece di partecipare all'impresa di demolizioni, potrei andare al cinema «o» astenermi dall'agire «o» suicidarmi «o»... Ma se sono impegnato nell'impresa di demolizioni, debbo giustificare a me stesso questa scelta, per non fare la fine del cane con la cagna: deve essere una scelta che trovo soggettivamente coerente con la mia concezione globale. Altrimenti sarei uno che perde il suo tempo in incoerenze. Ed è questa interpretazione globale a definirmi come figura, non l'atto contingente del demolire.

«Prendo sul serio le mie occupazioni in un ambito complessivo, che rifiuto nella sua insufficienza. Importante è il fatto che tale negazione investa appunto l'insieme, senza assumere *in esso*, invece, una posizione conservatrice, o reazionaria, o liberale, o ironica, o comunque in qualche modo socialmente definibile».

Ma questa insufficienza è tale solo alla luce di un'idea della sufficienza; il mondo odierno appare senza valore alla luce di un'idea del valore. Questa idea del valore e della sufficienza è il lato positivo e giustificativo della figura dell'Anarca. L'Anarca ha un valore, ha una vocazione, ma vive in un mondo globalmente senza valore. Per questo non accetta compromessi e non sposa nessuna delle posizioni che emergono *all'interno* di questo mondo. Svaluta il mondo attuale nel suo insieme.

Qui è molto importante e ricca l'idea della globalità: non c'è qualcosa di valido che possa contrapporsi a questo mondo, salvo appunto la singola persona, che non ha altra scelta se non l'estraniamento, l'esistenza libera *senza mondo*, incoerente e insolidale col mondo circostante. Il positivo dell'Anarca è il suo essere una vocazione negata da un universo globale, e priva delle più elementari possibilità di realizzarsi.

Però questo ha un risvolto grave. *Per me*, può essere privo di significato politico il lavorare nell'impresa di demolizioni (con ciò che rappresenta metaforicamente). Ma *in sé* non lo è. In sé, e fin quando ci lavoro, sostengo il tiranno. Un conto è che io lavori di malavoglia, con ostilità o resistenza passiva. Un altro conto è che io sia indifferente. Un conto è non avere interesse all'uccisione del re, un altro è giustificarsi in qualche modo perché non si ha la possibilità di farlo: perché il nuovo re sarebbe identico a quello precedente. In tal caso, il problema non sarebbe «il re» ma l'istituzione, l'assetto di potere che può essere gestito da persone intercambiabili. Cioè l'impresa di demolizioni in cui lavoro, sì, ma con distacco. Il problema, in ultima analisi, è che una persona senza «mondo» non esiste: se questo mondo non mi piace, non posso dire, come la volpe della favola, che l'uva non è matura e andare da un'altra parte; io, persona concreta, non ho un'altra parte che non sia il mio «mondo», non posso vivere fuori da un mondo. E il mondo è sempre quello di adesso, quello in cui sto, quello che è qui. Non è questione di sopprimere il re, ma di cambiare il mondo che esprime il re: altrimenti non posso *essere* me stesso, perché non può esistere un «me stesso» senza mondo. La situazione dell'Anarca risulta definita dall'impotenza *se* abolisce la differenza tra essere *contingentemente* impotenti ed essere di fatto complici. Cioè il positivo dell'Anarca, se vuole essere una cosa seria, include la ribellione. E la ribellione è l'inevitabile libertà-per dell'Anarca.

Questo aspetto è presente in Jünger. «Tale è il ruolo dell'anarca, che resta libero da ogni parte, avendo tuttavia la possibilità di volgersi da qualsiasi parte». Deve pur volgersi. E la sua condizione di libertà ha senso se include una dimensione di ribellione. L'Anarca è stato bandito dal mondo: si tratta solo di rendere esecutiva la condanna, cioè di catturare gli anarchi. A questo non può essere interiormente estraneo: deve cercare di non farsi catturare. Dunque è un Bandito. La via d'uscita da sinistra dai conflitti contemporanei è la categoria della ribellione, perché questa include un senso della normalità che smaschera il mondo come abnorme.

Non si creda che abbia fornito una rappresentazione più o meno libera dell'Anarca. Più che altro mi pare che si tratti dello sviluppo di un positivo, partendo dal negativo. La chiave di lettura è l'agente chimico che rivela l'immagine positiva, che si trova nel testo. In effetti, l'Anarca è descritto come un «combattente»: «L'Anarca esplica *le proprie* guerre anche quando marcia allineato nei ranghi con gli altri». Ha un suo modo di combattere, che è etico: rifiuta la bomba e l'attentato anonimo. «Egli lotta solo, da individuo libero, che è ben lontano dal desiderare il sacrificio perché una incapacità si sostituisca a un'altra, e un nuovo potere trionfi su quello antico». Lotta, perché ha la dimensione della ribellione. «L'anarca è il ribelle singolo», dice Jünger. Non solo, ma l'anarchia è un elemento presente in ogni tempo: anche Cristo era un Anarca, per Jünger. Allora, questo significa che la lotta dell'Anarca non riguarda questo mondo odierno, ma qualunque mondo falso del presente o del passato. E in fondo, il mondo odierno è falso come *ogni* mondo istituito, stabilizzato, cristallizzato: ogni mondo che, indipendentemente dai suoi valori fondanti, vuole imporre modelli di comportamento alla persona, contro la sua naturale libertà sovrana. Ogni mondo tende a rendere la persona funzionale ai suoi meccanismi. Lo specifico del momento presente è che il mondo falso vigente non ammette alternative. Così, si partecipa all'impresa di demolizione non perché non ci sono più le cattedrali, ma perché non è più possibile costruire nulla di valido.

Il massimo a cui si aspira è sostituire la cattedrale con un parcheggio, un supermercato, un condominio: situazione ben diversa da quella in cui si mandò in rovina il romanico per far posto al gotico. All'epoca, i tradizionalisti si scagliavano contro l'inaudita novità architettonica, ma gli anarchi disegnavano i progetti o dirigevano i cantieri. Oggi non c'è nulla da disegnare: il processo si presenta in tutta la sua irreversibilità. Demolire per demolire, diventa allora una possibilità: quando tutto sarà a terra, si demoliranno anche i supermercati, chissà. Questo è il giudizio dell'Anarca, dentro un romanzo che descrive un mondo di nichilismo compiuto e irreversibile. E questo è il punto chiave: in che misura

quel romanzo è lo specchio fedele della nostra epoca? In che misura il nostro tempo ha realizzato la condizione descritta in *Eumeswil*? In che misura l'Anarca è una realtà presente, anziché una possibilità del futuro, magari ancora esorcizzabile? E in che misura la sua ambiguità è la descrizione letteraria di un mondo in cui hanno fallito tanto il Bandito quanto l'Operaio? Ma è poi vero che hanno già fallito?

Quando ci spostiamo a considerare la figura del Ribelle, l'Anarca non esiste più, non se ne fa menzione, come se fosse stato assorbito dalla nuova figura. Nel *Trattato del ribelle* Jünger dice che le figure del nostro tempo sono tre: il Lavoratore ovvero Operaio, il Milite Ignoto e il Ribelle. Ma il Milite Ignoto appartiene alla terra: alla parte passata della storia. Potrà ispirare atti storici, ma non può compierli. Restano le altre due figure, che in nessun modo sono contrapposte:

«Viviamo nell'epoca del Lavoratore, sono convinto che questa tesi, col passare del tempo, è diventata più chiara. La via del bosco crea all'interno di questo ordine il movimento che lo differenzia dai modelli zoologici».

Dunque il Ribelle, l'uomo che percorre la via del bosco, come anima del Lavoratore. Come possibilità unica che la sua epoca abbia un volto umano. Il Lavoratore compie il tentativo di dominare il mondo attraverso la tecnica. Il Ribelle è il tentativo di dominare la tecnica assoggettandola al diritto e alla libertà. In questo senso deve «dominare la partita». Se è costretto a «dare battaglia», per salvarsi, tuttavia è questo l'unico senso che la battaglia può avere:

«Non sarebbe insomma possibile rimanere sulla nave e conservare la nostra autonomia di decisione - ossia non soltanto preservare ma addirittura rafforzare le radici che ancora affondano nel suolo originario?».

Chiaramente non si tratta di dare un senso alla realtà storica del Lavoratore; il Lavoratore ha già un suo senso, una sua legittimità. Si tratta invece di radicarlo nell'*essere*, cioè di sottrarlo al nichilismo. Il destino del Lavoratore è comunque sospeso. Ha un significato, perché è figura, ma «significato» vuol dire «compito». Se il compito fallisce, allora si ritrova assorbito nel nulla, *perde* il suo significato. Non si tratta dunque di dargli un senso, ma di salvare il senso che già possiede: ed è l'unica strada per salvarsi come persone. Essere storicamente un destino che si compie, ovvero radicarsi, come enti storici, nell'essere.

Essere è una parola ambigua, che Jünger usa in contrapposizione a nichilismo. Ma non è possibile intendere il concetto di nichilismo a partire dall'essere: al contrario, l'essere si comprende partendo dal nichilismo.

Il nichilismo non è tanto l'azzeramento dei valori, quanto l'azzeramento dei significati. Il valore non si può negare: le realtà lo possiedono di per sé e al massimo si può farne a meno. Ma si può misconoscere un significato. Il nichilismo non fa a meno di una cattedrale gotica; anzi, la usa, come usa San Marco a Venezia, per fare soldi. San Marco «vale»: un valore economico, misurato dalla quantità di denaro che permette di guadagnare. In questo senso «vale» anche il parcheggio a più piani costruito all'ingresso di Venezia: «valgono» entrambi. Ma hanno questo valore, perché è stata annullata la differenza di significato tra la cattedrale e il parcheggio. Vale a dire che si è perduto il legame del significato con l'essere. La cattedrale attesta e concretizza un rapporto tra gli uomini che l'hanno costruita e l'essere. Fuori da questo rapporto, che definisce il suo significato, è solo una costruzione come tante altre, meno funzionale del parcheggio. Se non viene abbattuta, è solo perché il pensiero economico la scopre funzionale ai suoi obiettivi: è una fonte di guadagno. Come tale svolge lo stesso ruolo del parcheggio, benché quest'ultimo abbia una funzionalità maggiore e più razionale. Il nichilismo è appunto questo: azzeramento dei significati. Ma il ritorno all'essere, il rinnovo del contatto con l'essere in un uomo contemporaneo, non consiste

necessariamente nella riscoperta del significato che quella cattedrale *non ha più*.

Poiché è impossibile pregarvi, San Marco risulta uno spettacolo osceno e deludente. Se qualcosa attesta il contatto del Lavoratore con l'essere, questo potrebbe essere il valore estetico di uno spot pubblicitario. Ma lo spot è uno strumento manipolante, un virus contro la libertà. Uno spot esteticamente valido, ma privo del potenziale corrosivo della manipolazione, rivelerebbe la mano del Ribelle.

Il valore estetico di San Marco non è un contatto con l'essere. Rivela solo che chi ha costruito e abbellito la cattedrale aveva tale contatto. Niente di più. Ma fuori dal contatto San Marco è solo un manufatto umano, un manufatto del passato. Questa è la sua realtà e pensare che possa essere restaurata come luogo di culto equivarrebbe a una negazione utopica. Ovvero, sarebbe un'altra forma di nichilismo immaginare che San Marco sia veramente una chiesa. In un'epoca normale, San Marco sarebbe un oggetto da museo, abbandonato ai pochi cultori delle cose antiche: in altri luoghi di culto si attesterebbe il contatto con l'essere. Tuttavia, l'uomo libero può pregare *anche* a San Marco: il contatto con l'essere è dentro la sua vita, nella sua stessa persona, e non lo perde quando entra in una chiesa antica. Neppure lo perde se questa chiesa sprofonda per un terremoto. Ogni manufatto umano può essere ricostruito in forma migliore. Si può fare di meglio che San Marco, e non soltanto parcheggi. Anche costruire copie sarebbe sciocco. Essenziale e discriminante è l'ideazione di qualcosa che valga la pena di costruire: la «Haas Haus» a Vienna potrebbe indicare una direzione. Questo presuppone la libertà. Decisivo è aver superato le barriere. Ma sarà il Lavoratore a costruire: da qui la necessità di radicarlo nell'essere, nella coscienza del compito da realizzare, prima che il tempo a lui assegnato si esaurisca.

Bisogna pensare l'essere a partire dal nichilismo. Perché del nichilismo si può dire tutto, tranne che non sia. Solo allora il pensiero dell'essere potrà rendere ragione dell'apparente non essere del nichilismo. A ciò si arriva per esperienza. Toccare l'essere prima e fuori del nichilismo non è più possibile. Né serve un passivo starvi dentro, se i processi sono subiti.

Tornando all'*Operaio*, si può vedere che certi aspetti del libro sono chiariti dalle figure posteriori.

C'è una frase in particolare:

«È dunque da un punto di vista borghese che gli operai nel loro insieme vengono interpretati come uno "stato", e al fondo di questa interpretazione c'è un'inconsapevole astuzia che cerca di imprigionare le nuove esigenze in una vecchia cornice, la quale dovrebbe consentire che il gioco continui».

La condizione del possedere solo la prole -quindi l'essere soggetti alla necessità di mantenere la famiglia- è un prodotto dell'ascesa della borghesia: in precedenza esisteva certamente la povertà, ma la povertà era una cosa diversa dal proletariato. Non era un vero e proprio stato sociale, una classe. Il borghese proletarizza molte figure sociali preesistenti e le struttura in classe: cioè dà loro un ruolo subalterno. In primo luogo, sono gli stessi borghesi a considerarsi classe. Distrutta la nobiltà, che imborghesisce o si caricaturizza, sottoscritto un buon compromesso col clero, il capitalismo organizza la società seguendo le regole di un'economia di sfruttamento e trasforma i subalterni in mano d'opera a basso costo. Questo è propriamente il Quarto Stato, la cui ribellione è considerata come mera rivendicazione economica: un soggetto sociale che vuole meno svantaggi, ma deve restare subalterno. Se il proletariato accetta questa premessa, è perduto.

Dunque, di fatto, lo scontro non è sul terreno economico: si svolge in esso, ma ha le sue radici altrove. E non è prefissato chi ne uscirà vincitore. Perciò Jünger dice:

«Tuttavia, la rivolta degli operai organizzati in classe o in modello sociale non sarà una brutta copia scolorita e di seconda mano, preparata secondo ricette invecchiate».

La vera innovazione di Marx sta nel considerare l'operaio come un soggetto politico e non più come un oggetto politico. Vale a dire che Marx non contesta soltanto le condizioni, il corrispettivo che l'operaio ottiene in cambio del suo ruolo, ma contesta anche il ruolo, cioè rifiuta la subalternità. L'operaio, ovvero il Lavoratore, può svolgere un ruolo diverso; e se rivendica qualche soldo in più, questa rivendicazione è pur sempre parte di una concezione globale del lavoro: di ogni forma di lavoro.

Che Marx si perda nella fede nella dialettica è del tutto accessorio. Qui Jünger taglia corto: le discussioni su idealismo e materialismo sono un aspetto dell'interminabile conversazione borghese. Ma l'accessorio rivela in trasparenza il dato essenziale: l'operaio è chiamato a sanare la contraddizione strutturale della società capitalista. Ora, se i termini dialettici sono padrone e operaio, la sintesi dialettica non sarà il dominio dell'operaio sul padrone: questa sarebbe un'inversione dei termini, ma non un annullamento della contraddizione. La sintesi dialettica sta nella scomparsa delle due figure, il padrone e l'operaio, superate da una nuova articolazione sociale, da nuove strutture dell'economia e dei rapporti di lavoro, nel quadro di una nuova concezione dell'uomo e della società. In tal senso, negli operai traspare la figura del Lavoratore.

L'era del Lavoratore, nella pienezza della sua manifestazione, sarebbe priva di operai e di padroni, ma è solo l'operaio il soggetto che può instaurare tale era. Il mondo del lavoro, in quanto concretizzato nel Lavoratore, è già articolato al suo interno, non secondo l'organicismo dell'era tradizionale né secondo il rapporto di classe, ma secondo l'articolazione propria al lavoro stesso, che ha una sua funzionalità o organicità. Per questo Jünger può parlare di operai «organizzati in classe o in modello sociale»: non allude all'organizzazione in un partito, un movimento o un sindacato, ma all'interna articolazione del lavoro come tale. «Se si vuole osare un nuovo attacco, questo può essere sferrato soltanto in direzione di nuovi fini. Ciò presuppone un altro fronte e alleati di tipo diverso. Presuppone che l'operaio concepisca se stesso in un'altra forma e che nei suoi moti riesca a esprimersi non più un riflesso della coscienza borghese, ma un'originale coscienza di sé».

Il guerriero stanco

L'Anarca di Jünger e l'anarchia senza rivoluzione

È difficile descrivere l'Anarca di Jünger come figura isolata: questo nome, infatti, identifica un atteggiamento esistenziale, una possibilità di vita, che hanno senso solo in riferimento a un contesto molto preciso e in rapporto ad altre figure. Cercherò quindi di descrivere schematicamente questo contesto, cioè l'interpretazione che Jünger dà della svolta epocale dei primi anni del XX secolo.

C'è anzitutto un mondo nuovo che avanza inarrestabile, sotto la spinta di processi irreversibili: è il mondo della tecnica, la civiltà delle macchine, di una potenza di esecuzione e di automazione che non ha precedenti nella storia. Le grandi figure che avevano rappresentato i modelli ideali del vecchio mondo non esistono più: sono state travolte, o sono diventate semplicemente inutili e insignificanti.

Un'immagine con cui fornisce una rappresentazione drammatica di questo cambiamento è la battaglia della Somme, durante la prima guerra mondiale: il soldato Jünger vi partecipa, trovandosi al centro di un furibondo scontro di artiglierie, e comprende l'inutilità dell'eroismo individuale nella guerra moderna, avviata a diventare guerra di macchine e materiali. Il Milite Ignoto appartiene alla terra, scrive: non è una figura dell'attualità.

L'era della tecnica travolge ogni forma di civiltà precedente, comprese le vecchie case borghesi: figuriamoci quanto potrebbero resistere i castelli! E l'era della tecnica impone dovunque un nuovo ritmo, uno stile di vita, una sensibilità, insomma un nuovo tipo umano, ovvero una nuova vocazione: il Lavoratore (*Arbeiter*, che forse sarebbe meglio indicare come Operatore; lavoro, in questo contesto, è qualunque attività, quella dell'operaio come quella dell'imprenditore o del ricercatore scientifico; l'uomo del mondo avanzato è sempre all'opera, e vive secondo lo stile dell'operare, in un mondo ipertecnologico).

Evidentemente, dal punto di vista delle civiltà passate il mondo contemporaneo si presenta come una distruzione brutale e insensata: distrugge le foreste, inquina, annienta le culture minoritarie, mette fuori gioco comportamenti e rituali immemoriali. Qual è il senso di questa distruzione? In che direzione cammina il mondo? Jünger affronta in modo originale queste domande, scartando la soluzione che sembrerebbe più ovvia in un uomo della sua formazione: difendere a oltranza la tradizione e resistere al nuovo.

Sostiene infatti che il mondo della tecnica può avere (o può produrre) un senso, evitando di esaurirsi nella pura distruzione; ma, si badi bene, si tratterà del suo senso, quello che gli è intrinseco, e non del recupero di sensi antichi, propri di altre civiltà. Una strada reazionaria o restaurativa per Jünger è del tutto impercorribile.

Orbene, il senso dell'era delle macchine lo può trovare o dare solo il Lavoratore. Ciò significa che egli deve scoprirsi non come il prodotto della meccanizzazione, ma come la sua anima, come dominio della meccanizzazione stessa. Per esempio il proletariato è una figura nuova che, in buona misura, è stata prodotta dal mondo borghese spogliando i vecchi ceti sociali deboli di tutte le loro caratteristiche culturali e sociali: se il proletariato resta entro questi limiti, pensa Jünger, è perduto.

Invece, se con un atto di autocoscienza si scopre come l'anima del nuovo mondo, come la figura che lo domina e trova un senso in esso, allora il proletariato incarna il ruolo del Lavoratore e può battere il mondo borghese, presentandosi come portatore di una civiltà nuova e alternativa, non solo sul piano economico, ma anche su quelli morale, esistenziale, metafisico e religioso.

In secondo luogo, il processo di estensione della civiltà avanzata non è pensabile nei termini di una distruzione assoluta. Si tratta infatti di un processo di distruzione particolare, che coinvolge soprattutto il mondo borghese, in tutte le sue dimensioni. Lo scontro in atto ha quel carattere di mobilitazione totale proprio della guerra moderna e di ogni contrapposizione tra il mondo tecnico, razionale e meccanizzato, e il mondo pre-tecnico. Inoltre, questa mobilitazione è appunto totale, cioè non ci si può esimere dal prendere posizione in un senso o nell'altro.

Rispetto a questo coinvolgimento, Jünger è ancora una volta sorprendente per il lettore: un uomo come lui, legato ai valori dell'antica aristocrazia prussiana, non si sente affatto legato al mondo borghese e ritiene che nulla lo obblighi a prendere le difese di un capitano d'industria assalito da operai affamati.

D'altro canto, ben poco lo lega al mondo operaio o tecnico, se non la curiosità di esplorarlo nelle sue dimensioni inedite e di penetrarne i recessi più misteriosi.

Infine, nulla della propria tradizione, realisticamente, sopravvive o è difendibile, e perciò non si hanno doveri verso di essa. Suggestivamente, Jünger scrive che, nel nostro tempo, non si hanno più doveri verso i propri morti: si vive allora in un'inedita condizione di libertà, in cui non si hanno debiti morali con nessuno. In questa situazione il singolo, se decide di farlo, può sottrarsi allo scontro tra vecchio e nuovo mondo, disinteressarsene totalmente, o giocare una sua partita come terzo contendente, con regole che egli stesso ha autonomamente deciso di darsi: è l'Anarca.

L'Anarca non è l'anarchico, non è un tizio che aderisce a un'ideologia chiamata anarchia. È invece una persona libera e sovrana, che non deve render conto a nessuno, e aderisce a ciò che vuole: se, come, quando e finché vuole. Segue le sue convenienze, anziché adeguarsi alle convenienze altrui, e sta ovviamente attento a non farsi scoprire. Potremmo ritrovarlo nei panni di maggiordomo di Hitler, barista di Stalin o segretario di Andreotti, non condizionato dagli uomini del potere, distante spiritualmente da loro, e non obbligato moralmente né politicamente a combatterli e ucciderli. Di fatto l'Anarca non è di destra né di sinistra, ma può collocarsi ovunque.

Nel corpo sociale, la sua azione può essere analoga a quella di una cellula cancerogena o a quella di un anticorpo nell'organismo umano, oppure potrebbe non svolgere alcuna azione. Non essendo legato ad alcun patto sociale, non ha compiti imposti dall'esterno, e ride dei richiami al senso del dovere, fatti da un religioso o un politico, a beneficio del potere vigente. Poiché nelle condizioni attuali non ha senso partecipare, non vale la pena di farlo, se non a proprio beneficio. Questo apre la strada a una molteplicità di comportamenti individuali, che non debbono essere legittimati dagli altri: è l'Anarca a legittimarli da sé.

Il problema di questa teorizzazione dell'Anarca, che avviene sostanzialmente attraverso una descrizione letteraria (*Eumeswil*), è che in nessun tratto questa figura si differenzia da quella di un piccolo borghese pavido e attento a "non compromettersi". Ci si può infatti chiedere cosa differenzi la solitaria guerra dell'Anarca da un meschino "farsi gli affari propri" e pensare solo ai propri interessi. Si risponde, in genere, che la distanza è interiore, e che, rispetto al borghese pavido o al popolano pusillanime, l'Anarca ha una superiore qualità spirituale, un'apertura alla sacralità della vita. Ma perché mai dovrebbe averla? Perché nel suo cervello si sono formate alcune idee il cui livello intellettuale è un po'

superiore a quello dei comuni mortali? Anche ammesso questo, si tratta di idee astratte se uno non si sente impegnato a sacrificarsi per loro.

Questo introduce nell'affascinante teorizzazione dell'Anarca un momento di ambiguità -che a mio parere Jünger affronta con decisione- perché non viene spiegato a cosa serve la sua libertà. A sopravvivere? o a resistere? L'Anarca infatti gode di una illimitata possibilità di azione, che però deve delimitarsi nel concreto, dato che comunque egli deve fare qualcosa: quantomeno deve costruire la sua vita, in un modo piuttosto che in un altro. Dunque la sua "libertà-da" implica che egli definisca (sovraneamente quanto si vuole, ma definisca) la sua "libertà-per".

Ora, la rivendicazione della libertà e del non condizionamento è giusta, ma fa appello alla natura di ciascun essere umano: dice d'altronde Jünger che in ogni persona c'è un fondo anarchico di base. È dunque ovvio che nel momento della "libertà-da" l'Anarca venga confuso con chiunque cerchi di sottrarsi a qualcosa, persino con il pusillanime o il disertore. Tuttavia ciò che lo definisce è il momento positivo della "libertà-per", senza il quale non avrebbe alcun volto né alcuna positività.

In breve: l'Anarca si "libera dal" condizionamento del potere, e la sua è un'esistenza "per" eroderlo e farne inceppare i meccanismi. Questo aspetto positivo dell'Anarca compare quando Jünger parla dell'uomo libero attraverso la figura del Bandito (in italiano è stato tradotto come Ribelle). Il Bandito non è un'alternativa all'Anarca, ma è l'Anarca stesso, quando si specifica il "per" della sua libertà, il suo scopo. Il Bandito è il modo in cui l'Anarca si differenzia dal pusillanime: il suo occultamento non è vigliaccheria, ma tattica.

La figura del protagonista di *Eumeswill* cambia totalmente se la esaminiamo alla luce dell'immagine chiave che introduce la descrizione del Bandito, nel Trattato del ribelle: in un sistema totalitario, in cui il potere vince le elezioni con il 98% dei voti, la cosa più intelligente che possa fare il 2% di dissidenti veri e irriducibili sarebbe votare a favore del tiranno e portare il suo consenso al 100% dei voti, in modo che non si sappia più dove sta il nemico vero (non quello finto, da dare in pasto al popolo per fanatizzarlo).

Il Bandito è l'Anarca che ha deciso di non rendere individuabile la sua posizione. Ma questa posizione è, di fatto, un'opposizione. Per questo viene "bandito" dalla città: perché è un oppositore, ma lo è nella forma individuale dell'Anarca. Diventato anonimo, l'Anarca è l'unico a possedere pienamente il senso attuale della vita: la vita come libertà, come sottrazione alle necessità esterne. Può anche "lavorare nell'impresa di demolizioni" finché il senso del processo non risulterà chiaro, o finché lui stesso non lo avrà trovato, o comunque perché il senso del processo è la sua individuale libertà.

Nell'era del Lavoratore, l'uomo libero, ufficialmente bandito, è un infiltrato nel bosco della società, come elemento liberamente e creativamente produttore di ordine. Per dirla con un'immagine possibile: mentre alcuni cercano di impedire che si abbattano chiese gotiche per costruire centri commerciali, l'Anarca lavora in uno studio pubblicitario e inventa l'estetica dello spot, crea un videoclip che resterà un modello per tutti i creativi dopo di lui, e che interessa molto più del marchio pubblicitario di cui fa la réclame.

Inteso in questo senso, l'Anarca non è una figura politica, e lo stesso pensiero di Jünger risulta sottratto a categorie politiche: non solo perché destra e sinistra sono sempre termini da storicizzare e interpretare in relazione a un contesto storico- culturale, ma perché Jünger si propone come una sorta di punto nodale: dati i processi in corso, la sua prospettiva resta aperta a ogni possibile sviluppo, ivi compreso quello di un ripensamento globale delle categorie di destra e sinistra.

Ci si può allora chiedere se comunque l'intera costruzione teoretica di Jünger sia connotabile in qualche modo, in relazione anche a categorie politiche. Qui la risposta è più articolata.

A mio parere, il settore del pensiero di Jünger che ho descritto si presenta come una forma estrema dell'individualismo romantico, per i seguenti elementi: la solitudine dell'Anarca, il suo senso romantico della tradizione (cioè la sua identificazione con il passato e quindi con le rovine), il senso di essere arbitri del proprio destino, quasi, se fosse possibile, decontestualizzandolo dalle circostanze storiche. Di fatto, il romanticismo è il movimento culturale europeo che ha capito meno della tradizione, per la sua assoluta mancanza del senso della storia: ha sempre pensato tradizioni ideali e, dalle rovine, ha ricostruito medioevi inesistenti e culture popolari immaginifiche, ma socialmente neutralizzate.

Jünger accoglie questa visione come punto di partenza, ma poi cerca di integrarla con il fascino di una razionalità che si materializza nell'acciaio delle macchine. Insoddisfatto del culto del passato ideale, sente il fascino di un futuro, altrettanto ideale, ma dalle caratteristiche assolutamente opposte. Tuttavia ha lo sguardo penetrante del Veggente, perciò credo che la sua prospettiva, del tutto inutile quando si voglia tradurla in progetti e prassi politiche, possa essere fecondissima quando si incontra con i problemi esistenziali della singola persona: se questa, anziché atteggiarsi a discepolo scolastico del maestro, accetta la sfida di una lettura critica, di una lettura che mette in discussione le proprie idee, e non solo quelle dello scrittore, allora certi luoghi bui possono illuminarsi, e scorgere l'anima dell'acciaio diventa possibile.

Indice

IL NEGATIVO DELLA MODERNITÀ (Julius Evola visto da sinistra)

Il sistema idealista	5
<i>Idealismo e tradizione nei primi scritti di Evola. L'idealismo assoluto. L'io e la coscienza empirica. Il concetto di potenza. L'antropologia idealista.</i>	
Gli sviluppi dell'idealismo assoluto	16
Metafisica e tradizione	24
<i>La Torre. La metafisica del sesso. La Diade. La Diade nell'uomo.</i>	
Il problema esistenziale	38
Modernità di Evola	45
Nota bibliografica	63

APPENDICE

Oltre Evola, oltre Guénon. Metafisica e ontologia	67
Julius Evola, la filosofia e uno scrittore specializzato	75
Cavalcare la tigre: la tradizione nell'epoca del nichilismo	81
L'Operaio di Ernst Jünger	85
Archi e anarchi. Appunti su Ernst Jünger	89
Il guerriero stanco: l'anarca di Jünger e l'anarchia senza rivoluzione	102