

FRANCESCO CONIGLIONE

JULIUS EVOLA: TRADIZIONE E ORIENTALISMO

Una adeguata valutazione del ruolo che ha avuto lo studio della cultura e del pensiero orientale in Julius Evola non può prescindere dal contesto complessivo del suo pensiero e in particolare dal suo intreccio con la filosofia e l'esoterismo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è ben noto come Evola – dopo il suo esordio artistico nel campo del surrealismo e del dadaismo – abbia attraversato un sua 'fase' filosofica che è stata consegnata in alcune opere fondamentali¹ e che ha avuto il suo fuoco teorico nella interpretazione critica dell'idealismo,

¹ Ci riferiamo sostanzialmente alle opere *Saggi sull'idealismo magico*, Todi-Roma, Atanòr, 1925 (nuova ed. corretta Roma, Mediterranee, 2006, dalla quale citiamo); *L'individuo e il divenire del mondo*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926 (nuova edizione immutata, Carmagnola, Arthos, 1976); *Teoria dell'Individuo Assoluto*, Torino, F.lli Bocca, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Torino, F.lli Bocca, 1930 (nuova edizione invariata, Roma, Mediterranee, 1985). Per quanto riguarda la cronologia delle opere, bisogna notare che i due volumi *Teoria* e *Fenomenologia* sono stati concepiti e scritti come opera unitaria tra il 1917 e il 1924 (anche se pubblicata per esigenze editoriali in due volumi). Lo si evince dalla annotazione apposta alla fine della prima edizione della *Fenomenologia*: «Quota Neutra del Cimone 1917 – Roma 1924», che verosimilmente dovrebbe indicare la data di inizio e fine della stesura, e da quanto si afferma nella *Prefazione*: «l'opera, cominciata nelle trincee alpine, già nel 1924 era ultimata» (*ibidem*, p. IX). In *Il Cammino del Cinabro* (Milano, Scheiwiller, 1963, p. 58), Evola conferma che l'intera opera era già scritta per il 1924. Per cui i *Saggi*, benché pubblicati in data anteriore alla pubblicazione di *Teoria* e della *Fenomenologia*, sono stati tuttavia composti con articoli pubblicati su varie riviste in un periodo in cui queste erano state quasi condotte a termine, anche se Evola li considera una anticipazione del sistema, almeno per il pubblico (cfr. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, p. 38). Invece i due saggi confluiti nel volumetto *L'individuo e il divenire del mondo*, già pubblicati nel 1925 sulle riviste «Ultra» e «Ignis», possono essere considerati come una sintesi abbastanza divulgativa del suo intero sistema.

specie di quello gentiliano. Tale interesse filosofico – che può essere esteso dal 1917 sino al 1930, come abbiamo sostenuto altrove² – non rappresenta però una fase a sé stante, senza ‘contaminazioni’ con gli altri aspetti del sapere e della cultura che sarebbero stati sempre presenti in Evola, e da un certo momento in poi dominanti. Anzi, è proprio la compresenza di teoresi filosofica ‘tradizionale’, di riprese esoteriche che affondavano in quell’ampio e oscuro deposito di ‘conoscenze rifiutate’ della cultura occidentale³ e di contaminazioni orientalistiche a costituire quell’impasto unico, e per molti critici indigeribile, che caratterizza il pensiero di Evola sino alla fase del suo approdo al più puro Tradizionalismo, avvenuto su influsso di René Guénon a cominciare dal 1928 e approdato in maniera ormai matura e compiuta in quello che è visto – per questo punto di vista – come il suo capolavoro, la *Rivolta contro il mondo moderno*, finito di scrivere nel 1932 e pubblicato nel 1934⁴.

1. *Tra idealismo ed esoterismo.*

Da Evola l’idealismo – specie quello di Gentile, per lui un punto di riferimento e di confronto più importante di Croce, al quale dedica pochi e poco rilevanti cenni, di solito strumentali – è visto ad un tempo come punto di approdo della speculazione di ogni epoca e come punto di fuga verso una sua attuazione ‘pratica’ che lo liberi dal cerchio incantato del puro pensiero astratto.

² Cfr. F. Coniglione, *Apoteosi del soggetto e annichilimento della corporeità in Julius Evola*, «Magazzino di filosofia», V (2004), 13, pp. 67-95, specie in nota 4.

³ Cfr. J. Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976), Milano, SugarCo Edizioni, 1989.

⁴ Cfr. G. De Turrís, *Nota del Curatore*, in Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2010, p. 9. Questa è la prima edizione revisionata, corretta e rivista non da Evola (le edizioni da lui curate sono quelle del 1934, del 1951 e del 1969), per cui ne costituisce la vera e propria quarta edizione, arricchita di bibliografie, nuovi indici, saggi interpretativi e materiale documentario vario. È questa l’edizione che utilizzeremo.

Idealismo come *punto di approdo*, innanzi tutto. Da esso infatti non si può prescindere sia perché, hegelianamente, la filosofia rappresenta l'angolo visuale privilegiato per cogliere lo spirito di un'epoca e diagnosticarne la crisi (e che si fosse in un periodo di crisi Evola non aveva dubbi)⁵, sia perché in esso trova la sua pur parziale realizzazione tutta la gnoseologia del passato e si prende piena coscienza della smaterializzazione del mondo progressivamente realizzatasi nel corso dello sviluppo del pensiero gnoseologico, come si evince anche dai risultati della più moderna scienza⁶. Di tale smaterializzazione acquista coscienza l'idealismo moderno, grazie al quale la discorsività prende definitivamente forma di sufficienza, diviene autocoscienza e ripone in sé stessa il proprio criterio giustificativo. In tal modo l'idealismo – specie negli sviluppi successivi, cui ha dato un contributo fondamentale anche l'attualismo gentiliano – ha completato lo sviluppo della filosofia ed ha posto un punto fermo non più superabile dalla posteriore speculazione, avendo definitivamente risolto il problema che da Descartes in poi era stato il centro dell'indagine logica sulle possibilità del conoscere e che è sempre stato il cuore stesso della filosofia: la creazione di un sistema dell'*assoluta certezza*⁷.

Ma idealismo anche come *punto di fuga*. Se l'idealismo, infatti, «s'impone inevitabilmente non appena si approfondiscano i fondamenti del conoscere»⁸, esso deve tuttavia essere

⁵ Cfr. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, pp. 27-28. Se non altrimenti indicato, i corsivi nelle citazioni sono tutti di Evola.

⁶ Buon lettore dei critici della scienza tra Ottocento e Novecento – come lo erano anche Croce e Gentile – Evola non esita ad utilizzare i risultati e le riflessioni elaborati da Poincaré, Duhem, Russell, Boutroux per affermare che «l'epistemologia ha recentemente mostrato che la scienza, col suo mondo, è una vera e propria *creazione* dello spirito non solo autonoma, *ma anche arbitraria*, che la realtà non viene da essa accettata che in via provvisoria e quasi come un pretesto, poiché essa subito la nega e risolve mediante il calcolo e la geometria in un «sistema relazionale ipotetico-deduttivo» in sé sufficiente e indifferente» (Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 33; cfr. anche Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, pp. 186-188, ed Id., *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, pp. 129-153).

⁷ Cfr. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, pp. 30-31; Id., *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, pp. 158-168.

⁸ Id., *Saggi sull'idealismo magico*, p. 34.

compreso e sviluppato mediante la considerazione di ciò che vi è di incompleto. Sotto questa veste l'idealismo non è altro, per Evola, che il presupposto di ogni sviluppo ulteriore, sviluppo plausibile e necessario nella misura in cui si scopre che esso «non è tale che a metà e *questo è precisamente l'unico punto per cui si può andare di là di esso*»⁹. In ciò sta appunto il valore dell'idealismo,

nell'aver ridotto, con l'apportata consapevolezza della natura soggettiva della realtà, il problema macrocosmico a quello microcosmico, e costretto dunque l'individuo a rendersi conto che egli è solo con sé nell'intero ambito del mondo, che non vi è nulla a cui possa rimettersi ed appoggiarsi¹⁰.

Ricondotta totalmente al soggetto, giunge così finalmente a risoluzione l'esigenza della assoluta certezza¹¹.

Tale soluzione non è altro, per Evola, che l'indice sul piano gnoseologico di una volontà di essere e dominare avente il suo luogo di origine nell'affermazione individuale, nel tendere dell'individuo ad una assoluta autorealizzazione di sé che non si limiti soltanto al piano dell'idea e della conoscenza, che non resti, cioè, solamente gnoseologica. Proprio a ciò è ascrivibile il perversimento dell'idealismo, che è giunto a capovolgere e tradire la propria aspirazione iniziale, avviandosi verso un processo di dissociazione ed autoalienazione¹²:

l'ideale accarezzato da tali filosofi [idealisti] si era proiettato e realizzato (...) sul piano astratto, speculativo, dissociandosi dall'individuo reale, dalla totalità vivente della persona, la quale invece fu sempre più esclusa e degradata¹³.

Al fondo della gnoseologia idealista sta l'esigenza della volontà, della potenza, della libertà, ed appunto

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Id., *Teoria dell'Individuo Assoluto*, p. 252.

¹¹ *Ibidem*, pp. 123-124, 128 n.

¹² Cfr. Id., *L'idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di G. F. Lami, Roma, Fondazione Julius Evola – Antonio Pellicani Editore, 1997, pp. 55, 131.

¹³ Id., *Il Cammino del Cinabro*, p. 41.

in questa sua sostanza più profonda deve scendere il motivo idealistico dell'autosufficienza e della riduzione dell'"altro" – di là dalla sua elementare affermazione nel mondo ideale. Non soltanto come idea e conoscenza, ma anche come volontà, potenza e libertà l'Io deve trovarsi compiutamente conciliato in e per se stesso, non pure di diritto ma anche di fatto, nella totalità delle cose esistenti, riuscendo così al senso di sé come di qualcosa fuori e sopra del quale non vi è *nulla*¹⁴.

Evola giunge in tal modo a una critica radicale della filosofia in quanto tale, che appunto nell'idealismo gentiliano aveva raggiunto il suo apice e la sua massima espressione: è la presa d'atto che il razionale non è sufficiente a se stesso, che non può autofondarsi, nemmeno utilizzando la leva archimedeica dell'atto di pensiero, perché questo resta comunque al suo interno. Con la proposta dell'idealismo magico e con l'esigenza di una fuoriuscita *pratica* dalla insufficienza idealistica, siamo in presenza dello snodo fondamentale del pensiero di Evola, presso il quale si manifesta la sua radicale *istanza antifilosofica*. Infatti egli non vuole proporre un'altra 'concezione del mondo' da sostituire ad una precedente, ma solo un appello all'azione: in questo senso può affermare, consapevole della propria temerarietà, che con lui giunge a compimento la speculazione filosofica¹⁵. Oltre l'idealismo magico, dunque, non vi è che l'*azione*, l'auto-realizzazione secondo potenza, un attuare la filosofia in ciò che le è superiore e ove essa «cessa di essere desiderio (filosofia) per diventare possesso, *atto*»¹⁶. Sicché il compito della realizzazione dell'individuo non è questione che possa risolversi teoreticamente, restando all'interno della mera speculazione, ma è piuttosto il compito di una *realizzazione magica* grazie alla quale l'individuo supera, attraverso una serie di gradi ed esperienze, la sua deficienza attuale per reintegrarsi e diventare Individuo Assoluto.

È nel quadro di tale 'realizzazione magica' che si iscrive quel *recupero dell'esoterismo* (nelle sue varie forme, che qui non possiamo analizzare) che costituisce una delle motivazioni

¹⁴ Id., *Teoria dell'Individuo Assoluto*, p. V.

¹⁵ *Ibidem*, p. VII.

¹⁶ *Ibidem*, p. VIII.

di fondo del pensiero filosofico evoliano, al quale egli lavorava in parallelo con la scrittura più peculiarmente teoretica delle sue opere 'filosofiche'.

L'esoterismo in generale – in tutte le varianti che lo hanno caratterizzato lungo la sua millenaria storia¹⁷ – ha rappresentato un elemento costitutivo e fondante della personalità e del pensiero di Evola, come anche di tutti coloro che hanno sviluppato una visione tradizionalista della realtà. Non dobbiamo infatti dimenticare che chi poi sarà il suo ispiratore che lo tragherà verso la Tradizione, René Guénon, durante la prima fase della sua vita (approssimativamente gli anni 1906-1912) fu a lungo intimo e compartecipe di molteplici sette e associazioni esoteriche e occultiste, transitando dalla teosofia all'ordine martinista a quello del Tempio sino alla massoneria e ricevendo ben sei iniziazioni diverse, prima di approdare alla definitiva conversione al sufismo e quindi a sposare la religione islamica, trasferendosi a partire del 1930 in Egitto e lì rimanendo sino alla morte¹⁸.

Riemerge in tale intreccio un aspetto della cultura occidentale (e non solo in essa) che ha fatto parte di quel «sostrato delle conoscenze rifiutate»¹⁹ il quale – dopo la sua sconfitta definitiva con la nascita della scienza moderna, l'illuminismo e la moderna società industriale – ha percorso come un fiume carsico tutta la cultura europea e di tanto in tanto riemerge anche nei pensatori più 'rispettabili', magari sublimato e trasfigurato all'interno di configurazioni teoriche aventi con l'originale ben poche affinità, e che ha avuto una incidenza ormai sempre più esattamente diagnosticata su movimenti politici come il nazismo²⁰; non è un caso che proprio verso questo (ancor più che

¹⁷ Cfr. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994.

¹⁸ Cfr. su tale fase della sua vita J.-P. Laurant, *René Guénon. Esoterismo e Tradizione*, Roma, Mediterranee, 2008, specie capp. II e III. Ma questa è una vicenda ormai ben nota che tutti gli studiosi di Guénon conoscono e che hanno descritto abbastanza approfonditamente.

¹⁹ Cfr. J. Webb, *Il sistema occulto*, pp. 13-17. Cfr. anche dello stesso autore *The Occult Underground*, Chicago and La Salle (Ill.), Open Court, 1990².

²⁰ Cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche*

verso il fascismo) Evola abbia manifestato una assai spiccata simpateticità. Di solito appannaggio di gruppi e circoli culturali ai margini della filosofia dominante, l'esoterismo in tutte le sue forme (occultismo, magismo, alchimia, neognosticismo, teosofia, massoneria e così via) viene da Evola ripreso e sottoposto ad un processo di decantazione (che raggiunge il suo culmine con il volume *La tradizione ermetica* del 1931)²¹, grazie al quale ne vengono eliminate le scorie più inaccettabili e superstiziose, e quindi nobilitato all'interno di una struttura concettuale abilmente incastrata con la tradizione filosofica europea e in particolare incorporata nell'idealismo, che ne diventa così sia una sua forma di manifestazione sul piano del pensiero speculativo accademico, sia il suo necessario completamento e inveroamento²². Per questo aspetto, il pensiero di Evola se viene a rivelare robusti legami con quel 'rifiuto della ragione' che ha rappresentato una temperie culturale tipica della cultura europea d'inizio Novecento, tuttavia cerca anche di costituirne un superamento col richiamarsi a forme di 'sapienza' ben radicate nella storia e nella cultura dei diversi popoli ed accademicamente certo rispettabili: è questo proprio il caso dell'orientalismo.

Sull'importanza di questo lato esoterico ed occulto del pensiero evoliano non ci sembra vi siano dubbi: il suo intreccio con la speculazione filosofica è fortissimo e presente sin dall'i-

del Reich millenario, Milano, Rizzoli, 1997; N. Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del nazismo*, Milano, SugarCo, 1994; nonché Webb, *Il sistema occulto*, pp. 191-238.

²¹ Cfr. Evola, *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "arte regia"*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2009⁴.

²² Cfr. ad es. le due necessarie 'emendazioni' richieste all'occultismo affinché possa in linea di massima rientrare nell'idealismo magico in *Saggi*, pp. 42-43. Altrove egli afferma che nella dottrina dello sviluppo magico, che costituisce il momento realizzativo dell'idealismo magico, si ritrovano elementi presenti nello Yoga, nelle tradizioni esoteriche occidentali, nella moderna teosofia della Blawatsky e in Steiner, ma «in un certo modo purificati, ridotti al loro interno senso e alla loro nuda logicità trascendentale, onde si connettono in un organismo, che in sé stesso ha il principio della propria consistenza» (Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 84).

nizio²³. È del resto lo stesso Evola a sottolineare il fatto che la sua ‘filosofia’

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 divenire²⁴.

E per dimostrare tale assunto, sottolinea tutta una serie di convergenze né marginali né estrinseche tra le tesi della *Fenomenologia* e quelle dottrine tradizionali già da lui esposte in altre opere. Tali convergenze hanno la loro motivazione nel fatto che lui non è partito da un sistema filosofico per mettere in un secondo tempo mano alla mitologia e alla misteriosofia allo scopo di illustrarne i concetti. Viceversa,

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, la cui esistenza, oggi, ha una propria ragion d’essere²⁵.

I numerosi riferimenti fatti nel corso della *Fenomenologia* e della *Teoria* alle varie dottrine esoteriche, e viceversa²⁶; o ancora la pubblicazione coeva alla stesura delle opere ‘filosofiche’

²³ Cfr. M. Rossi, *L’avanguardia che si fa tradizione: l’itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta*, in *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, a cura di M. Bernardi Guardì e M. Rossi, Roma, Pellicani, 1995 pp. 63-79. Per capire tale aspetto del pensiero di Evola è importante seguirne i rapporti col composito mondo neospiritualistico a lui contemporaneo, su cui vedi sempre M. Rossi, “*Lo stato democratico*” (1925) e *l’antifascismo antidemocratico di Julius Evola*, «Storia contemporanea», XX (1989), 1, pp. 6-10 e *passim*. Cfr. anche R. del Ponte, *E come esoterismo*, in *Il maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, a cura di M. Iacona, Napoli, Controcorrente, 2008, pp. 81-92. Sull’intreccio tra esoterismo e fascismo cfr. *Esoterismo e fascismo. Storia, interpretazioni, documenti*, a cura di G. de Turris, Roma, Mediterranee, 2006.

²⁴ Evola, *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*, p. 9.

²⁵ *Ibidem*, p. 11.

²⁶ Cfr. Id., *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*, pp. 87, 230 n. 244, 253; Id., *Teoria dell’Individuo Assoluto*, pp. 23, 27 n. 58, 135 e *passim*.

di saggi e articoli di argomento esoterico e magico, tutto ciò non può che confermare l'importanza del lato 'occulto' del pensiero di Evola²⁷.

Non quindi un iniziale periodo filosofico – caratterizzato dal mero uso degli strumenti della 'logica formale', interno alla teoresi idealistica – e quindi, successivamente, la svolta sapienziale dell'Evola maturo, ritenuta «un prolungamento fuori campo, uno sviluppo su piano diverso del discorso filosofico»²⁸; né una mera e strumentale utilizzazione del lessico filosofico per l'espressione di idee tratte dal 'pensiero magico'²⁹, di quella 'cultura sotterranea' dell'Occidente con la quale Evola aveva una indubbia 'familiarità'³⁰, ma una complessa trama costituita da elementi sapienziali, esoterici e filosofici, che concretono e seguono l'iniziale formazione evoliana, sino al completo abbandono del versante filosofico (del resto già messo in crisi). Non bisogna svalutare la rilevanza data dal giovane Evola al pensiero filosofico, né si possono tacciare di insincerità le ripetute dichiarazioni circa l'importanza del pensiero idealistico come ultima e più elevata espressione della razionalità occidentale; e del resto le sopraccitate frasi sono contenute nella prefazione della *Fenomenologia* scritta nel 1929, posteriormente alla redazione dell'opera, quando si era finalmente concretata, dopo una lunga attesa, la possibilità della sua pubblicazione e quando già Evola aveva decisamente virato in direzione di un

²⁷ Sono di tale opinione anche G. Ferracuti, *Julius Evola*, Rimini, Il Cerchio, 1984, p. 15, e M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma, Ciarrapico, 1984, pp. 55-56.

²⁸ Cfr. R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Roma, Basaia Editore, 1984, p. 33. Dello stesso avviso G. Accame, *Nota sull' "Evola moderno"*, in R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, pp. 8-9; nonché – sul versante dei non 'evolomani' – F. Casata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, per il quale l'interesse per l'Oriente (che è strettamente connesso all'esoterismo) sarebbe centrale per Evola soprattutto nel secondo dopoguerra (p. 490).

²⁹ Cfr. P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in *Delle Rovine e oltre*, p. 123.

³⁰ Cfr. Id., *Le origini del pensiero filosofico di Evola*, in Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, pp. 16-17.

sempre maggior peso attribuito all'esoterismo – connesso con la Tradizione – a discapito della filosofia. Non bisogna infatti dimenticare che sono questi gli anni in cui l'esoterismo, oltre ad essere variamente analizzato, sublimato e giustificato in molteplici saggi e scritti, ha la sua più significativa espressione in quella *Introduzione alla Magia* (scritta dal Gruppo di *Ur*, poi *Krur*, di cui Evola fu gran parte, tra il 1927 e il 1929)³¹ che si pone sul limite estremo del periodo speculativo, oltre il quale tutto il suo pensiero entra all'interno di una dimensione che con la filosofia, intesa secondo la tradizione tipica del pensiero occidentale, non ha ormai quasi più nulla a che fare.

Sarebbe pertanto, a nostro avviso, eccessivamente riduttivo intendere la filosofia di Evola solo come una propedeutica a qualcosa d'altro, una mera postulazione ipotetica³², avente un semplice «carattere informatore»³³, e ciò perché egli non ritiene ancora possibile attingere il piano ulteriore, iniziatico, della realizzazione, se non attraversando e 'facendo i conti' col pensiero speculativo occidentale. La fuoriuscita dalla filosofia deve attraversarla tutta, prendendola sul serio; e non a caso tale mancata considerazione è una delle critiche fondamentali da lui mosse all'occultismo, che ha il difetto cardinale di essere chiaramente inferiore alla speculazione odierna, in quanto «trascura di regolare i suoi conti con l'idealismo»³⁴ e così finisce per sostenere punti di vista dei quali «dovrebbe sbarazzarsi come di vecchie idee del platonismo e della filosofia indiana»³⁵. Se è vero che la filosofia è vista da Evola come «luogo di passaggio e non come sintesi finale»³⁶, tuttavia essa costituisce un *transito necessario*, che non si può saltare a piè pari «per tornarsene spensieratamente a concezioni ingenuie che esso [l'i-

³¹ Su questa esperienza cfr. R. Del Ponte, *Evola e il magico "gruppo di UR". Studi e documenti per servire alla storia di "Ur-Krur"*, Borzano (RE), SeaR Edizioni, 1994.

³² Cfr. P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Padova, Ed. di Ar, 2000, p. 23.

³³ Id., *Esame della filosofia di Evola*, p. 132.

³⁴ Evola, *Idealismo, occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, «Ultra», XVII (1923), 6, p. 313.

³⁵ Id., *Saggi sull'idealismo magico*, p. 42.

³⁶ Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, p. 16.

dealismo] ha da tempo confutate e risolte»³⁷. Ed Evola credeva veramente che fosse possibile *riformare* l'idealismo, perché da esso *bisognava* partire, come da un *presupposto*³⁸; credere altrimenti, ritenere Evola un non-filosofo e quindi negare la sua volontà riformatrice verso l'idealismo, perché essa non avrebbe potuto avere come sbocco che «un vano arrampicarsi sugli specchi, destinato a farsi risucchiare dall'attualismo e magari terminare in un problematicismo tragico ed esasperato»³⁹, significa prendere poco sul serio tutta la sua fase filosofica, ridurla – come aveva già sostenuto Ugo Spirito – ad una «colossale beffa»⁴⁰, un mero «episodio teoretico»⁴¹, su cui fare solo della ironia.

2. *Filosofia e orientalismo.*

Quanto detto in merito all'esoterismo, potrebbe essere ripetuto per l'orientalismo, anche se in questo caso Evola successivamente non fa – col senno del poi – le stesse riserve espresse nei confronti delle «fonti sospette» e dei «miscugli» derivanti dall'uso delle fonti occulte ed ermetiche. E infatti anche in questo caso la fase speculativa e filosofica si intreccia sin dall'inizio con l'ispezione e la conoscenza delle tradizioni orientali. Ne è testimonianza il fatto che il suo primo scritto dopo il periodo artistico è la pubblicazione nel 1923 del classico *Il libro della Via e della Virtù* di Lao-Tze.

Quest'opera – scritta da un giovane che non aveva accesso diretto alla lingua cinese, per interpretare la quale si è fatto aiutare da un misterioso sig. He-sing – venne infatti completata nel settembre del 1922, cioè nel periodo in cui stava anche scrivendo la *Teoria* (iniziata nel 1917 e completata nel 1924) ed

³⁷ Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 41.

³⁸ Id., *Idealismo, occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, p. 309.

³⁹ Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, p. 51.

⁴⁰ U. Spirito, *L'idealismo attuale e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930, p. 205.

⁴¹ A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Milano, Spirali, 1988, p. 13.

è ritenuta dal maturo Evola esemplificativa della sua attenzione, nata nel dopoguerra, per le dottrine sapienziali, specie orientali, che tuttavia erano spesso mediate da quel «miscuglio» di sapere esoterico verso il quale egli esprimerà poi le sue riserve⁴². Ed è evidente come la sua lettura del classico del taoismo avvenga all'interno del perimetro della speculazione occidentale e nell'ottica che lui andava sviluppando in quel periodo, al cui centro v'era l'interesse per l'Individuo Assoluto. Già nella sua *Introduzione* egli si propone, infatti, di effettuare «un'esposizione sistematica in termini di pensiero moderno»⁴³, mettendo in luce come in esso vengono «anticipati i capisaldi dell'idealismo tedesco» e piegando il cammino di elevazione spirituale descritto nel classico cinese ad un processo di perfezionamento in cui «l'uomo deve superarsi, deve farsi Perfetto ossia "Individuo assoluto"»⁴⁴. Insomma, Evola vede in tale opera la realizzazione di quell'Io che ancora balbetta nelle immagini di esso fornite da Stirner, dal concetto di Uomo di Marx e Lenin o dall'Io assoluto dell'idealismo, laddove invece egli scorge come «l'opera di Lao-tze converga in un unico interesse: l'Individuo Assoluto, il Perfetto», traendone «una morale per la quale l'Individuo può possedere la creazione nella sua più profonda radice e realizzare la grandiosità della sua natura»⁴⁵.

Con ciò già si manifesta *in nuce* uno dei modi peculiari di accesso alle culture orientali da parte di Evola, come anche di gran parte dei filosofi tradizionalisti: ad interessarlo non è tanto la ricostruzione filologicamente corretta e culturalmente situata delle opere appartenenti alla cultura e alla filosofia d'Oriente (sono numerose le ironie e le critiche nei confronti degli stu-

⁴² Cfr. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, pp. 29-30.

⁴³ *Il Libro della Via e della Virtù*, ora in Id., *Tao Tê Ching di Lao-tze*, Roma, Mediterranee, 1997, p. 28. In questo volume sono contenute le due edizioni curate da Evola, quella del 1923 e quella del 1959, completamente rifatta e con un nuovo commento in cui «sono del tutto eliminati gli spunti e le interpretazioni filosofiche idealisticizzanti e ogni altro riferimento al pensiero occidentale» (Id., *Il Cammino del Cinabro*, p. 32).

⁴⁴ Id., *Il Libro della Via e della Virtù*, p. 29.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 38.

diosi che adoperano un approccio filologico e scientifico, incapaci di comprenderne la vera essenza), quanto una loro utilizzazione strumentale alla luce delle prospettive teoriche coltivate. Ora si tratta di una acclimatazione nel contesto della filosofia speculativa idealistica, al fine di trovare appoggio alla particolare interpretazione che ne dà e al tempo stesso a reperire quelle pratiche realizzative che ne possano costituire la via d'uscita; in seguito, come vedremo, le dottrine orientali saranno rese e interpretate alla luce della Tradizione.

La presenza dell'Oriente nel pensiero di Evola non è limitata alla traduzione del classico taoista, ma è continuamente presente in tutta la trattazione effettuata dalla *Teoria* (come anche nei *Saggi*): i riferimenti a classici del pensiero orientale sono numerosi e ripetuti: dalle *Upanishad* alla *Bhagavad-Gîtâ* ai testi tantrici e alle opere di Arthur Avalon e ad altri classici dell'orientalismo dell'epoca, che stanno fianco a fianco con le più notevoli opere del pensiero occidentale (Aristotele, Plotino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Kant, Meyerson, Novalis, Nietzsche, Bergson, Gentile, Hamelin, Schlegel, Schopenhauer ecc.) e con meno limpidi riferimenti a testi gnostici ed esoterici (Agrippa, Blawatsky, Clemente d'Alessandria, Eliphas Levi, Epifanio, Ippolito, Reghini, Papus ecc.).

Inoltre, come sappiamo, in quest'opera sono poste solo le premesse speculative e la giustificazione filosofica per la realizzazione dell'Individuo Assoluto. Ma quest'ultimo passo non può essere compiuto all'interno del pensiero astratto: deve essere un compito pratico, concreto. E tale aspetto realizzativo viene ancora una volta trovato in una particolare dottrina orientale, il tantrismo, per illustrare la quale, e quindi fornire le indicazioni tecniche necessarie all'attuazione dell'Individuo Assoluto, Evola scrive, immediatamente dopo la fine della redazione di *Teoria e fenomenologia*, la sua seconda opera di orientalistica, *L'Uomo come potenza* (1925), nella quale il discorso filosofico si congiunge strettamente e non accidentalmente con le tecniche di realizzazione dell'Io tipiche delle dottrine orientali dello Yoga e dei Tantra, rilette, ancora una volta, nell'ottica problematica delle esigenze speculative occidentali.

In questo volume è evidente come ancora il cammino nel pensiero non sia stato da Evola del tutto rifiutato: questo deve portare al di là di se stesso, ma non senza prima avere attraversato tutti i propri territori. L'Oriente, da questo punto di vista, non è la negazione dell'Occidente, ma deve rappresentare una sua integrazione, un completamento di ciò che esso ha già realizzato. E se il razionale non è 'l'ultima istanza', ciò non significa che esso possa essere saltato a piè pari:

Riteniamo che ciò che non era ancora capace di essere pensato (Oriente) debba *attraversare* il pensiero (Occidente), sia pure per riuscire a qualcosa che sta di là del pensiero, che sta al pensiero come atto a potenza, ma che pertanto ha tutto un altro significato che non la spiritualità pre-razionale⁴⁶.

Tale 'andare oltre' il pensiero – ma solo dopo esservi passato *attraverso* – assume in Oriente la fisionomia dell'esperienza, della concreta, diretta sperimentazione che dissolve e al tempo stesso realizza il pensiero astratto o meramente speculativo: una delle dottrine più caratteristiche del Tantra è appunto che «un certo principio teorico non è vero che quando diviene una "realizzazione" individuale»⁴⁷.

In tale accentuazione del carattere sperimentale del tantrismo – ma ciò viene ritenuta una peculiarità sia delle 'dottrine orientali', come anche della 'magia' e della 'conoscenza iniziatica'⁴⁸ – Evola non esita a far un audace confronto con lo sperimentalismo tipico della scienza occidentale. Infatti, non solo

⁴⁶ Id., *L'Uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988 (ristampa anastatica dell'edizione del 1925), p. 7 n.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 233.

⁴⁸ Cfr. *Introduzione*, in *Introduzione alla Magia*, a cura del Gruppo di Ur, Milano, F.lli Melita Ed., 1987, vol. I, p. 10. Cfr. anche EA [Julius Evola], *Sul carattere della conoscenza iniziatica*, in cui parla di «un metodo sperimentale puro» (*ibidem*, pp. 35-36); oppure si veda il modo in cui egli definisce dei valori tipicamente occidentali, da difendere contro il materialismo e lo spiritualismo, quali la 'chiarezza' e la 'azione' in Evola, *I testi del Corriere Padano*, a cura di Giovanni Damiano, Padova, Edizione di Ar, 2002, pp. 71-72 (per l'attribuzione di EA come Julius Evola cfr. Del Ponte, *Evola e il magico "gruppo di UR". Studi e documenti per servire alla storia di*

il livello metafisico e iniziatico [tipico delle dottrine orientali] (...) partecipa della natura di quei principi generali della scienza i quali – come lo ha mostrato Poincaré – sono tali, che si può affermare a priori che nessuna esperienza andrà mai a confutarli⁴⁹,

ma si sostiene che esso è un ‘radicale positivismo’, in quanto la sua verità non è demandata ad una dottrina astratta, ma al fatto che sia l’individuo stesso a realizzare personalmente quanto gli comunica chi abbia già raggiunto la realizzazione:

(...) la semplice esposizione di dottrine non ha valore; (...) quel che importa è invece il metodo pratico per la realizzazione, l’insieme dei mezzi dai quali ciò che viene detto dalla çruti [la rivelazione] possa essere *reso vero*. Per i Tantra l’uomo non deve enunciare il principio dell’identità dell’Io con lo Spirito e non far nulla, rassegnandosi alla propria impotenza reale, come nell’idealismo, ma deve trasformarsi, ossia agire per conoscere. La parola d’ordine dei Tantra è: *kriyâ = azione*⁵⁰.

Insomma,

il problema della conoscenza e della certezza si rimette nei Tantra a quello dell’autorealizzazione e della trasformazione reale della propria natura, in quanto l’assoluto è un vano nome, quando l’uomo non vada a svilupparsi realmente sino alla capacità di quella esperienza suprema, nella quale il rapporto con le cose è quello stesso della potenza cosmica (...). Non una speculazione intellettuale ma *sâdhana* [= pratica in atto] e *yoga* risolvono il problema dell’assoluto sapere. Certezza, autorealizzazione e potenza cadono così (...) in uno stesso punto⁵¹.

“*Ur-Krur*”). Questa considerazione dell’ascesi e della iniziazione come di «una vera e propria tecnica», che ha in comune con le attuali realizzazione meccaniche «i caratteri della oggettività e della impersonalità», è rinvenibile anche nel buddhismo, la cui ‘oggettività’ e ‘realismo’ – per cui si privilegia la ‘sperimentazione’ personale e non l’atto di fede in una dottrina rivelata – sono ritenuti conformi allo spirito occidentale, più portato all’azione e quindi maggiormente ‘guerriero’ rispetto a quello orientale, per cui si ritiene che la partica ascetica da esso suggerita sia maggiormente fruibile in Occidente, più di quella del sufismo islamico (preferito da Guénon). Cfr. Evola, *La Dottrina del Risveglio. Saggio sull’ascesi buddhista* (1943), Roma, Edizioni Mediterranee, 1995, pp. 21, 55.

⁴⁹ Evola, *L’Uomo come potenza*, pp. 7-8.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 37-38.

Così Evola vede nella dottrina dei Tantra quell'azione, quella realizzazione concreta da lui tanto agognata e rimasta solo un conato intellettualistico nell'idealismo: da questo bisogna certo passare, ma per giungere all'azione, in quanto argomentare, ragionare è da donna: all'uomo spetta conquistare il mondo con la potenza. È questo non un atteggiamento mistico, di rinuncia, non è un allontanarsi asceticamente dalle potenze della natura, considerandole illusione, ma un approfondirsi in esse per dominarle e trarre così la suprema realizzazione spirituale:

Laddove gli idealisti occidentali presumono consumata la conciliazione fra Io e non-Io quando la "Ragione riconosce sé nelle cose", ossia quando si riesce a costruirle concettualmente, i çakta [= coloro che praticano la potenza] invece non la vedono che nel punto in cui viene realizzato un rapporto di potenza. Il principio che non una conoscenza e una astratta verità debbano comandare l'azione e la vita, ma che l'azione stia al principio e da sé stessa, traendola dalla sua affermazione profonda, si dia o crei la conoscenza e la verità, questo principio che fra noi soltanto in recentissime correnti è andato balenando, nel tantrismo appare in distinta espressione⁵².

È evidente la dipendenza dell'interpretazione evoliana del tantrismo dalla sua teoria dell'individuo assoluto, che si esplicita anche nei numerosi riferimenti da lui fatti alla speculazione occidentale, che viene in sostanza ad essere ricompresa nel «suo carattere di grandiosità e completezza organica»⁵³; ma ancor più tale dipendenza è visibile negli accenti titanici e superomistici di molti passi della sua trattazione, assai simili a quelli contenuti in *Teoria*⁵⁴, che alla fine prendono la forma di parole esaltate che celebrano gli individui superiori,

esseri solari e sufficienti che calpestando la legge e "sono da se stessi" (...) che non si abbassano ad eguagliare ed amare (...). Questa razza dallo sguardo temibile, questa razza di Signori non ha bisogno di "consolazioni", non ha bisogno di Dei, non ha bisogno di provvidenza e di regni dei cieli

⁵² *Ibidem*, p. 44.

⁵³ *Ibidem*, pp. 143-144.

⁵⁴ Cfr. ad es. *ibidem*, pp. 164-165, 171, 205.

(è esplicito qui il riferimento a Nietzsche), di contro ai quali sta invece la razza dei 'servi di Dio',

che un solo ideale hanno: tutto livellare, tutto accomunare e legare insieme per prendere, minare tutto ciò che è distanza, responsabilità, fierezza, vita di pericolo e di splendore – aristocrazia⁵⁵.

Un altro esempio significativo di tale tipo di approccio – interessante anche perché in esso sono evidenti i motivi che rendono la prospettiva evoliana differente da quella di chi tanta parte avrà nel suo passaggio alla Tradizione, cioè Guénon – è costituito dalla recensione evoliana del 1925 dell'opera del francese dedicata al Vedānta. Al di là delle lodi e dei meriti riconosciuti all'opera di Guénon, che cosa rimprovera in sostanza Evola al suo autore? Innanzi tutto la sopravvalutazione dell'Oriente a discapito dell'Occidente, cui gli si contrappone la necessità di una loro sintesi e non una «piatta riduzione dell'uno all'altro»; in secondo luogo un eccesso di intellettualismo e razionalismo, per cui 'metafisico' e 'intellettuale' sono per lui termini convertibili: Guénon insomma privilegierebbe la conoscenza e la contemplazione alla volontà e alla potenza. In sostanza, la valutazione maggiormente positiva dell'Occidente è in Evola mediata dalla sua necessità di affermare il valore dell'individualità e della volontà come potenza, che si riflette sia nel rimprovero a Guénon di aver ignorato la grande tradizione occidentale delle scienze magiche ed ermetiche, sia nell'aver privilegiato alcune scuole metafisiche indiane (come il Vedānta) a scapito del Tantra e delle dottrine esoteriche e magiche del Mahāyāna e del Taoismo: aspetti questi che si conciliano meglio con il perdurante e ancora pervasivo impegno esoterico di Evola e con l'idea di una realizzazione pratica dell'individuo, così come illustrata nella sua opera sui Tantra⁵⁶. E se è vero che «la coscienza razionale, il puro livello logico e discorsivo – in cui è il culmine della civiltà occidentale – va supera-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 301.

⁵⁶ Cfr. Id., *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, ora in Id., *L'Idealismo realistico (1924-1928)*, pp. 87-102.

to», tuttavia ciò non può avvenire – sostiene Evola – mediante la proposizione del Vedānta, che è ciò di cui non si ha affatto bisogno:

Ciò che sta davvero al di là del concetto non è il “sentimento” come non è la moralità, né la devozione, né la contemplazione e l'immedesimazione “intellettuale”. *Ciò che sta al di là del concetto è invece la potenza*. Di là dal filosofo e dallo scienziato non vi è il santo, l'artista, il contemplatore – ma il *mago*: il dominatore, il Signore⁵⁷.

Questi accenni già preludono a molti dei temi successivi, intrisi della retorica della razza superiore, sia pur ‘spirituale’, e non possono che gettare una luce certo non favorevole al modo in cui Evola si accostava alla spiritualità orientale (al di là dei limiti interpretativi che possono essere ritrovati in questa sua particolare lettura dei Tantra⁵⁸). Sicché anche in questo caso egli sentì la necessità di effettuare dell'opera sui Tantra una nuova edizione completamente rielaborata, uscita nel 1949, nella quale sopprime tutta la prima sezione, cioè proprio la parte in cui egli si proponeva di «“tradurre” in termini di pensiero speculativo quelle basi del sistema orientale che traevano la loro evidenza non da una speculazione, ma da esperienze spirituali e che erano state espresse soprattutto in immagini e simboli»⁵⁹. Ma ancora più rilevante è stato lo svincolamento della concezione tantrica dalla tematica dell'Individuo Assoluto e quindi un depotenziamento, per così dire, del tema della ‘potenza’ in direzione di un approccio più ‘olimpico’ e meno ‘titanico’; significativa in merito la presa di distanza dalle ultime pagine dell'opera – prima da noi esemplificate – in merito alle quali egli ammette di aver fatto «una esaltazione quasi nietzschiana della visione della vita dell'adepto tantrico», con ciò riflettendo «alcuni lati decisamente problematici dell'ideale

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁵⁸ Cfr. per qualche osservazione critica N. D'Anna, *Tra Oriente e Occidente*, in *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, pp. 136-137; P. Fenili, *Presentazione a Evola, L'Uomo come potenza*, pp. VI-XI.

⁵⁹ Evola, *Il Cammino del Cinabro*, p. 69.

dell'Individuo Assoluto»⁶⁰. Ma queste sono parole di un Evola maturo, che riflette nel 1963 sulle sue smanie giovanili e può ormai prendere le distanze dalle più esaltate e discutibili dottrine sostenute nel periodo che va sino alla fine del secondo conflitto mondiale (come ad esempio le sue concezioni razziste).

Viene così nell'*Uomo come potenza* a compiersi quell'antifilosofia nella quale è visto l'esito necessario della critica dell'idealismo, ovvero la *rottura radicale* con l'intera storia del pensiero occidentale, che però non si propone ancora il recupero di una sapienza antica, dimenticata, sotterranea, ma si colloca al culmine di un progresso speculativo (raggiunto con l'idealismo) – «fiore di una bimillenaria civiltà»⁶¹ – che deve essere solo completato, realizzato, ma al tempo stesso negato nella sua presunzione razionalistica. Una negazione della filosofia che nella sua intransigenza ha un singolare *pendant* nel pensiero dell'Heidegger più radicale: la fine della filosofia è, dal filosofo tedesco, diagnosticata sin dal momento in cui già alle sue origini è stata dimenticata la dimensione dell'essere in favore di quella dell'essente, inaugurando quella strada che vede la morte del pensiero nella tecnica e nella scienza positiva. Anche in questo caso, la fuoriuscita dalla filosofia ed il recupero del 'pensiero' prefigura delle modalità di rivelazione dell'essere che hanno il carattere di una sapienza prefilosofica (e postfilosofica), originaria, numinosa, che si colloca in un Altrove che affonda nella notte dei tempi e che può essere espressa solo nel linguaggio evocativo della poesia, nel quale soltanto parlerebbe l'Esse-re. La 'sapienza' antifilosofica cui la filosofia idealistica lascia il posto, è invece per Evola, posta nel futuro, al termine di una linea evuzionistica, in quanto per lui – ancora buon hegeliano – «l'Assoluto non sta dietro, ma avanti»⁶²; ma una filosofia che incarna nondimeno quel medesimo 'pensare' non filosofico del quale va in cerca Heidegger. In ciò si scorge il fascino irresistibile dell'annichilimento, quel canto delle Sirene che minaccia

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 76-77.

⁶¹ *Id.*, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 41.

⁶² *Ibidem*, p. 43. «La spiegazione e la verità *non stanno dietro, ma avanti*» (*ibidem*, p. 52).

la ragione dei naviganti e che intride gran parte del pensiero occidentale del Novecento, sia nei 'minori' come anche nei maggiori rappresentanti della sua filosofia, non risparmiando neppure i più logici ed analitici dei suoi rappresentanti⁶³.

Ma *L'Uomo come potenza* è però un «anello di congiunzione fra la fase sistematica speculativa e quella successiva»⁶⁴, cioè quella in cui egli approda alla Tradizione, già annunciata dalle opere di Guénon, scritte quando ancora Evola coltivava il progetto dell'idealismo magico. E con la scoperta della Tradizione, già in varia misura prefigurata ed enunciata negli scritti esoterici e magici, lo sguardo di Evola si retroverte: non è più nel futuro, grazie alla fondamentale integrazione con le pratiche realizzative della sapienza orientale, che si può sperare la realizzazione della filosofia mediante la costruzione dell'Individuo Assoluto, ma solo dal passato può venire la luce, da una Tradizione che deve essere solo restaurata, di contro a quella 'bimillenaria civiltà' che ora è solo il cammino di una disastrosa e devastante decadenza. E qui assume un peso decisivo la stretta congiunzione tra esoterismo, sempre coltivato, e sapienza orientale, ormai vista in una luce del tutto diversa.

3. *La Tradizione tra esoterismo e orientalismo.*

La Tradizione non è un'invenzione o una scoperta di Guénon, ma affonda la sue radici in quella *philosophia perennis* elaborata nel pensiero rinascimentale sulla scorta del ritrovamento e della traduzione del *Corpus Hermeticum*. Ciò avviene nel contesto della rinascita del platonismo nell'ambiente fio-

⁶³ Come non richiamare alla mente il singolare cammino verso il mistico e l'ineffabile in Wittgenstein (cfr. su ciò quanto da noi già scritto in *Matematica e misticismo in Russell e Wittgenstein*, in Id., *La parola liberatrice*, Catania, CUECM, 2002, pp. 63-139)? Oppure la singolare commistione tra misticismo e intuizionismo matematico in Brouwer (cfr. L. E. J. Brouwer, *Life, Art and Mysticism* (1905), «Notre Dame Journal of Formal Logic», XXXVII, 1996, 3)? Ma questa sorta di buco nero, che risucchia in sé molti aspetti del pensiero contemporaneo, ci porterebbe troppo lontano dal discorso che qui stiamo svolgendo.

⁶⁴ Evola, *Il Cammino del Cinabro*, p. 68.

rentino dovuta sia a circostanze esterne – l'affluenza in Italia dei dotti bizantini, tra i quali spicca Gemistio Pletone (1370-1452), intensificatasi con la fine dell'Impero bizantino (la caduta di Costantinopoli in mano ai turchi è nel 1439) –, sia anche all'opera svolta da Marsilio Ficino (1433-1499) in seno all'Accademia platonica di Firenze, da lui fondata nel 1463. Il pensiero del Platone rinascimentale è però filtrato attraverso la filosofia neoplatonica e immesso nel contesto delle letture ermetiche, che in questo periodo ebbero una rinascita sempre grazie a Ficino che tradusse nel 1463 il *Corpus Hermeticum* (da lui ritenuto ancora più antico di Platone e all'origine del suo pensiero), le *Enneadi* di Plotino e le opere dei suoi discepoli Porfirio, Proclo e Giamblico.

Alla base di questo recupero del platonismo e dell'ermetismo v'era l'idea dell'esistenza di una antichissima sapienza nella quale non era ancora avvenuta la scissione tra sapere e religione, tra filosofia e teologia; tale sapienza (sulla cui esistenza concordavano anche Pico della Mirandola e molti altri umanisti) era stata rivelata dalla divinità egizia Toth (dai greci identificata con Ermes) ad alcuni iniziati e da questi in seguito trasmessa ai discepoli, incarnandosi nelle diverse dottrine filosofiche e religiose che ne erano scaturite e assumendo varie forme e configurazioni dottrinali: era compito appunto dell'iniziato risalire a questa unica fonte, riconoscendola nella molteplicità delle sue manifestazioni. La verità sta quindi sepolta nel passato, anteriore alla stessa nascita della filosofia greca, dal quale deve essere recuperata: è questa una tesi centrale del pensiero ermetico, che pertanto non vede nella storia una crescita, uno sviluppo, un avanzamento. Il cammino verso la verità e il progresso consistono nel recupero di ciò che è sepolto nel passato, nella rinascita di un sapere lontano e perduto, che si cela in simboli e miti, in un linguaggio comprensibile solo agli iniziati, a coloro che hanno occhi per vedere e intelletto per intendere. Da questa visione – che sarà presente anche in filosofi non più rinascimentali, come Bacone e Cartesio, o in scienziati come Newton – scaturisce anche l'idea di una *sostanziale concordia tra le filosofie e le religioni esistenti*, tutte adombramenti di quell'unica sapienza che ne sta all'origine: Pitagora, Orfeo, Pla-

tone, Ermete, Abramo, Zoroastro, Solone sono partecipi della medesima dottrina che ha avuto la sua massima espressione e manifestazione con la predicazione di Gesù, all'interno di una *visione unanimistica* per cui, ad es., Platone è Mosè che parla greco ed è possibile conciliare Aristotele con Platone (come cerca di fare Pico nel *De ente et uno*).

Questa visione di una sapienza primordiale e comune a tutta l'umanità, indicata col nome di 'filosofia perenne' da Agostino Steuco nella sua opera *De perenni philosophia* (1540) e depositata nel *Corpus Hermeticum*, ritenuto il più antico e aurorale scritto che l'annunciava, ebbe una straordinaria fortuna e si trasmise ad una moltitudine di intellettuali e scrittori, più o meno influenzati della dottrine ermetiche. La scoperta della sua vera datazione effettuata nel 1614 da Isaac Casaubon, che lo fa risalire al II-III d.C., non avrà grande incidenza sulla considerazione goduta da questo scritto in tutto l'esoterismo dei secoli successivi⁶⁵, anche se l'idea di *philosophia perennis* ne uscì in parte screditata (pur sopravvivendo ad es. all'interno di certe logge massoniche⁶⁶). Nondimeno l'esoterismo continuò a fiorire, ebbe molteplici incarnazioni e ricevette ulteriori influenze (una delle più significative è quella della Kabbalah ebraica), ma portò sempre con sé, anche se sottotraccia, quest'idea di una sapienza primordiale che stava alla base di ogni religione e sapere profano e che doveva essere riscoperta e restaurata non certo con i metodi razionalistici della razionalità scientifica, che aveva finito per trionfare con Galileo, ma con pratiche iniziatiche di conoscenza che potevano essere riservate solo ad una élite, facente uso di simboli, immagini e rituali, trasmissibile da iniziato a iniziato, in una catena ininterrotta⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 59. Per una breve storia dell'esoterismo, dall'antichità ai nostri giorni, cfr. *ibidem*, pp. 49-94. Per una visione complessiva del fenomeno, in tutte le sue diramazioni e varie 'scienze', cfr. P. Riffard, *L'esoterismo*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1996.

⁶⁶ Cfr. H. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 40-41.

⁶⁷ Faivre, *Access to Western Esotericism*, pp. 14-15.

Quest'idea percorre tutta la cultura europea sotterranea, antagonista a quella ufficiale, caratterizzata per il peso crescente del pensiero scientifico, e riemerge con forza in età contemporanea⁶⁸ con la Società Teosofica, fondata nel 1875 a New York dal colonnello Henry Olcott come una organizzazione dedita allo studio delle religioni comparate, alla ricerca di una 'antica sapienza' (in sostanza la 'filosofia perenne'), che a suo avviso doveva essere ritrovata nei libri del *Corpus Hermeticum* e dei Veda, con ciò mettendosi sulla stessa strada di Marsilio Ficino. Ovviamente i Veda erano sconosciuti agli uomini del Rinascimento, ma cominciarono a circolare nella cultura europea del tempo, che veniva sempre più caratterizzata dall'interesse per le filosofie orientali (non si dimentichi l'importanza della utilizzazione effettuata da Schopenhauer delle *Upanishad* e del buddhismo nella costruzione del proprio sistema filosofico). Una tipica espressione di tale clima culturale è costituita dall'opera per lo più divulgativa – che a quel tempo ebbe un grande successo di pubblico, che prosegue tutt'ora con innumerevoli edizioni – di Edouard Schuré, *I grandi iniziati* del 1889. Ispirata alle concezioni di A. Fabre d'Olivet (1767-1825), Anne Kingsford (1846-1888) e J. A. Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), essa discetta della Verità rivelata dai 'grandi iniziati' (Rama, Krishna, Ermete, Mosè, Orfeo, Pitagora, Platone, Gesù) e che «si trova (...) alla base di tutte le grandi religioni e nei testi sacri di tutti i popoli. Solo, bisogna saperla scoprire e trarla alla luce»⁶⁹.

Non è difficile scorgere la interdipendenza tra il concetto di Tradizione e quest'idea di filosofia perenne: alla base l'idea comune di una perdurante tradizione, di una superiore saggez-

⁶⁸ Cfr. D. Van Egmond, *Western Esoteric Schools in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, in *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. by R. Van Den Broek and W. J. Hanegraaff, New York, State University of New York Press, 1997, pp. 311-346.

⁶⁹ E. Schuré, *I grandi iniziati*, Roma, Newton, 1996, p. 15. Su Schuré e la sua opera cfr. J.-P. Laurant, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W. J. Hanegraaff, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 1045. Quest'opera – scritta da illustri specialisti dell'argomento – è la fonte più attendibile e completa per tutto ciò che riguarda i temi che stiamo trattando.

za spirituale all'umanità disponibile sin dai primordi e tenuta in vita grazie a una catena ininterrotta di saggi e di gruppi iniziatici⁷⁰. Tale comune concezione ha ricevuto diverse denominazioni, come *prisca theologia*, *prisca sapientia*, *sophia perennis*, *sapientia perennis*⁷¹, saggezza eterna, sapienza degli antichi e così via; o più semplicemente Tradizione, con la T maiuscola. E non è un caso che proprio Guénon avesse frequentato prima gli ambienti teosofici parigini, quindi sia entrato in quell'Ordine Martinista fondato da Gerard Encausse (noto come Papus) e che trae ispirazione da Louis-Claude de Saint-Martin, un massone che apparteneva a una loggia francese nella quale sopravviveva l'idea di filosofia perenne⁷². Ovviamente Guénon non parla di 'filosofia perenne', ma preferisce la locuzione di 'Tradizione primordiale', che nel 1905 era stata usata da Matgioi (al secolo Albert de Pouvourville) in riferimento alla prima religione dei cinesi, ai quali dobbiamo il monumento più antico e più esatto di questa conoscenza tradizionale⁷³, da Guénon indicato come uno dei suoi maestri⁷⁴. Inoltre in considerazione della sua visione critica del Rinascimento come epoca di decadenza e degenerazione, Guénon era portato vedere il deposito della Tradizione più che nelle correnti ermetiche, che semmai ne erano una deformazione e distorsione, nella tradizione spirituale che proviene dell'Oriente, nella metafisica dell'antico induismo e quindi del Vedānta.

Tale connessione tra filosofia perenne e induismo era stata effettuata per la prima volta da un matematico e orientalista inglese del '700, Reuben Burrow (1747-1792), che si era proposto di dimostrare quanto fosse stata avanzata l'antica matematica indiana e aveva anche introdotto l'idea di una probabile

⁷⁰ W. J. Hanegraaff, *Tradition*, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, p. 1125

⁷¹ È questa l'espressione usata da Evola in *L'arco e la clava*, Milano, Scheiwiller, 1971, p. 206.

⁷² Sedgwick, *Against the Modern World*, p. 41.

⁷³ Cfr. Matgioi, *La Voie Métaphysique* (1905), in <http://oeuvre-de-rene-guenon.blogspot.it/>, p. 10.

⁷⁴ Sull'influenza di Matgioi su Guénon cfr. Sedgwick, *Against the Modern World*, pp. 56-58.

origine indiana delle scienze europee. Non solo, ma aveva esposto anche l'idea di un mitico luogo (da lui denominato il Paradiso di Mosè) da cui la religione indù si era diffusa in tutto il mondo, ricevendo diverse forme rituali e culturali: ne sarebbero testimonianza Stonehenge in Inghilterra e i Druidi nella Gallia pre-romana e in Britannia (non v'era dubbio per lui che questi fossero dei Bramini), poi migrati in parte all'interno della massoneria. Insomma, al *Corpus Hermeticum* Burrow sostituisce l'induismo come origine della filosofia perenne, così aprendo la strada a coloro che, sin dalla scoperta e penetrazione in Occidente dei testi indù, videro e cercarono nell'Oriente le sorgenti primeve di ogni religione e dell'antica sapienza⁷⁵. Non sappiamo se Guénon sia venuto a conoscenza di tale circostanza, in ogni caso la sua esperienza si caratterizza per il fatto di rivolgersi alla metafisica orientale dopo aver attraversato tutto il territorio dell'esoterismo e dell'occultismo ed essere giunto ad un loro rifiuto con la pubblicazione nel 1921 e nel 1923 di due opere che criticano sia la teosofia che lo spiritismo⁷⁶. Con la sua opera del 1921, la *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, abbiamo la prima chiara manifestazione del suo tradizionalismo congiunto alla tesi che esso fosse presente nelle sue forme più pure in Oriente, mentre era del tutto scomparso in Occidente. Anzi, proprio nella critica del 'pregiudizio classico', del cosiddetto 'miracolo greco', che attribuisce a greci e romani l'origine di ogni civiltà, v'è una delle chiavi di lettura dell'opera, che in alternativa propone l'Oriente, dal quale in sostanza l'Occidente ha tratto in termini di civiltà molto di più di quanto comunemente si crede. Ma già il pensiero greco presenta in sé i germi della dissoluzione, che poi caratterizzerà tutto l'Occidente, sicché non è possibile pensare di restaurare la Tradizione se non cercando quell'ausilio e quella rettificazione che possono provenire solo dall'Oriente.

Le opere successive di Guénon evidenziano ancor meglio questo andare verso la Tradizione percorrendo il territorio del-

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 41-42.

⁷⁶ Cfr. R. Guénon, *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921; Id., *L'erreur spirite*, Paris, Marcel Rivière, 1923.

la metafisica e della civiltà orientale. In *Oriente e Occidente* (1924) riprende l'ideale di un riavvicinamento della civiltà occidentale a quella orientale, dal quale solo può venire la sua salvezza, e vengono criticati i pregiudizi tipicamente occidentali per cui esiste una storia unitaria delle civiltà, al cui vertice ci sarebbe quella originatasi col pensiero classico e dominata dall'illusione del progresso materiale assicurato dalla scienza. Ma in questo lavoro Guénon insiste sulla necessità di ricostituire una élite in Occidente, nella quale sarebbe ritrovata e conservata la conoscenza metafisica tradizionale e che avrebbe permesso la restaurazione sociale e politica dell'ordine tradizionale, incarnato per l'ultima volta dall'Europa medievale. In questa opera di restaurazione e di formazione dell'élite le dottrine indiane sono quelle da lui ritenute più assimilabili e che forniscono le più larghe possibilità di adattamento al mondo occidentale, molto più di quelle tipiche della Cina (come il taoismo) o dell'esoterismo musulmano (al quale egli tuttavia aderirà personalmente)⁷⁷. Tale orientamento orientalista riceve ancor più espressione nell'opera successiva, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta* (1925), che è significativa non solo in sé stessa, ma perché – come abbiamo visto – essa rappresenta il primo punto di contatto tra Evola e Guénon.

Sappiamo già quale sia stato il giudizio dato da Evola sull'opera di Guénon; ancora più interessante è vedere la risposta di quest'ultimo alle critiche mossegli, in quanto sono esemplificative dei limiti dell'orientalismo da Evola coltivato in questa fase del suo pensiero. Infatti Guénon, nel rigettare l'accusa di razionalismo fatta alla sua interpretazione del Vedānta, sottolinea come Evola subisca l'evidente influenza di filosofi tedeschi come Schopenhauer e Nietzsche, assai più consistente di quella del Tantra, per cui egli «non pare comprenda meglio del Vedānta e che vede presso a poco come Schopenhauer vedeva il Buddhismo, vale a dire attraverso a delle concezioni affatto occidentali»⁷⁸. Dopo aver indicato ulteriori esempi di 'manifesta

⁷⁷ Per un'analisi di quest'opera cfr. P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano (RE), SeaR Edizioni, 1993, pp. 81-132.

⁷⁸ R. Guénon, *A proposito della metafisica indiana: una rettifica neces-*

incomprensione' sia delle sue tesi (sicché insinua che Evola abbia letto il suo libro molto distrattamente) che delle concezioni orientali (sia in merito al taoismo, al Mahāyāna, come anche allo stesso Tantra), Guénon nel meravigliarsi del fatto che la sua esposizione sia stata intesa come 'filosofica', fa osservare implicitamente come le difficoltà filosofiche sollevate da Evola non hanno metafisicamente senso, in quanto «i termini stessi in cui vengono espresse non corrispondono più a nulla quando si vuole farne la trasposizione in un ordine superiore». Infine v'è la stoccata finale, che mira a colpire la scarsa preparazione sulla materia di Evola:

Non spetta ad Evola il dire che “noi avremmo fatto meglio a riflettere un poco di più” a certe cose, perché egli non ha, come noi, lavorato riflettuto sopra queste questioni durante più di quindici anni prima di decidersi a pubblicare il suo primo libro. Egli è molto giovane, e questo è senza dubbio quel che lo scusa; ha ancora molte cose da imparare, ma ha il tempo dinanzi a sé e potrà forse apprenderle... a condizione, tuttavia, che cambi un pochino d'attitudine e che non si immagini di sapere di già ogni cosa!⁷⁹.

A parte le considerazioni più interne alla materia – concernenti i fraintendimenti o meno effettuati da Evola – la cosa interessante è la notazione guenoniana sull'essere ancora egli prigioniero dell'orizzonte filosofico occidentale. E in effetti è proprio questa la cornice in cui si devono collocare gli approcci all'Oriente di Evola prima della sua transizione alla Tradizione.

Abbiamo detto che Evola conclude il suo tragitto verso la concezione della Tradizione nel 1930, in una singolare sintesi di motivi e concezioni che gli provengono da autori come Guénon, Hermann Wirth e Jacob Bachofen⁸⁰; il suo primo e più notevole frutto è la *Rivolta* (1934), ritenuta dalla critica il

saria (1926), in Evola, *L'idealismo realistico (1924-1928)*, pp. 106-107.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁰ Cfr. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, pp. 98-103. Su Wirth e Bachofen e la loro influenza su Evola cfr. N. D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*, Roma, Edizioni Settimo Sigillo, 2006, pp. 35-38 e 78-85; sulla cattiva utilizzazione di Bachofen da parte di Evola cfr. P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, Roma, Aracne, 2003, pp. 139-163 *passim*.

suo capolavoro, l'opera dalla quale non si può prescindere per un inquadramento generale del suo pensiero, anche in relazione alla sua visione delle dottrine orientali⁸¹. In effetti in quest'opera sono numerosi i riferimenti al mondo orientale: v'è, ad es., l'adozione dell'idea delle quattro fasi della storia umana, l'ultima delle quali è l'età oscura, ovvero il *kali-yuga* degli indù; o l'accettazione ed esposizione della dottrina delle caste. Ma ancor più significativo è il ruolo che egli attribuisce alla civiltà indiana, che in sostanza sintetizza le sue precedenti acquisizioni e che segna il punto di distacco dalle concezioni guenoniane. Infatti la sua predilezione per l'azione, per un attivismo eroico, che aveva avuto la sua massima espressione nell'Individuo Assoluto, si traduce nella fase tradizionalista nel ruolo da lui assegnato alla casta dei guerrieri ariani, nei quali si assomma in origine potere regale e potere sacerdotale. E tale era la situazione in India quando questa venne invasa dagli ariani; tuttavia successivamente, a causa dell'influenza del substrato etnico delle razze autoctone, la «originaria spiritualità dei conquistatori» finì per declinare a favore di quella sacerdotale e così la contemplazione ebbe la prevalenza sull'azione, la sacerdotalità sulla regalità⁸². In ciò sta appunto la differenza con Guénon: questi è a suo avviso prevalentemente un 'contemplativo' e quindi non crede affatto a tale binomio indissolubile nel mondo tradizionale. Recensendo Coomaraswamy, il francese infatti scrive con chiarezza:

Coomaraswamy redresse une erreur commise par certains, notamment J. Evola et A. M. Hocart, au sujet des rapports du Sacerdoce et de la Royauté. Ceux-ci, en effet, ont prétendu que le Sacerdoce avait un rôle féminin vis-à-vis de la Royauté, ce qui tend naturellement à attribuer la suprématie à cette dernière; mais c'est là un renversement complet de l'ordre hiérarchique

⁸¹ E in effetti N. D'Anna nella sua valutazione e analisi del rapporto tra Evola e l'induismo assume come testo fondamentale proprio la *Rivolta*, sino quasi a costituire una esegesi di tutti i luoghi in cui egli fa in essa riferimento alla varie dottrine induiste e orientali in genere (cfr. D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*).

⁸² Evola, *Rivolta*, pp. 286-290.

réal. (...) le Sacerdoce est absolument indépendant de la Royauté, tandis que la Royauté ne saurait exister valablement sans le Sacerdoce⁸³.

Ma da questa differenza ne discende un'altra, gravida di conseguenze politiche: il privilegiamento di Evola per la tradizione Occidentale, con il mito di Roma, nella quale «si incarna l'idea delle virilità dominatrice» e in cui si realizza la perfetta fusione tra regalità e sacerdozio⁸⁴, da lui poi ritrovata nel suo modo più puro nell'ideale imperiale nipponico⁸⁵.

Per ribadire tale interpretazione Evola scrive l'ultima sua grande opera *ex professo* dedicata alla filosofia orientale⁸⁶, *La*

⁸³ R. Guénon, recensione ad Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in Indian Theory of Government* (1945-1946), ora in Id., *Indouisme*, <http://oeuvre-de-rene-guenon.blogspot.it/>, p. 117. Già su questo punto Guénon aveva espresso il suo dissenso allo stesso Evola quando questi gli inviava le bozze della *Rivolta* in via di composizione e il francese glielne restituiva con le sue correzioni e annotazioni (cfr. A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di Rivolta*, in Evola, *Rivolta*, pp. 413-420). Lo stesso Coomaraswamy, nel libro recensito da Guénon e scritto nel 1942, ha chiaramente preso posizione contro l'interpretazione evoliana, affermando che essa «è una perversione sia della dottrina greca che di quella indiana» (cit. da D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*, p. 168).

⁸⁴ Evola, *Rivolta*, pp. 306-320.

⁸⁵ Id., *Basi spirituali dell'idea imperiale nipponica* (1940), in Id., *Oriente e Occidente*, Roma, Mediterranee, 2001², pp. 159-166.

⁸⁶ Successivamente alla seconda guerra mondiale Evola curò la riedizione delle sue opere orientistiche e continuò dare contributi in forma di articolo in varie riviste, tra le più significative quelle dirette dal grande orientista Giuseppe Tucci, e pubblicate dall'IsMEO, cioè *Asiatica* (1935-1943), cui successe nel dopoguerra *East and West* (a cominciare dal 1950). Questa circostanza testimonia del credito attribuito da Tucci ad Evola – che si erano conosciuti avendo partecipato insieme alle conferenze della Lega Teosofica di Roma negli anni '20 (de Turrís, *Nota del curatore*, in Evola, *Oriente e Occidente*, p. 8) e alle riunioni del Gruppo di Ur (stando a una notizia di Enrica Garzilli, in <http://orientalia4all.net/2009/11/01/fra-marrazzo-e-natali-amore-vero-e-intesa-intellettuale/>) – che, al di là delle evidenti piegature che Evola dava alla sua interpretazione dell'Oriente, tuttavia ne apprezza la competenza acquisita in questo campo e a cui lo legavano comuni esperienze provenienti da contesti culturale da entrambi condivisi. È da notare che la collaborazione di Evola ad *East and West* si interruppe nel 1960 o per la mutata natura delle riviste e a causa di qualche dissapore tra i due (cfr. A. Iacovella, *Uno sguardo a Oriente: Evola, Tucci e l'IsMEO*, in Evola,

Dottrina del Risveglio, iniziata negli ultimi anni del '30 (insieme al rifacimento dell'*Uomo come potenza* alla luce delle nuove idee tradizionaliste, apparso solo nel 1949) e finita nell'infuriare della guerra, per essere pubblicata nel settembre del 1943. Il privilegiamento del buddhismo delle origini, quello depositato nelle più antiche scritture in pāli, ha un senso preciso, che si inserisce nella complessiva visione della Tradizione da lui sviluppata in marcata differenziazione da quella originatasi da Guénon⁸⁷. Innanzi tutto la sottolineatura del buddhismo come reazione alla decadenza dell'originale induismo dei Veda, cioè quella compiutasi in ambito brâhmanico-upanishadico, in cui prevale il 'demone della speculazione', ci si avvia verso la 'filosofia' e la 'teologia', l'aspetto rituale dei Veda si ipertrofizza in un vuoto stereotipo e avviene la trasformazione 'religiosa' di molte divinità⁸⁸. La identificazione del *brahman* con l'*âtmâ* –

Oriente e Occidente, pp. 21-22); un rapporto, questo, ancora tutto da studiare, così come del resto accade per l'opera di Tucci (punto di partenza indispensabile è il sito a lui dedicato da Enrica Garzilli - <http://giuseppetucci.garzilli.com>). Tutti gli articoli di Evola pubblicati su queste riviste sono stati raccolti nella indicata opera *Oriente e Occidente*.

⁸⁷ Completamente dedicato all'analisi di quest'opera è lo studio di S. Consolato, *Julius Evola e il buddhismo*, Borzano (RE), SeaR Edizioni, 1995, che cerca di difenderne anche troppo puntigliosamente le coordinate di fondo dalle critiche che gli sono stati mosse sia dagli ambienti evoliani sia da quelli buddhisti, ma che ha comunque il merito di inquadrare la visione evoliana del buddhismo più all'interno di quello che ne è il significato per la sua opera, piuttosto che nel quadro dell'orientalismo dotto e filologico degli 'studiosi accademici'; ovvero come un manuale utile per un'opera di trascendimento del mondo moderno mediante delle tecniche ascetiche e iniziatiche maggiormente conformi alle peculiarità dell'uomo occidentale, più di quelle suggerite nelle sue altre opere sul tantrismo, non bisognose di una iniziazione 'regolare' mediante una 'catena' di maestri. Insomma quella 'via secca o intellettuale' che in Occidente era stata percorsa da Plotino o Meister Eckhart.

⁸⁸ Sulla distinzione tra una via regale-eroica e una religiosa Evola aveva anche insistito ne *La Tradizione ermetica*, nel quale si predilige tra le 'scienze ermetiche' l'alchimia. Su questo aspetto si veda il piccolo volume di P. Di Vona, *Evola e l'alchimia dello spirito*, Padova, Edizioni di Ar, 2003. Questa visione del decadere formalistico e professionale del brahmanesimo, nonché della contestuale sua teologizzazione, non solo non è fatta propria da nessuno studioso della tradizione indù, ma suscitò anche le decise

cioè dell'Io nel suo aspetto superindividuale con la forza sostanza del cosmo – rappresenta sì un «àpice metafisico», ma anche «un punto che già offriva possibilità a un processo di sfaldamento e di decentramento spirituale»⁸⁹ che conduce a confusioni panteistiche, a cui si aggiunge la tipica dottrina della reincarnazione dovuta ad influenze esogene, non-arie. Ciò significa anche la distinzione tra casta sacerdotale (il *brahman*) e casta guerriera o regale (il *kshatram* o *râjam*), prima inesistente, «in corrispondenza con ciò che è attestato per lo stadio più antico di quasi tutte le civiltà tradizionali»⁹⁰ e che nel momento in cui si manifesta è sintomo di un processo involutivo. La nascita del buddhismo deve essere intesa nel quadro di questo contesto, il cui significato viene collocato all'interno di un vasto affresco cosmico-storico, di una vera e propria morfologia delle civiltà, che delinea le linee di fondo delle concezioni evolutive e traccia anche il quadro di riferimento complessivo in cui deve essere collocato il suo interesse per le civiltà orientali:

Dal punto di vista della storia universale il buddhismo sorge in un periodo nel quale per tutta una serie di società tradizionali si verificò una crisi talvolta risoltasi positivamente grazie ad opportune riforme o riprese, talaltra negativamente, con l'effetto, allora, di dar luogo a ulteriori fasi involutive o di sfaldamento dottrinale. Questo periodo (...) cade approssimativamente fra l'VIII e il V secolo a.C. Così è in un tale periodo che in Cina si affermano le dottrine di Lao-tze e Kung Fu-tzu (Confucio), rappresentanti appunto una ripresa di elementi di una più antica tradizione, sul piano metafisico nel primo, etico-sociale nell'altro. Nello stesso periodo si vuole sia apparso "Zarathustra", col quale nella tradizione iranica si operò un analogo rivolgimento. E nell'India una funzione analoga doveva averla appunto il buddhismo, il quale significò una reazione e, ad un tempo, un risollevarlo. Per contro, (...) sembra che in genere in Occidente i processi di decadenza abbiano prevalso. Il periodo ora indicato è infatti quello, in cui decade l'antica Ellade aristocratica e sacrale; è quello, in cui sulla civiltà regale e solare egizia prende il sopravvento la religione di Iside insieme a certe forme popolari e spurie di mistica; è quello, in cui, col profetismo, in Israele si preparano i più pericolosi fermenti di corrosione e di sovvertimento spiri-

riserve di Guénon, che contrapponeva a questa ricostruzione di Evola quella di Coomaraswamy (cfr. D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*, p. 126).

⁸⁹ Evola, *La Dottrina del Risveglio*, pp. 42-43.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 46.

tuale pel mondo mediterraneo. L'unica controparte positiva in Occidente sembra essere stata Roma, che nacque effettivamente nello stesso periodo e per un dato ciclo fu una creazione di portata universale animata in alta misura dallo spirito originario⁹¹.

Sono qui presenti molte delle caratteristiche e dei miti del pensiero evoliano: quello ariano, a cui è collegato lo spirito della tradizione e che inevitabilmente viene a decadere per le influenze esogene di popoli e razze inferiori; quello guerriero, che se non prevale su quello sacerdotale, tuttavia resta con esso indissolubilmente congiunto, tanto da vedere nella loro differenziazione l'inizio della decadenza⁹²; il mito antiebraico, nel quale viene scorto il principio di dissoluzione supremo di ogni ordine tradizionale e che aveva avuto espressione virulenta nel periodo tra le due guerre con opere dal chiaro significato razzista⁹³; infine il mito romano, che dal fascismo Evola si era illuso potesse essere restaurato⁹⁴. Il tutto è inserito all'interno di una

⁹¹ *Ibidem*, p. 47.

⁹² In tale mito si deve scorgere l'accento posto da Evola sull'azione, che non deve essere soverchiata dalla 'contemplazione', e che gli sembra la via più propriamente occidentale, a differenza di quella orientale. Su questo tema è giocata una delle sue più tipiche e significative differenziazioni da Guénon e attorno ad esso ruota anche la valutazione di molte dottrine orientali, come ad es. il Vedanta, da Evola svalutato in quanto privilegiante la contemplazione; una posizione in lui costante, dalla recensione al libro di Guénon sul Vedanta sino alle opere più tarde (cfr. Evola, *L'arco e la clava*, pp. 185-191, dove pone l'Occidente sotto il segno dell'azione e della libertà, l'Oriente sotto quello della contemplazione e della liberazione). Ed è questo uno degli aspetti – insieme a quello già prima visto del rapporto tra autorità spirituale e potere temporale – del pensiero evoliano maggiormente criticati dai rappresentanti del tradizionalismo più vicini alla versione 'metafisica' che ne dà Guénon, come ad es. D'Anna (*Julius Evola e l'Oriente*, pp. 159-160, 167-170). Del resto era stato lo stesso Guénon a definire «irriducibile» la distanza tra lui ed Evola in merito ai rapporti tra la casta sacerdotale e quella guerriera (cfr. R. Guénon, Lettera a G. de Giorgio del 25 dicembre 1929, in Id., *23 lettere da René Guénon a Guido de Giorgio*, Tozeur, Edizioni Hadra, s.d., pp. 68-69).

⁹³ Si vedano in particolare J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Milano, Hoepli, 1941 e tutti i suoi articoli ora raccolti in *Il "Genio d'Israele". L'azione distruttrice dell'ebraismo*, Catania, Il Cinabro, 1992.

⁹⁴ Si vedano in merito le illusioni di Evola a proposito del discorso tenu-

visione rigidamente dualistica in cui lottano senza possibilità di mediazione due principi opposti – quello solare e ‘ariano’ di contro a quello oscuro e ‘tellurico’ proprio delle razze inferiori, che assumono molteplici volti, tutti negativi – e che costituisce il cardine attorno al quale ruota tutta la sua concezione della storia (con le quattro età) e la sua morfologia delle civiltà presentata in *Rivolta*, ciascuna delle quali è giudicata positivamente o meno a seconda del tasso di arianità in esse contenuto e dalla distanza rispetto all’originario popolo iperboreo⁹⁵. E l’Oriente è in tale quadro un importante tassello di questa vicenda cosmico-storica, ma a condizione che le sue civiltà e le sue concezioni vengano opportunamente reinterprete e liberate dalle pretese scientifiche della filologia e del metodo storico. È quanto avviene col buddhismo: per rivendicare la «arianità della dottrina del risveglio» (come recita il titolo del II capitolo)⁹⁶ è necessario distinguere nettamente il buddhismo del-

to da Mussolini al Convegno di Studi Asiatici di Roma nel 1933, che gli sembrava intendesse correttamente la relazione tra Oriente e Occidente, collegandola all’idea imperiale romana: Id., *Oriente e Occidente* (1933), in Id., *I testi del Corriere Padano*, pp. 108-110.

⁹⁵ Una concezione dualistica che non poteva non sollevare le riserve anche degli studiosi tradizionalisti che verso Evola non hanno un pregiudizio negativo, come ad es. N. D’Anna, il quale, in riferimento all’interpretazione che Evola fornisce della civiltà indiana, delle sue origini e della sua spiritualità, scrive: «Il rischio delle analisi di tipo rigidamente ‘dualistico’ quale Evola visibilmente riprende dall’orientalismo accademico del suo tempo, è quello di separare ciò che in se stesso è uno, di considerare artificialmente contrapposte dottrine che invece appaiono come aspetti diversi di un’unica realtà spirituale (...). La prospettiva di Evola impedisce di cogliere questa unità fondamentale della tradizione indù. Il suo punto di vista lo induce a cercare opposizioni e dualismi supponendo un archetipo di civiltà ‘siderea’ e ‘originaria’ contro cui si sarebbero scontrate inevitabilmente tutte le forme di spiritualità non perfettamente inquadrabili nel suo schema» (D’Anna, *Julius Evola e l’Oriente*, pp. 95-96).

⁹⁶ Una ‘arianità’ che – collegandosi anche all’interpretazione aristocratica e anti-equalitaria che del buddhismo viene data da Evola – è difesa strenuamente da Consolato, *Julius Evola e il buddhismo*, pp. 107-131. Tuttavia facciamo notare che il carattere aristocratico, anti-equalitario e per pochi eletti del buddhismo è possibile per Evola sostenerlo a costo da ignorare – oltre che gran parte della letteratura – i moltissimi passi dello stesso canone pāli che sembrano affatto di tenore diverso, come ad es., per citarne solo

le origini (quello *theravāda* o *Hīnayāna*, consegnato nel canone pāli) da quello successivo, cioè il *Mahāyāna*, e quindi combattere di questo le tendenze umanitarie ed egualitarie, sentimentali e compassionevoli⁹⁷ (ad es. reinterprestandone opportunamente la critica alla dottrina delle caste⁹⁸). È questa una visione

uno, il cap. III, 9 del *Sutta Nipāta* (forse il più antico dei testi pāli), difatti mai citato da Evola, per invece appoggiarsi a pochi brani da lui interpretati in modo discutibile e che, alla luce del complessivo contesto, assumerebbero un significato del tutto diverso. Della vastissima letteratura sul buddhismo, che neanche prende in considerazione il suo aspetto 'spirituale, aristocratico e razziale', cioè ariano, considerandolo del tutto irrilevante se non addirittura distorto, Consolato sembra conoscere e citare solo alcune opere: quella di H. W. Schumann (*Il Buddha storico*, Roma, Salerno, 1986), di G. De Lorenzo (*India e buddhismo antico*, Bari, Laterza, 1904) e di F. Schuon (*Caste e razze*, Milano, SE, 1994, citata nell'edizione francese) o qualche altra, per lo più utilizzata dallo stesso Evola, che sembrano condividere tale presunto arianesimo (e del resto questa difesa in ogni aspetto di Evola si capisce se si pensa che il volume di Consolato è la rielaborazione della sua tesi di laurea, verosimilmente scritta da uno studente innamorato del proprio autore). Non è da escludere che questo modo di interpretare il buddhismo sia stato in Evola influenzato da certa orientalistica tedesca tra le due guerre, come ad es. il lavoro di G. Grimm, *Die Lehre des Buddha: die Religion der Vernunft*, München, R. Piper, 1915 (tr. it. *Gli insegnamenti del Buddha*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1994), non menzionato ne *La dottrina del Risveglio*, nel quale vi sono da ritrovare le coordinate generali dell'interpretazione di Evola. Ma questo è un discorso ancora tutto da approfondire. Infine facciamo notare che la scrittura de *La dottrina del Risveglio* avviene nello stesso periodo in cui Evola è più impegnato nei suoi scritti razziali: la sua *Sintesi di dottrina della razza* è pubblicata da Hoepli nel 1941, per non menzionare la moltitudine degli altri scritti, disseminati su riviste e periodici dello stesso periodo.

⁹⁷ Cfr. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, p. 245. Per una critica di questa lettura del buddhismo cfr. S. Arcella, *Gli insegnamenti del Buddha*, in M. Iacona (a cura di), *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Napoli, Controcorrente, 2008, pp. 287-289.

⁹⁸ Cfr. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, pp. 50-53. La società castale tra l'altro, nell'insegnamento tradizionale indù e così come viene ripresa da molte civiltà anche distanti tra loro, si connette alla dottrina delle quattro età e viene interpretata come una fase di decadenza da una situazione originaria e primordiale (l'età dell'oro esiodea o il *satya-yuga* indù) nella quale esisteva un'unica casta (denominata *Hamsa* nell'induismo) e caratterizzata da una «ricchezza spirituale che non consentiva lo svilupparsi di differenziazioni funzionali come quelle che si resero necessarie con il successivo si-

del buddhismo che non può non suscitare forti perplessità nei suoi conoscitori – e primo tra questi Guénon, che espresse le sue riserve direttamente allo stesso Evola⁹⁹ e giudicava l'opera «assolutamente un granché»¹⁰⁰ – e che è tutta interna a quella inversione temporale tipica della visione della Tradizione primordiale, che capovolge la 'freccia del tempo' e quindi vede la storia come un processo di progressivo decadimento all'interno di una visione ciclica la cui ultima fase – l'età oscura del *kali-yuga* – prelude alla catastrofe finale della civiltà decaduta e alla vagheggiata restaurazione della società della Tradizione. E se nella fase speculativa era ancora possibile mantenere l'idea

stema delle caste» (D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*, p. 69). Sicché questa umanità primordiale – sede di tutte le perfezioni – sarebbe tutto l'opposto della società gerarchica e castale (per non dire razzialmente ordinata – v. n. 93) amata da Evola, e assomiglia piuttosto al 'comunismo primitivo' ipotizzato Marx, nel quale non v'erano ancora le classi e di conseguenza la lotta di classe (cfr. K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Roma, Editori Riuniti, 1977³, pp. 70-71) e teorizzato da F. Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Roma, Editori Riuniti, 2005.

⁹⁹ Cfr. quanto riportato in A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di Rivolta*, pp. 417-418. E nella sua recensione del 1934 a *Rivolta* (meno di una pagina), Guénon non nasconde di temere «che egli [Evola] veda nel Buddhismo primitivo qualcosa di diverso da quello che esso fu in realtà (...)» (in Evola, *Rivolta*, p. 437). Anche Coomaraswamy (del resto insieme a tutti i tradizionalisti di più stretta osservanza guénoniana) esprime, nella sua introduzione a un estratto di *Rivolta* pubblicato sulla *The Visva-Bharati Quarterly* nel 1940, le sue riserve sul problema della regalità e sull'evidente 'pregiudizio antisemita' di Evola (ora in Evola, *Rivolta*, pp. 447-448). In generale su questa contrapposizione fondamentale tra eredità aria e spiritualità autoctona dell'India vedi le riserve e le precisazioni di G. Gorlani (*Julius Evola e la tradizione della Sanatana-dharma*, relazione presentata alle "Giornate di studio evoliane – Julius Evola e la filosofia", Alatri, 7-8 maggio 2010, ora nel sito della Fondazione Julius Evola – <http://www.fondazionejulius-evola.it/PagineConvegni/Alatri2010.htm>), alla luce delle quali tutte le tesi di Evola sulla arianità del buddhismo primitivo e sulla superiorità di una presunta civiltà aria (o addirittura su una invasione aria dell'India), potrebbero essere tranquillamente classificate tra le fantasie di un cervello intossicato dalla fissazione razziale. A meno da non ritenere le ricerche e le argomentazioni dell'autore il frutto dell'arida filologia e della scienza positivista accademica.

¹⁰⁰ R. Guénon, Lettera a G. De Giorgio dell'8 luglio 1947, in Id., *23 lettere da René Guénon a Guido de Giorgio*, p. 38.

dell'Assoluto come risultato – come il culmine del processo storico – ora il Perfetto è all'inizio e ad esso non può che succedere una progressiva involuzione, col connesso problema del 'mistero della decadenza': ad una precisa domanda sulle sue cause, Evola non può rispondere altro se non: «Questo è un mistero»¹⁰¹.

4. *Conclusioni.*

Nel complesso e composito itinerario speculativo ed esistenziale di Evola abbiamo incontrato molteplici componenti, da quella esoterica, a quella filosofica, da quella orientalistica a quella tradizionalista, il tutto rivissuto e reinterpretato in modo assai personale e spesso al di fuori di consolidati percorsi ermeneutici, al punto che si è affermato di essere nel suo caso di fronte a un *patchwork* in cui vengono triturati insieme in maniera disorganica frammenti di cultura ed idee elaborate da altri¹⁰², trasfusi in una concezione filosofica dall'equilibrio instabile e ben presto destinata all'abbandono da parte dello stesso autore, nonostante i tentativi di recupero postumi¹⁰³. Insomma,

¹⁰¹ Cfr. E. Erra, *Il mistero di Evola*, in *Testimonianze su Evola*, a cura di G. de Turrís, Roma, Mediterranee, 1985, p. 259. Se, per spiegare la decadenza, si accetta sino in fondo la spiegazione evoliana della declinazione dell'asse terrestre e quindi della progressiva inabitabilità delle terre artiche in cui risiedevano gli iperborei (contenuta in Evola, *Rivolta*, pp. 240-246 e *passim*), che li ha costretti all'emigrazione e di conseguenza all'alterarsi della tradizione primordiale – in base alla «legge di solidarietà fra cause fisiche e cause spirituali» (*ibidem*, p. 241) – allora bisognerebbe ammettere che la materia è stata più forte dello spirito, alla faccia della capacità di quest'ultimo di dominare la materia. E non è un caso che l'Evola più maturo abbia preferito rifugiarsi nel 'mistero', piuttosto che perseverare in questa caduta materialistica.

¹⁰² Cfr. W. Catalano, *Per farla finita*, in www.airesis.net/recensioni_divona_metafisicaevola.html.

¹⁰³ Ciò pone il problema della continuità tra la fase filosofica e quella tradizionalista del pensiero di Evola, argomento su cui qui non possiamo soffermarci perché ci porterebbe troppo lontani, dovendo affrontare nel merito il pensiero dell'Evola testimone della Tradizione. Ma vedi quanto accennato nella nota 1.

un Evola senza troppa aureola che, come ebbe a dire in un duro giudizio Furio Jesi,

(...) ebbe, sì, il gusto delle curiosità culturali estravaganti, frequentò circoli culturali europei in cui gli oggetti di quelle curiosità erano pregiati e manipolati, ed ebbe anche una buona conoscenza del tedesco (...). Ma fu un rismasticatore, e un commesso viaggiatore che molto presto scelse, non stupido, di separarsi dalla casa madre e di mettersi in proprio in una provincia come l'Italia, lontana dalle centrali soprattutto tedesche e anzi barricata contro quella direzione¹⁰⁴.

Oppure si può sostenere, forse troppo generosamente, che sia avvenuta una fertile e caratteristica contaminazione tra tradizione filosofica occidentale e varie tecniche realizzative¹⁰⁵ e che, per la sua personalità profonda e complessa, Evola sia «uno degli intellettuali più grandi e importanti del panorama culturale italiano del Novecento»¹⁰⁶?

È difficile dare un giudizio sereno e pacato su tale argomento, in quanto esso comporta innanzi tutto una accurata disamina di tutta la dimensione sotterranea della cultura europea, di quel «volto oscuro del moderno pensiero scientifico e illuministico»¹⁰⁷ che, come un basso continuo, ha accompagnato il pensiero occidentale e che solo di recente comincia a trovare un'adeguata trattazione scientifica che vada al di là delle solite rismasticature degli 'illuminati' di tutti i tempi¹⁰⁸. Resta il fatto che Evola fa pienamente parte di questo sostrato, dal quale egli

¹⁰⁴ F. Jesi, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1993, p. 100.

¹⁰⁵ Cfr. G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Padova, Edizioni di Ar, 1998, p. 40.

¹⁰⁶ M. Rossi, *Occultismo, magia e luce dell'Oriente: la scoperta evoliana della filosofia*, relazione presentata alle "Giornate di studio evoliane – Julius Evola e la filosofia", Alatri, 7-8 maggio 2010, ora nel sito della Fondazione Julius Evola – <http://www.fondazionejuliussevola.it/PagineConvegni/Alatri2010.htm>.

¹⁰⁷ G. Filoramo, *Il ritorno della gnosi ovvero diventare dio*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 31.

¹⁰⁸ Abbiamo già citato in merito le opere di W. J. Hanegraaff e di A. Faivre, ma a queste si possono aggiungere anche altri significativi contributi in tale direzione, che cominciano a dissodare un terreno ancora per lo più riservato alla sfrenata e non vigilata fantasie di tutti gli autoproclamati iniziati.

attinge temi, contenuti, stili di pensiero, lungo tutta la sua produzione; ma egli al tempo stesso effettua un'operazione di depurazione e nobilitazione di tutto questo eterogeneo materiale, prima inserendolo all'interno di un disegno filosofico complessivo tramite la sua peculiare interpretazione dell'idealismo, poi ricomponendolo e sistematizzandolo nel contesto della visione della Tradizione, che di questa dimensione sotterranea della cultura europea costituisce di certo la parte più nobile e culturalmente accettabile. In tal modo l'esoterismo è disintossicato delle più evidenti assurdità e in un certo qual modo restituito ad una dimensione spirituale e filosofica che non ha nulla a che vedere con le consuete fantasie occultiste che oggi sono soliti ingombrare gli scaffali delle librerie¹⁰⁹. Il significato culturale complessivo di tale operazione evoliana resta ancora da accertare, ma senza dubbio deve essere collocato in questo più vasto contesto, come espressione e manifestazione per certi aspetti 'esemplare' di quell'altro volto della ragione che ha accompagnato la civiltà europea lungo la sua storia e che solo in tempi recenti si è cominciato a restituire all'interesse degli studiosi, liberandolo dalla presa esclusiva della moltitudine di 'esoterici' in cerca di scorciatoie ai propri problemi esistenziali (e a volte anche di salute), messa in ridicolo da Umberto Eco ne *Il pendolo di Foucault*. Ma per far ciò è innanzi tutto necessario liberarsi di quella accondiscendenza tipica dei molti 'evolomani' verso il Maestro, la cui parola viene assunta come verità intangibile, da accogliere al di fuori ed indipendentemente da ogni accertamento critico di tipo filologico e scientifico¹¹⁰.

¹⁰⁹ E difatti Evola distingue accuratamente le proprie posizioni da quelle esoteriche ed occultiste «che oggi si vedono circolare per la piazza» (Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, p. 71) e per lo più diffuse negli anni Trenta, dedicando a queste una disamina critica nel suo *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Roma, Mediterranee, 1971³.

¹¹⁰ Cfr. in merito le sensate osservazioni metodologiche fatte da P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, pp. 12-14, dove tra l'altro si evidenzia come sia indispensabile procedere in modo sistematico a una visione differenziale delle opere di Evola che ne prenda in considerazione i mutamenti e le riscritture, specie tra le edizioni pubblicate tra le due guerre e quelle 'rivedute e corrette' nel dopoguerra, nelle quali è evidente un tentativo dell'autore di rendere più accettabili ad un mondo completamente di-

Tuttavia tale 'fuga dalla ragione' non può essere *sic et simpliciter* ricondotta, nel caso di Evola, nell'alveo del cosiddetto 'irrazionalismo', che ha rappresentato una cospicua e ricorrente tentazione del pensiero europeo, specie nella svolta tra Ottocento e Novecento. Certo, a seguire lo stesso filosofo romano, bisogna riconoscere che, persino nel suo periodo speculativo, il cuore dell'idealismo magico è – come lui stesso dichiara – un «presupposto decisamente irrazionalistico»: è la convinzione che la filosofia non sorga per una motivazione interna, per una sua connaturata *vis logica*, ma sia piuttosto espressione, simbolo, di atteggiamenti vitali, di esigenze profonde che richiedono un atto irrazionale (o anche meglio, *soprarazionale*) di adesione, del quale non si può dar ragione, essendo a sé stesso giustificazione: il *valore* della potenza non si può dimostrare, ma solo *postulare*¹¹¹. Non v'è nulla da *spiegare*, ma solo da *agire*, in quel processo di autosuperamento iniziatico indicato dallo Yoga e dagli altri metodi esoterici, un processo «che richiede inflessibilità di volontà e intensità di individualità» e che nulla ha a che vedere con l'attualismo gentiliano¹¹². Ma questo soprarazionale non deve essere identificato con l'irrazionale, inteso come potenza cieca ed incoercibile che si impone all'Io: *l'idealismo magico non è una filosofia irrazionalista*, quale quella di uno Schopenhauer, di un Bergson, di un Le Roy. Il non-razionale indica solo l'*incondizionalità* della volon-

verso certe posizioni che si potevano giustificare solo nel clima incandescente del fascismo e della guerra; un parziale tentativo di questo tipo è fatto, oltre che dal Di Vona nel suo volume, anche da Roberto Melchionda per le edizioni curate dallo stesso Evola di *Rivolta* (*Le tre edizioni di Rivolta*, in Evola, *Rivolta*, pp. 449-464). Ciò vale innanzi tutto per l'argomento più spinoso, quello del razzismo; ma su ciò, che è il tema più trattato dalla critica, evitiamo di soffermarci, rinviando a quanto detto da F. Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001; G. S. Rossi, *Il razzista totalitario. Evola e la leggenda dell'antisemitismo spirituale*, Soveria Mannelli (CS), Rubbettino, 2007.

¹¹¹ Cfr. Evola, *Idealismo realistico*, p. 80. Su ciò cfr. anche Melchionda, *Il volto di Dioniso*, pp. 36-44, che tuttavia tende in generale a eccessivamente circoscrivere la carica antifilosofica del pensiero evoliano, nello sforzo di legittimarlo all'interno della cultura filosofica 'ufficiale'.

¹¹² Cfr. Evola, *Idealismo realistico*, pp. 81-84.

tà dell'Io, la sua autarchia, il suo non essere sottoposto a nulla e niente, sia essa legge logica o contingenza naturale. Evola in sostanza sposa la tesi più radicale della medievale *potentia Dei absoluta*, sostenuta da San Pier Damiani e da Duns Scoto, per la quale, a differenza della *potentia Dei ordinata*, non è attribuito alcun limite al potere di Dio, alcuna legge o ordine che lo possa impedire, neanche la legge di non contraddizione, sicché ciò che esiste è buono solo perché Dio lo vuole tale¹¹³; e ciò perché altrimenti, in base alla *potentia Dei ordinata*, il potere di Dio verrebbe a realizzarsi nella misura in cui si attualizza in un ordine delle cose. Questo rispecchierebbe sì la sua infinita onnipotenza, ma al tempo stesso la vincolerebbe alla sua infinita bontà: non si ammette che la sua assoluta libertà sia estesa al punto da creare il mondo realizzando un bene minore di quello che avrebbe potuto realizzare; il mondo è quale sarebbe dovuto essere, 'il migliore dei mondi possibili', come avrebbe successivamente affermato Leibniz¹¹⁴. Ebbene, per Evola, l'Io ha

¹¹³ Tale contrapposizione è effettuata da Evola nel differenziare la posizione di Platone e di Tommaso d'Aquino da quella di Duns Scoto; nel primo caso si «ammise essere le cose volute dagli Dei perché in sé buone», nel secondo si affermò che «la nuda potenza di Dio – ossia un'assoluta libertà traente dal nulla la propria determinazione – fosse l'unico criterio donde risultasse poi, come conseguenza, il valore o il disvalore di certe cose o azioni» (Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 59).

¹¹⁴ Su questa distinzione cfr. A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica nel Medioevo e nel Seicento* (1986), Torino, Einaudi, 1996, pp. 139-240; il classico A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Milano, Feltrinelli, 1966, cap. III e *passim*; *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, a cura di M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, Bergamo, Lubrina, 1986; ed il recente F. Bottin, *Leggi di natura e leggi divine fra medioevo e modernità. La legge di natura. Analisi storico-critica di un concetto*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, Milano, McGraw-Hill, 2001, pp. 41-43. Evola si richiama esplicitamente alla distinzione di Duns Scoto in *L'Uomo come potenza*, pp. 92-96, per sostenere che la divinità, nel sistema tantrico, è da intendere come puro potere, svincolato da un essere e da una personalità preesistente, sicché viene simboleggiata con *lila*, ovvero giuoco, col quale si indica l'assoluta libertà del principio supremo rispetto alla sua possibile manifestazione, *idest* assoluto, «nudo arbitrio» non vincolato da alcuna legge, essenza o 'natura', sia essa razionale o morale (cfr. anche, sul piano speculativo, Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, pp. 195-199).

tutti i caratteri del Dio assoluto, sciolto da ogni legge, persino da quella della propria natura. È il Dio a cui è legge la sua sola volontà, che per essere del tutto libera, non deve essere motivata da alcuna ragione e quindi essere intesa come totalmente arbitraria.

Sarebbe tuttavia altrettanto erroneo pensare che l'irrazionale sia tutto riassorbito in questa idea di soprarazionale, cioè sia esclusivamente debitore ad una ulteriorità da Evola postulata ed additata in una Sapienza (esoterica ed orientaleggiante), vista come necessario complemento e risoluzione delle insufficienze dell'idealismo astratto. In effetti il punto cieco in cui la ragione scopre il proprio limite è stato già chiaramente diagnosticato dall'idealismo classico, tanto è vero che al fondo della autoposizione dell'Io non v'è – per Fichte – che un atto in alcun modo teoreticamente giustificabile o razionalmente comprensibile. Nel riferirsi al nucleo centrale che sta al fondo del suo sistema (l'Io che pone assolutamente se stesso), Fichte ammette esplicitamente la necessità di una 'intuizione interiore', la quale può scaturire solo improvvisa e non mediata nella mente di chi legga e rilegga i suoi scritti. E ciò perché

non c'è alcuna filosofia che possa andare al di là di queste proposizioni; ma è da esse che deve venir dedotta tutta la filosofia (...) L'entrata nella mia filosofia è l'assolutamente inconcepibile; è ciò che la rende così difficile, perché il suo nucleo può essere aggredito solo con l'immaginazione, e non con l'intelletto; ma ciò è insieme la garanzia della sua esattezza. Ogni concepibile presuppone una sfera più alta nella quale è concepito, e quindi, proprio perché concepibile, non è il termine ultimo¹¹⁵.

La comprensione della dottrina della scienza ha dunque bisogno della «capacità di una libera intuizione interna»¹¹⁶, in quanto l'assolutamente primo, che costituisce l'incondizionato principio fondamentale di ogni sapere – che fonda l'assoluta certezza, direbbe Evola – se «dev'essere l'assolutamente primo,

¹¹⁵ Lettera di J. G. Fichte a K. L. Reinhold del 2.1.1795, in C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, Sansoni, 1975, p. 51.

¹¹⁶ J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano, Bompiani, 2003, p. 133.

non può essere né *dimostrato* né *determinato*»¹¹⁷. Onde la preminenza della *pratica* sulla *teoria*, della *decisione* sulla *determinazione razionale*; della *volontà*, per Evola, sul *pensiero*.

Non è stata forse rimessa la decisione tra dommatismo e criticismo ad un fattore non razionalmente decidibile, cioè al *carattere*, ovvero a ciò che un uomo è nel suo intimo? Per Schelling dommatismo e criticismo sono egualmente possibili e la scelta tra i due non può essere teoretica, ma solo pratica, attraverso la libertà:

Quale dei due sistemi scegliere è cosa che dipende dalla libertà dello spirito, che ci siamo da noi stessi procurata. Noi dobbiamo essere ciò per cui vogliamo spacciarci teoreticamente, ma che lo siamo, di questo nulla se non lo sforzo per diventarlo ci può convincere¹¹⁸.

Il problema che ha di fronte Schelling è quello proprio di ogni idealismo ed anche di Evola: l'oscurità dell'origine del mondo, della fuoriuscita dall'Assoluto, dell'esistenza in generale di un campo di esperienza. Ebbene ad esso non è possibile dare una soluzione teoretica: bisogna sciogliere il nodo gordiano eliminando la questione medesima; la soluzione deve quindi essere *pratica* e a tale scopo bisogna andare al di là di ogni esperienza, al di là di tutti i limiti del sapere e creare un nuovo campo: la ragione teoretica «dovrebbe diventare da ragione meramente conoscente ragione *creatrice* – da ragione teoretica ragione pratica»¹¹⁹.

Si fuoriesce dalla ragione, dunque, nel momento in cui si vuole cogliere il fondamento assoluto del conoscere, quel fondamento che può solo permettere la costituzione del sistema dell'*assoluta certezza*. Ecco perché Evola afferma che l'irrazionale è la radice del razionale¹²⁰ e che quindi non sta al suo esterno, come il confine che limita il potere altrimenti assoluto

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 139.

¹¹⁸ F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Firenze, Sansoni, 1958, p. 45.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 50.

¹²⁰ Cfr. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, pp. 241, 247; Id., *Il cammino del Cinabro*, p. 55.

della ragione, le colonne d'Ercole al di là delle quali questa non può spingersi. L'irrazionale non è l'*hic sunt leones*, il territorio sconosciuto ed impraticabile cui non bisogna accedere se non ci si vuol perdere, ma piuttosto la radice stessa della ragione, il luogo da cui questa scaturisce, il suo limite interno irresolubile ed inattingibile. Per cui si potrebbe dire, con una metafora, che la ragione è un ponte lanciato su due sponde: quella dell'irrazionale da un lato, quella del soprarazionale dall'altro. A monte vi sta il problema del fondamento della conoscenza, a valle il compito della sua realizzazione in ciò che va oltre di essa e la completa, in una 'sapienza' che si può attingere solo mediante pratiche realizzative di tipo iniziatico. Ed è in questa sapienza tradizionale che si compone in maniera definitiva la tensione tra razionale e irrazionale, ormai derubricati a momenti degenerescenti di una superiore spiritualità, di «un ideale essenzialmente spirituale e superrazionale di conoscenza», che non ha nulla da spartire né col sentimentalismo e il vitalismo dell'irrazionalismo, né con l'astrattezza di una razionalità puramente umana¹²¹.

E sarà proprio la ricerca di tali pratiche realizzative a condurre Evola alla valorizzazione del pensiero orientale che, anche su impulso di Guénon, diventa per lui il punto di maggior chiarezza e più cristallina manifestazione della Tradizione e il luogo in cui l'uomo può pervenire a quella autorealizzazione che lo liberi dalla contingenza e lo faccia entrare nella dimensione dell'assoluto, con ciò fuoriuscendo definitivamente dal sapere filosofico. Ma tale utilizzo del pensiero orientale subisce il pesante condizionamento, prima, della sua visione filosofica e, poi, della sua particolare accezione di Tradizione, per cui esso può essere inteso più come un episodio del suo sviluppo interiore, che come una tappa della storia dell'orientalismo, cioè come un momento fondamentale di edificazione di una conoscenza dell'Oriente che sia indipendente dalla pesante coltre sapienziale e dottrinarica che le è stata sovrapposta da Evola¹²²,

¹²¹ Id., *Pericolo dell'irrazionalismo* (1936), in Id., *I testi del Corriere Padano*, pp. 219-221.

¹²² Farebbe ad es. arricchire il naso ad ogni serio orientalista il fatto che tutti i testi consultati e citati da Evola provengono dalle traduzioni in lingue

in particolare in relazione alla sua complessa e spesso fantasiosa morfologia delle civiltà da lui delineata, specie in *Rivolta*. E del resto sono gli stessi sostenitori del pensiero evoliano – e in particolare del suo approccio alle dottrine orientali – a sottolineare come l'intento dell'intellettuale romano non sia tanto quello scientifico, quanto piuttosto quello pratico-realizzativo, avente a che fare con il compimento iniziatico e spirituale¹²³: su questo piano sono vane le cautele scientifiche e gli scrupoli della filologia, in quanto intende chi è 'preparato' ad intendere, chi ha le necessarie doti spirituali, la 'equazione personale' opportuna.

Ma come non si può pretendere da un grande filosofo come Heidegger una esatta ricostruzione filologica né dei termini greci né della filosofia occidentale – il tutto essendo subordinato alla peculiare struttura teoretica del suo pensiero – lo stesso – *si parva licet componere magnis* – può essere affermato per Evola, a costo di essere tacciati per 'positivisti': non è certo alle sue opere sull'Oriente che si deve rivolgere chi voglia pervenire ad una adeguata conoscenza della sua civiltà. Ma è anche e soprattutto ad esse che bisogna rivolgersi per comprendere il pensiero del filosofo romano e, insieme, avere una introduzione al tradizionalismo del secolo passato.

europee, in quanto egli non conosceva né il cinese, né il pāli, né il sanscrito (cfr. Arcella, *Gli insegnamenti del Buddha*, pp. 286-287).

¹²³ Cfr. ad es. Consolato, *Julius Evola e il buddhismo*, pp. 202-204, per il quale Evola «era pienamente consapevole di andar oltre i limiti che si attribuiscono la storia delle religioni e l'orientalistica quali discipline scientifiche. Nell'interpretazione che il filosofo dà della metafisica buddhista, il superamento del metodo storico-scientifico d'indagine diventa poi particolarmente palese» (*ibidem*, pp. 203-204).