

Francesco Coniglione

Apoteosi del soggetto
e annichilimento della corporeità
in Julius Evola

Estratto da

magazzino di filosofia

quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia
n. 13, anno V, 2004/ A5: s a g g i (analisi e prospettive)

FrancoAngeli

Francesco Coniglione

Apoteosi del soggetto e annichilimento della corporeità in Julius Evola

1. *Scomparsa del soggetto o sua rinascita potenziata?*

Tra Ottocento e Novecento la cultura europea vive un momento di crisi – è questo ormai un *topos* della storiografia filosofica – che investe in primo luogo le certezze che nel secolo precedente avevano caratterizzato il trionfante positivismo. In seno stesso alla scienza, con la cosiddetta “crisi di fine secolo”, si assiste ad un ripensamento delle categorie scientifiche oggettivizzanti ed universalizzanti che ne hanno contraddistinto il periodo di massima espansione. In tale congiuntura assume particolare significato la riemersione della soggettività, che si manifesta in molteplici modi e in diversi campi.

Innanzitutto la nuova fisica – che si affaccia agli albori del secolo con la relatività einsteiniana e che poi avrà un ulteriore impulso dalle riflessioni sulla microfisica che portano alla meccanica quantistica. L'immagine tradizionale di scienza – che era stata propria del positivismo – viene sconvolta nelle sue pretese di espulsione del soggetto. L'estremo tentativo di Cassirer di recuperarne i caratteri di universalità ed oggettività all'interno di un kantismo rinnovato sembra segnato. L'espulsione del soggetto dalla logica – tenacemente perseguita da Frege e Russell, e ancor prima da Husserl, nella loro lotta contro lo psicologismo – trova una contestazione sullo stesso suo terreno da parte dell'intuizionismo di Brouwer e conosce la sua disfatta nell'insuperabile ed insuperata questione dei paradossi. L'estremo tentativo formalistico di Hilbert – che voleva salvare l'universalità del pensiero matematico mediante una radicale espulsione del senso e del significato – trova con i teoremi di Gödel la propria condanna a morte. Infine, quando alla fine degli anni '20 Heisenberg propone il principio di indeterminazione sembra proprio che il tradizionale confine tra soggetto ed oggetto, sulla cui trincea si era combattuta la battaglia per l'universalità e l'oggettività della scienza, sia destinato a svanire nel quadro di una complessa trama di interazioni in cui concetti prima consolidati – come causa, effetto, determinismo e così via – sono messi radicalmente in discussione.

Tale rinascita della soggettività può portare a due tipi di conseguenze. Innanzitutto, si può imboccare la strada del superamento della dicotomia tradizionale di soggetto e oggetto in direzione di una nuova concezione olistica del reale,

all'interno della quale le due posizioni sono riassorbite come mere istanze illusorie, dileguantisi nella totalità che tutto ricomprende e tutto in sé dissolve. Al fascino di tale tendenza – che potremmo genericamente definire “mistica” – non si sono sottratti filosofi e scienziati, non solo all'inizio del secolo. Essa, infatti, per tutto il Novecento è presente in varia misura, riemergendo come un fiume carsico, sino ad incarnarsi nel nostro tempo in molte teorizzazioni che privilegiano la logica della complessità, il nesso sistemico che lega tutto il cosmo, la totalità interconnessa; il tutto supportato, ancora una volta, con le più recenti acquisizioni della scienza. Sono, per fare qualche esempio, fisici come Fritjof Capra – che stabilisce un ardito e discusso confronto tra fisica quantistica e filosofia zen – o David Bohm, che elabora l'idea di “interezza continua”, basata sull'esempio di quanto avviene con l'ologramma, le cui diverse parti non sono in corrispondenza con quelle dell'oggetto rappresentato, ma piuttosto ogni parte deriva in qualche modo dall'intero oggetto; sicché nella parte v'è il tutto, anche se con minori dettagli e minori angoli visuali¹. Il teorema di Bell del 1964, che riprende un'idea di Bohm degli anni cinquanta, e le misure di Aspect effettuate a Parigi sembrano “una conferma sperimentale che il carattere statistico degli eventi non deriva dalla nostra ignoranza di una dinamica sottostante [...] ma riflette il carattere essenzialmente non deterministico e casuale degli eventi stessi”, sicché pare che “diventi insostenibile la concezione di una realtà separabile a piacimento in elementi autonomi e indipendenti ognuno caratterizzato da uno stato fisico determinato dalla sue proprietà intrinseche”². Ne consegue anche la non separabilità della realtà e quella che Bitsakis ha definito “una nuova ondata di indeterminismo e spiritualismo”³. In questa temperie concettuale cresce e prospera il *New Age*.

Ma v'è anche un'altra possibilità, che va in direzione del privilegiamento dell'Io, vedendo nella sua riconosciuta preminenza il significato più importante della svolta scientifica e culturale d'inizio Novecento e ad un tempo stesso il centro attorno al quale si sarebbero dovute raccogliere le forze per una umanità rinnovata. A tale importanza del soggetto, alla esaltazione della sua centralità come fuoco organizzatore non solo di una nuova filosofia e concezione del mondo, ma anche di una civiltà diversa e più elevata di quella prefigurata dal collettivismo socialista dell'uomo-massa, cui l'universalismo illuminista aveva finito per portare, diedero il contributo numerosi pensatori, a partire da Stirner e Nietzsche, per giungere alla rinascita dell'idealismo con Croce e Gentile. Un motivo, questo, che non si esaurisce affatto nei primi anni del secolo, ma che ha la sua fortuna anche in età a noi più vicina con la svolta soggettivista e costruttivista di molta epistemologia contemporanea, grazie alla quale il soggetto diventa il centro organizzatore cui ruota attorno l'esperienza e la scienza, una monade senza porte e finestre nel cui mondo sono rinchiusi e si esauriscono i significati di una razionalità che non vuole riconoscere null'altro se non il proprio intrascendibile orizzonte.

¹ Cf. F. Selleri, *Paradossi e realtà. Saggio sui fondamenti della microfisica*, Laterza, 1987, p. 195-6.

² M. Cini, *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 89.

³ E. Bitsakis, “Microfisica: determinismo o neomisticismo?”, in: “*Paradigmi*”, 10 (1986), p. 42.

In qu
lità nell'I
ne parad
del sign
dell'ideal
quello h
dell'ogge
può dire
mente e
così mag
parte del
mera co
l'afferma
costruttiv
pria volon
mento ch
Molte
ne dell'in
punto di
ne filosof
in radical
ne italian
di Evola

2. Il se

In effe
(di quello
non grand

⁴ Le op
gono riten
sull'ideal
bria di S
1976, dall
dell'Indiv
to, F.lli Bc
quale citar
Evola – Ar
raee, Rom
degli anni
è importan
per cui prer
li differen
in: *Teoria e
riodo filoso
ca e dadais*

In questa tensione tra dissoluzione dell'io nella totalità e implosione della totalità nell'io – che è tipica di tanta filosofia del Novecento – trova la sua collocazione paradigmatica la filosofia del primo Evola con la sua esaltazione parossistica del significato della soggettività, con la sua dilatazione e “rettificazione” dell'idealismo, sulla strada maestra tracciata dall'idealismo di Fichte, più che da quello hegeliano o crociano, per giungere alla conseguente fagocitazione dell'oggettività e di tutto ciò che questa significa (alterità, corporeità) nell'io. Si può dire che la strada intrapresa da Evola concluda – non storicamente ma logicamente e ancor più di Nietzsche – quella storia della metafisica come soggettività così magistralmente descritta da Heidegger: nell'integrale presa di possesso da parte dell'uomo di ciò che è si ha la definitiva riduzione dell'essere ad essente, mera corporeità assolutamente disponibile ad ogni manipolazione, e l'affermazione di un concetto di ragione come radicale progetto tecnico, operativo, costruttivo, che non lascia sussistere al di fuori di sé null'altro che non sia la propria volontà di potenza, il proprio puro affermarsi, svincolato da ogni condizionamento che non sia posto da essa stessa.

Molteplici sono le matrici culturali che stanno alle origini della assolutizzazione dell'individuo nella filosofia di Evola. Ma è senza dubbio l'idealismo il suo punto di partenza, fecondato con numerosi innesti talvolta più interni alla tradizione filosofica occidentale, altre volte aventi con essa scarse attinenze, altre ancora in radicale antitesi ad essa. È dunque da questo – e in particolare dalla sua versione italiana – che bisogna partire per intendere il significato che assume la filosofia di Evola nell'articolata storia della soggettività del secolo passato.

2. Il soggetto tradito nell'idealismo

In effetti nella variegata e ormai ricca storia delle interpretazioni dell'idealismo (di quello italiano in particolare), quella di Julius Evola occupa un posto certo di non grande rilievo: i suoi libri sull'idealismo magico e sull'individuo assoluto⁴ su-

⁴ Le opere di Evola che avremo presenti in questo saggio sono quelle che di solito vengono ritenute espressive del suo periodo “filosofico” o che ricadono in esso, e cioè i *Saggi sull'idealismo magico*, Atanór, Todi-Roma 1925; *L'individuo e il divenire del cosmo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926 (nuova edizione immutata, Arthos, Carmagnola 1976, dalla quale citiamo); *L'uomo come potenza*, Atanór, Todi-Roma 1925; *Teoria dell'Individuo Assoluto*, F.lli Bocca, Torino 1927; *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, F.lli Bocca, Torino 1930 (nuova edizione invariata, Mediterranee, Roma 1985, dalla quale citiamo); *L'idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di G.F. Lami, Fondazione Julius Evola – Antonio Pellicani Editore, Roma 1997. La nuova edizione della *Teoria* (Mediterranee, Roma 1988; 1998³) è stata interamente rivista e riscritta dallo stesso Evola alla fine degli anni '40 e quindi risente delle nuove posizioni nel frattempo maturate. La sua lettura è importante per cogliere l'evoluzione del pensiero evoliano, ma irrilevante ai nostri fini; per cui prenderemo in considerazione solo la prima edizione (per una analisi delle principali differenze tra le due edizioni della *Teoria*, cf. R. Melchionda, “Teoria prima e seconda”, in: *Teoria dell'Individuo Assoluto*, ed. del 1998³, p. 195-204). Di solito il cosiddetto “periodo filosofico” di Julius Evola (1898-1974) viene considerato successivo alla fase artistica e dadaista e collocato sostanzialmente negli anni che vanno dal 1921 al 1924, nel corso

dei quali egli scrisse le sue principali opere speculative (vedi l'elenco delle principali nella nota 1). Tuttavia le riflessioni propriamente filosofiche di Evola possono essere antedatate al 1917 (la stessa produzione saggistica del periodo artistico è intrisa di temi speculativi), in quanto la sua *Teoria e fenomenologia dell'individuo assoluto* (concepita e scritta come opera unitaria) è stata composta tra il 1917 e il 1924 (anche se pubblicata per esigenze editoriali in due volumi, il primo nel 1927, con il titolo di *Teoria dell'individuo assoluto*; il secondo nel 1930, col titolo di *Fenomenologia dell'individuo assoluto*). Lo si vince 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" (p. IX) (in *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963, p. 58, Evola conferma che l'intera opera era già scritta per il 1924). La data terminale del suo "periodo filosofico" è indicata nel 1927 dallo stesso Evola (*Il cammino*, p. 29); in effetti le opere successive al 1924 sono ancora piene di temi mutuati dalle riflessioni contenute in *Teoria e Fenomenologia*, specie *l'Uomo come potenza*, e perdura inoltre una produzione saggistica tematicamente legata all'idealismo magico (come ad es. testimoniano gli articoli pubblicati sino al 1928 nella rivista "*L'Idealismo Realistico*" di Vittore Marchi, ora in: *Idealismo realistico*). Bisogna inoltre notare che i *Saggi*, benché pubblicati in data anteriore alla *Teoria* e alla *Fenomenologia*, sono stati tuttavia scritti 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 (cf. *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. Successivamente al 1928 Evola, influenzato in particolar modo dal pensiero di René Guénon, elabora via via la sua concezione tradizionalista, che ha il suo momento di coagulazione pressoché conclusivo in quella che viene ritenuta la sua maggiore opera, *La Rivolta contro il mondo moderno*, edita nel 1934 da Hoepli. Eppure a nostro avviso il periodo filosofico può essere esteso sino al 1930, almeno nel senso che a tale data Evola non aveva ancora "rinnegato" la propria produzione specificatamente filosofica, per come emerge da una lettera da lui scritta a Mircea Eliade il 28 maggio di quell'anno, nella quale, riferendosi a *Teoria e Fenomenologia* - che gli invia in omaggio insieme ad altri testi - afferma che essi "costituiscono l'esposizione sistematica e definitiva della mia dottrina" (cit. in: G. de Turreis, "L'Iniziato" e il Professore. I rapporti 'sommersi' fra Julius Evola e Mircea Eliade", in: AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1995, p. 226). Una presentazione della cronologia e dei contenuti delle sue opere filosofiche si ha in: R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia Editore, Roma 1984, p. 47-55. Antimo Negri (*Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988, p. 39, 42) data - del tutto erroneamente - il suo periodo speculativo tra il 1925 e il 1930; e cita proprio *Il cammino*! Indica come fonte anche l'opera di A. Romualdi (*Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Giovanni Volpe Editore, Roma 1971²), la quale però colloca più correttamente (anche se non del tutto) il periodo filosofico negli anni 1920-1925 (p. 16). Infine Negri afferma - in questo caso confortato anche da altri interpreti del pensiero evoliano (Fraquelli, Melchionda, de Turreis) e dallo stesso Evola che riflette retrospettivamente sul proprio itinerario (cf. *Il cammino*, p. 99-100) - che in effetti non si dovrebbe distinguere un periodo speculativo da uno non speculativo, in quanto anche successivamente Evola rimase sempre il filosofo dell'"individuo assoluto" e dell'"uomo come potenza" (ivi, p. 41-2). Come si evincerà da quanto è contenuto nelle pagine successive, siamo piuttosto dell'avviso che gli elementi di discontinuità tra il periodo filosofico e quello tradizionalista siano di gran lunga più importanti e significativi dei pur esistenti tratti di continuità.

scitaron
zamentc
zione st
tradizio
come sp
nori"⁶, a
ché dotr
movime
che inve
il filoso
stata esp

⁵ Sul
vedi la d
ria..., ed.

⁶ Tale
alla rivol
una "figu
ca è stata
vole oper
cuni "cor
non mate
del grand
che si fa
degli anni
stabile (c
persino qu
i cultura
la cultura
cui il suo
che hann
dal fascino
migliore b
Del Ponte,
27-70. Un
nel sit
evola.it/pa

⁷ Dall
1963, p. 3
bri filosofi
vola e Cro
filosofo na
con la qua
l'opera di
Teoria. Ev
*Il mistero
glio. Saggi
e nel 1949
contempor*

scitarono ben poco interesse alla loro apparizione, tranne qualche isolato apprezzamento senza alcun seguito⁵, e lo stesso autore già al tempo della loro pubblicazione stava veleggiando verso lidi sapienziali che con la filosofia – intesa in modo tradizionale ed “accademico” – ben poco avevano a che fare. E tuttavia – così come spesso accade – talvolta sono proprio i personaggi secondari, le figure “minori”⁶, ad incarnare nel modo più significativo lo spirito di un’epoca: appunto perché dotati di minore originalità teoretica, fungono quasi da sismografo dei sommovimenti culturali, delle linee di tendenza e dei punti di frattura più significativi che investono complessi edifici teorici e speculativi. Tanto più questo avviene se il filosofo in questione riesce a “ragionare con esattezza”, opinione che pare sia stata espressa da Croce su Evola⁷. E allora il paradosso cui giunge il suo pensiero

⁵ Sulla recezione delle dottrine filosofiche di Evola nella cultura a lui contemporanea vedi la disamina che ne fa A. Piscitelli, “L’Individuo assoluto ed i suoi critici”, in: *Teoria...*, ed. del 1998³, p. 205-19.

⁶ Tale qualifica (sulla quale concorda P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola. Dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, Aracne, Roma 2003², p. 26, 31, che lo giudica una “figura minore della cultura italiana”, “una figura marginale, la cui inconsistenza teorica è stata più volte sottolineata”) non troverebbe oggi tutti d’accordo, visto che dalla notevole opera di rivalutazione che si è avuta negli ultimi anni Evola sembra emergere per alcuni “come una delle manifestazioni più interessanti e originali della cultura occidentale non materialista, impegnata a superare, nella sostanza, le secche ideologiche ed esistenziali del grande movimento decadente della fine del secolo scorso” (M. Rossi, “L’avanguardia che si fa tradizione: l’itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni trenta”, in: *Storia contemporanea*, 6/1996, p. 1041). Riscoperta facilmente constatabile dal crescere esponenziale della letteratura secondaria (anche in lingua straniera, persino quella polacca – cf. Z. Mikolejko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy* [I miti del tradizionalismo integrale. Julius Evola e la cultura religioso-filosofica della destra], Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998), dopo anni in cui il suo “culto” è stato sostanzialmente alimentato da nostalgici esegeti del nazifascismo, che hanno fornito contributi di rado all’altezza di una valutazione critica non soggiogata dal fascino dovuto al Grande Iniziato, al “Maestro”. Tale nuova fortuna la si avverte anche dal numero di traduzioni di tutte le sue opere più importanti in varie lingue europee. La migliore bibliografia attualmente esistente delle opere di Evola sino al 1994 è quella di R. Del Ponte, “Julius Evola: una bibliografia, 1920-1994”, in: “*Futuro Presente*”, 6 (1995), p. 27-70. Una buona bibliografia degli scritti a lui dedicati (fino al 1998) è quella contenuta nel sito della *Fondazione Julius Evola* (http://www.fondazione-evola.it/pagine/bibl_su.htm):

⁷ Dallo stesso Evola abbiamo notizia (cf. *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963, p. 37), che Croce in una lettera privata ebbe a scrivergli, in merito ad uno dei suoi libri filosofici, che è “ben inquadrato e ragionato con esattezza”. In effetti sappiamo che Evola e Croce furono in buoni rapporti (Evola afferma di aver conosciuto personalmente il filosofo napoletano), così come sta a testimoniare il carteggio con la casa editrice Laterza, con la quale entrambi collaboravano, dal quale si evince l’interessamento di Croce per l’opera di Evola ed il fatto che egli avesse invano “raccomandato” la pubblicazione della *Teoria*. Evola pubblicò con le edizioni Laterza, nel 1931 *La Tradizione ermetica*, nel 1937 *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell’impero*, nel 1943 *La dottrina del risveglio. Saggio sull’ascesi buddhista*, nel 1948 la seconda edizione della *Tradizione ermetica* e nel 1949 la seconda edizione riveduta ed ampliata di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*. Il carteggio con Laterza è contenuto in: *La Biblioteca esoterica. Evola –*

risulta l'esito radicale di un approccio affrontato e perseguito sino alle estreme conseguenze; la maschera che ne deriva non è che la caricatura di un volto che rivela nella propria deformazione i tratti più autentici, quelli che lo rendono unico e riconoscibile tra tanti.

In Evola la critica a Gentile, che nel panorama italiano costituisce per lui un punto di riferimento e di confronto più importante di Croce – al quale dedica pochi e poco rilevanti cenni, di solito strumentali⁸ – è un momento significativo, anche se particolare, della presa di posizione complessiva verso l'idealismo in generale. In Gentile, infatti, giunge a massima espressione quella esigenza che era stata propria di tutta la cultura occidentale e la cui non completa realizzazione è all'origine di quella crisi che Evola individua ai principi del Novecento: l'esigenza che si esprime nella "accentuazione dell'elemento individualistico ed attivistico di contro all'elemento dogmatico e universalistico"⁹, la cui crisi è diagnosticata in diversi campi: nella decadenza della religione trascendente, nella dimostrazione della sostanziale arbitrarietà della scienza, nella eclisse dell'idea di Ragione e di Verità eterna, nell'avvento in arte dell'istanza individualistica con il dadaismo (del quale lo stesso Evola è stato teorizzatore ed interprete), nel fondamento intimamente psicologico dell'anarchismo e del comunismo in campo sociale. Ovunque la crisi è il frutto dell'emergere dell'esigenza dell'io che – fuoriuscendo dallo stato di innocenza e rifiutando ogni appoggio, ogni rifugio – ha l'esigenza di contare assolutamente su se stesso, di trovare in sé l'unico punto fermo, e quindi di essere assolutamente sufficiente a se stesso: "La cultura moderna ha tagliato tutti i ponti dietro all'individuo: se questi deve ancora vivere, occorre che tragga da sé la sua vita; se un punto fermo deve ancora esistere, solo il suo io può essere tale. E la crisi attuale ha appunto questo senso: da una parte la distinta consapevolezza che l'antica certezza riposava su una cambiale e che, ora, non esiste più nulla dove appoggiarsi o rifugiarsi; dall'altra, l'esitazione e la deficienza dell'individuo a compiere l'estremo passo – a prendere su sé una responsabilità cosmica, a chiamarsi Dio; a farsi sufficiente alla solitudine di ciò che è assoluto, per trarne il principio in cui si rigeneri e acquisti consistenza e certezza tutto il mondo"¹⁰.

Non privo di ambizione il programma del giovane Evola: del resto del tutto congruente a quello di altri giovani focosi che all'inizio del secolo del programma di diventare nientemeno Dio si erano fatti banditori sulle pagine del "Leonardo". Un gruppo che di "giovinetti" che nella vita si professano "paganisti e individualisti", "nemici di ogni forma di pecorismo nazareno e di servitù plebea", e nel pensiero "personalisti e idealisti, cioè superiori ad ogni sistema e ad ogni limite"¹¹. E che

Croce – Laterza. *Carteggi editoriali 1925-1959*, c/di A. Barbera, Fondazione Julius Evola – A. Pellicani Editore, Città di Castello (PG) 1997. Cf. anche per una breve ricostruzione A. Barbera, "Quando Benedetto Croce 'sponsorisait' Evola...", in: <http://foster.20megsfree.com/242.htm>. Sui rapporti tra Evola, Croce e Laterza e sui motivi della simpatia di Croce per Evola si veda D. Coli, *Croce Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna 1983.

⁸ Anche per le motivazioni che facilmente si evincono da quanto detto nella nota precedente.

⁹ *Saggi*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.* p. 19 n.

¹¹ *Programma sintetico*, in: "Leonardo", I, 1903, p. 1 – ora in: *La cultura italiana del*

non si perita a Dio": "L'voglie a padrà certo che cambierà di intravisto di concepibile, mare: "Prin vincersi che creazioni, e l'infinità no che esso dome nell'arte del mondo, padrone del più manca a Dio"¹⁴.

È tutto t vengono po nire ad una imminente e *losofi*, 1906 filosofia nor oria dell'azi non il saper diventare "l Era convint genio creatc unici e tutte conquista de lini – molto esaltazione Uomo-Dio i smo"¹⁵.

'900 attraverso

¹² G. Pap Mondadori, M re Evola alle Papini a rivel Ciarrapico, R *Dioniso. Filo* riteniamo che ruotava intor

¹³ G. Pre: na..., cit., p. 1

¹⁴ *Ibid.* p.

¹⁵ Cf. N. I

non si peritavano di indicare i mezzi e l'itinerario che potesse condurre "dall'uomo a Dio": "L'uomo deve diventar Dio - da schiavo agitato e tormentato delle sue voglie a padrone calmo e beato di tutte le cose. Quando l'uomo otterrà tutto, o sarà certo che potrà ottenere nell'istante qualunque cosa egli desideri, tutto il mondo cambierà di valore ai suoi occhi"¹². È l'individuo la sorgente di tutto, così come intravisto da Kant, che però si era fermato intimorito dinanzi alla "mostruosa, inconcepibile, inutile 'cosa in sé'"¹³. Ma, come affermato nel *Faust*, bisogna esclamare: "Prima di me il mondo non esisteva / esso è mia creazione". E con ciò convincersi che "gli altri esseri non sono che parti di me stesso, sorgono come mie creazioni, e l'eterno flusso della mia mente li fa apparire e sparire", giacché l'infinità non è qualcosa di già realizzata, ma un compito che si pone l'individuo e che esso dona alle cose. Tutto converge nella cultura del tempo (nella scienza come nell'arte e nella filosofia) a questa conclusione: che "unico esistente, creatore del mondo, universale, infinito ed eterno, capace di miracolo, signore della verità, padrone del mondo per mezzo della scienza, profeta delle cose avvenire, - nulla più manca a l'essere assoluto, a l'Uomo cosciente della propria divinità per essere Dio"¹⁴.

È tutto uno smaniare di azione di superamento, di liberazione dai vincoli che vengono posti all'erompere dell'attività dell'Io. Ed è anche un tentativo di pervenire ad una finale resa dei conti con la filosofia, della quale è proclamata la morte imminente e che bisogna anzi affrettare. Nel suo primo libro (*Il crepuscolo dei filosofi*, 1906) Papini nell'ultimo capitolo ("Licenzio la filosofia") proclama che la filosofia non è mai servita a nulla e che lui si è "proposto di trasformarla in una teoria dell'azione o pragmatica", in quanto lo scopo ultimo dell'uomo superiore è non il sapere ma il *potere*, con il quale si sarebbe trasformato il mondo, destinato a diventare "la docile creta colla quale l'Uomo-Dio darà forma ai suoi fantasmi". Era convinto che lo "spirito" fosse ormai pronto e occorresse soltanto il soffio del genio creatore. Licenziando l'"inutile serva" della filosofia "con tutti i suoi vuoti unici e tutte le sue sterili leggi", era sicuro di procedere "per altri cammini, alla conquista della sua divinità". In questo pragmatismo "magico" di Papini e Prezzolini - molto diverso da quello "logico di Vailati Calderoni - troviamo "una sorta di esaltazione mistica dell'azione per l'azione, che avrebbe dovuto dare al novello Uomo-Dio il possesso del mondo e che sarebbe stato più giusti chiamare 'attivismo'"¹⁵.

¹⁰ *900 attraverso le riviste*, c/di D. Frigessi, vol. I, Einaudi, Torino 1960, p. 89.

¹² G. Papini, *Dall'uomo a Dio*, in: "Leonardo", IV (1906), ora in: G. Papini, *Opere*, Mondadori, Milano 1977, p. 47. Come nota M. Veneziani, "fu proprio Papini ad avvicinare Evola alle correnti europee del misticismo, dell'irrazionalismo, del nietzscheanesimo; fu Papini a rivelare in Evola il sogno dell'uomo-dio" (*Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984, p. 100). Su tale influenza si veda anche R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia Editore, Roma 1984, pp. 170-3. Tuttavia riteniamo che l'influenza su Evola non solo di Papini, ma dell'intero clima culturale che ruotava intorno al "Leonardo", non sia stata ancora sufficientemente approfondita.

¹³ G. Prezzolini, *L'Uomo-Dio*, in: "Leonardo", I (1903) - ora in: *La cultura italiana...*, cit., p. 116.

¹⁴ *Ibid.* p. 119.

¹⁵ Cf. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano xxx, p. 57-8.

Del tutto all'interno di questo clima si collocano le esigenze più profonde che alimentano la riflessione del giovane Evola, il quale la alimenta però con una attenta riflessione sul significato dell'idealismo e con l'esigenza di collocare la propria riflessione sul punto più alto raggiunto dal pensiero occidentale. Ed infatti egli ha ben chiaro che nella nostra età si impone innanzi tutto un compito, quello di "pensare l'idealismo sino in fondo, determinare ciò a cui esso si trova necessariamente portato quando sia coerente alla sua aspirazione originaria"¹⁶. Dall'idealismo non si può infatti prescindere, perché esso è ad un tempo il punto di approdo della speculazione di ogni epoca ed insieme suo punto di fuga (ché di vera e propria "fuga dalla filosofia" bisogna in questo caso parlare), verso una sua attuazione "pratica" che lo liberi dal cerchio incantato del puro pensiero astratto (e così in certo qual modo dia realizzazione a quanto prefigurato dai giovani del "Leonardo"). Non v'è alcun dubbio, per Evola, sulla correttezza dell'affermazione per cui ogni filosofia è in fondo idealismo: questo è presente in ogni forma del conoscere, sia essa ingenua o rozzamente concettualizzata, sia invece matematicamente e concettualmente raffinata (come avviene nei più recenti sviluppi delle scienze positive)¹⁷.

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)¹⁸, 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 scienza¹⁹. 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. Già Kant, con l'io penso, aveva tentato la risoluzione dell'empirico, ma l'identità era stata da lui ristretta al solo io legislatore e scientifico, limitato da una parte dal molteplice sensibile, dall'altra dal noumeno.

¹⁶ *Teoria*, p. 1.

¹⁷ Cf. *Saggi*, p. 12.

¹⁸ Cf. *ibid.* p. 3-5.

¹⁹ 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 insufficiente e indifferente" (*Saggi*, p. 12; cf. anche *Teoria*, p. 186-8, e *Fenomenologia*, p. 129-53). Non ha avuto bisogno Evola di aspettare gli interpreti più radicali della meccanica quantistica per trarre conclusioni idealiste dalla fisica a lui contemporanea, né la necessità di ispirarsi alle tesi del giovane fisico Giovannino Gentile jr. — figlio di cotanto padre, che dell'augusto genitore applicava le concezioni nella reinterpretazione *en philosophe* del proprio pur brillante lavoro (cf. G. Gentile jr., *Scritti minori di scienza, filosofia e letteratura*, Sansoni, Firenze 1943).

Limitazione che aveva poi viene ricom negli svilup l'attualismo punto fermo mente risolta logica sulle sofia: la cre

Ma ideal

Se l'idei scano i fonc l'idealismo : sviluppo pla che a metà e so"²². In

l'apportata c cosmico a c che egli è sc rimettersi ec mente a riso

Tale sol una volontà individuale, non si limiti lamente gno che è giunto so un proces filosofi [idee dissociandos vece fu semp l'esigenza de sua sostanza e della riduz ideale. Non libertà l'io d diritto ma ar

²⁰ Cf. *Saggi*

²¹ *Saggi*, p.

²² *Ibid.* p.

carattere spazi

²³ *Teoria*,

²⁴ *Ibid.*, p.

²⁵ Cf. *Idea*

²⁶ *Il camm*

Limitazione, prosegue Evola, rimossa col progresso della consapevolezza critica che aveva portato a Fichte e poi alla dialettica hegeliana, dove l'antitesi noumenica viene ricompresa organicamente nel concetto. 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*²⁰.

Ma idealismo anche come *punto di fuga*.

Se l'idealismo, infatti, "s'impone inevitabilmente non appena si approfondiscano i fondamenti del conoscere"²¹, esso deve tuttavia essere 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 posteriore, 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*"²². 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 appoggiarsi"²³. Ricondata totalmente al soggetto, giunge così finalmente a risoluzione l'esigenza della assoluta certezza²⁴.

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 autoalienazione²⁵: "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 degradata"²⁶. Al fondo della gnoseologia idealista sta l'esigenza della volontà, della potenza, della assoluta libertà, ed appunto "in questa sua sostanza più profonda deve scendere il motivo idealistico dell'auto-sufficienza 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

²⁰ Cf. *Saggi*, p. 7-10; *Fenomenologia*, p. 158-68.

²¹ *Saggi*, p. 12.

²² *Ibid.* p. 13. Se non altrimenti indicato, i corsivi nelle citazioni (con i quali ho reso il carattere spaziatto) sono tutti di Evola.

²³ *Teoria*, p. 252.

²⁴ *Ibid.*, p. 123-4, 128 n.

²⁵ Cf. *Idealismo realistico*, p. 55, 131.

²⁶ *Il cammino del Cinabro*, cit., p. 41.

di sé come di qualcosa fuori e sopra del quale non vi è *nulla*²⁷.

Questa riduzione dell'idealismo al punto geometrico dell'individuale, se portata sino in fondo, non può concludere che nella negazione della realtà degli altri soggetti; in altri termini, l'accettazione della gnoseologia idealistica non può che sboccare nel solipsismo: "il solipsismo è la necessaria conseguenza di chi non rinunci al problema critico, e però ammetta che ogni esistenza (ideale o reale che sia) perde ogni senso fuori di una mediazione soggettiva"²⁸. È questa mediazione soggettiva a far sì che gli altri soggetti non possano avere realtà autonoma, ma costituiscono solo "particolari oggetti della mia unica, immoltiplicabile esperienza"²⁹. Se anche vi fosse qualcosa in più, qualcosa di oggettivo al di fuori del mio pensiero, mai potrei saperne: nell'attimo di saperne – come per Mida – esso si trasformerebbe in *mio* pensiero, in *mia* esperienza o rappresentazione e finirebbe per soggiacere comunque alla *mia* condizionalità³⁰. Ma l'idealismo, come si è venuto storicamente a configurare, si ritrae indignato dinanzi al solipsismo: è preso dalla paura che nasce dalla impotenza di dare un valore indipendente all'essere, di creare da sé i valori, di sopportare una solitudine "opulenta e vertiginosa". Da ciò la necessità di dare agli altri un corpo onde scaricare "la responsabilità cosmica che l'indagine critica lentamente, inesorabilmente, fisserebbe sull'io"³¹. In ciò è la crepa profonda di tutto il sistema dell'idealismo: incapace di sopportare il peso della solitudine cosmica e vinto dalla impotenza reale in cui ogni io concreto è invischiato, crede di uscire dall'*impasse* concependo il pensiero come qualcosa di impersonale³².

Qui risiede infatti l'incongruenza di fondo dell'idealismo: se esso ha elevato l'io a centro dell'attività cosmica e ha soddisfatto l'istanza del conoscere assoluto, tuttavia quando si scende dal lato astratto e formale all'esperienza concreta scopre l'io schiavo della propria attività conoscitiva, sulla quale si ha poco o nessun potere. Per giustificare in qualche modo questa condizione, l'idealismo – scrive Evola – ha contrapposto all'individuo concreto (o "io empirico") quella sua astrazione che è l'io trascendentale, "qualcosa di furiosamente ambiguo" che, nella sua impersonalità, oscilla fra l'io reale ed il Dio del teismo, nel quale si dissolve e annichila l'io³³. L'individuo diventa una illusione, un nulla; quel che rimane reale è l'idea di Hegel o l'Atto puro di Gentile, smorti concetti esplicativi che non rendono conto della concretezza dell'io. L'idealismo si è così ristretto al solo lato astratto-conoscitivo, negando come illusione tutto ciò che è libertà e individualità concreta³⁴. È un vero e proprio capovolgimento delle aspirazioni iniziali: se da

²⁷ *Teoria*, p. V.

²⁸ *Ibid.* p. 343.

²⁹ *Ibid.*, p. 346. L'iter che a partire dal problema delle conoscenze e della sua fondazione porta all'affermazione dell'io come unico punto archimedeo di ancoraggio della certezza è efficacemente riassunto in: *L'individuo e il divenire del cosmo*, cit., p. 38-43.

³⁰ Cf. *Saggi*, p. 36-7; *Teoria*, p. 346-7.

³¹ *Teoria*, p. 348.

³² Per una difesa del solipsismo cf. anche (oltre che il § finale di *Teoria*) "Sulle ragioni del solipsismo", scritto in polemica con le tesi critiche di Annibale Pastore, in: *Idealismo realistico*, cit., p. 71-8.

³³ Cf. *Saggi*, p. 13.

³⁴ Cf. *Idealismo realistico*, p. 37-8; *Teoria*, p. 72-5.

una parte :
assistito ad
dalla totalit
di certezza
sce, così, p
puro sogget
di necessità
individuale
L'idealismo
za di sé con
passivo: è
una irriduci
insufficienza
moderno), è
desiderio, n
*sfuggire alle
ne e una per
[...] L'io de
sé, sopporta*

L'io reali
tale né con
presupposta,
momento del
solamente ne
diati dall'io³⁵

Tuttavia l
(che anzi cele
zione, ché "c
scendentale, c
speculativa e
mezzo di un
all'azione. V
sbocco concre

³⁵ *Teoria*, p.

³⁶ *Ibid.*, p. I

³⁷ *Saggi*, p.

³⁸ *Teoria*, p.

³⁹ Cf. *ibid.*, I

⁴⁰ *Idealismo*

zione nutrita da
nia teoreticamer
lume *Sesso e car
dusse (ora nelle
"Gehst zu Fraue
la, *Scritti sull'a
Evola, Roma 19
far quasi sembra**

una parte si sono succedute posizioni sempre più immanentistiche, dall'altra s'è assistito ad "un progressivo alienarsi degli elementi elaborati dal centro reale e dalla totalità vivente dell'individuo, uno straniarsi delle condizioni di esperienza e di certezza al principio che originariamente le aveva richieste"³⁵. L'idealismo finisce, così, per riferirsi non al soggetto reale, all'individuo, bensì alla ipostasi di un puro soggetto, un "soggetto che nei suoi caratteri di universalità, di impersonalità e di necessità risulta di fatto come la negazione di quanto vi è di più propriamente individuale nell'individuo, come un vero residuo del Dio dell'antica fede"³⁶. L'idealismo rappresenta il punto in cui l'io perviene discorsivamente alla coscienza di sé come principio assoluto di tutta la realtà, ma di una realtà vissuta in modo passivo: è necessario allora non rassegnarsi a tale passività, non vedere nell'altro una irriducibile estraneità, così quasi assumendolo a giustificazione della propria insufficienza (come in effetti accade agli uomini nella crisi spirituale del mondo moderno), bensì vederne l'origine in sé stesso, in una attività che è spontaneità, desiderio, non consapevole volontà. Ciò che importa è che "*l'individuo non deve sfuggire alla propria deficienza, non deve [...] concederle una realtà, una ragione e una persona che essa, come mera privazione, non può in nessun modo avere [...] L'io deve invece essere sufficiente alla sua insufficienza, deve prenderla su di sé, sopportandone l'intero peso, consistere*"³⁷.

L'io reale – continua Evola – non deve esser confuso né con quello trascendentale né con quello empirico: il primo è esperienza per eccellenza, ad ogni altra presupposta, i secondi sono meri concetti costruiti dalla speculazione ad un dato momento della storia, nulla fuori dall'ambito concettuale: "due astrazione viventi solamente nella testa del filosofo"³⁸; ambedue sono non l'io autentico, ma dei mediati dall'io³⁹.

Tuttavia la lacerante differenza tra io reale, individuale, concreto ma impotente (che anzi celebra la propria realizzazione nell'impotenza, nella propria devirilizzazione, ché "come è noto nel farsi violentare sta il piacere delle donne"⁴⁰), e io trascendentale, cui si fa dono dell'attività cosmogonica a prezzo della sua astrattezza speculativa e discorsiva, non può venire risolta in sede teoretica, ma soltanto per mezzo di una attuazione concreta, ovvero di un passaggio dalla speculazione all'azione. Viene posto così il problema della realizzazione dell'idealismo e dello sbocco concreto dell'esigenza che lo ha generato: si tratta di passare dal piano lo-

³⁵ *Teoria*, p. III.

³⁶ *Ibid.*, p. IV.

³⁷ *Saggi*, p. 19.

³⁸ *Teoria*, p. 75.

³⁹ *Cf. ibid.*, p. 74-5.

⁴⁰ *Idealismo realistico*, p. 39; *Saggi*, p. 40. Piccolo esempio, questo, della considerazione nutrita da Evola nei confronti delle donne in questo periodo, tutta tratta dalla misoginia teoreticamente argomentata e biologicamente giustificata da Otto Weininger, il cui volume *Sesso e carattere* Evola lesse, tradusse (con lo pseudonimo di Giulio Fenoglio), introdusse (ora nelle Ed. Mediterranee, Roma 1992). Altro esempio gustoso è il breve articolo "Gehst zu Frauen?", in: *Cronache d'attualità*, a. IV, gennaio 1921 (ora contenuto in: Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia 1917-1931*, c/di Elisabetta Valento, Fondazione Julius Evola, Roma 1994, p. 31-3), dove in forma di aforismi si danno sulle donne giudizi tali da far quasi sembrare femminista un misogino caustico quale Karl Kraus.

gico-gnoseologico al piano della "totalità vivente di una realizzazione individuale"⁴¹: "la verità o falsità dell'idealismo – e ciò, si badi, significa [...] se l'uomo può o no dare certezza e un senso alla sua vita ed esperienza – non può venire dimostrata teoreticamente: essa può venire decisa non per un atto intellettuale ma per una realizzazione concreta"⁴². Solo in tal modo l'Io si troverà conciliato con sé stesso, non soltanto come idea e conoscenza, ma anche come volontà, potenza, libertà; non solo di diritto, ma pure di fatto, nella totalità delle cose esistenti, pervenendo così al senso di sé come qualcosa fuori o sopra del quale non vi è nulla: "Tale la 'realizzazione dell'idealismo': è il suo passare da teoria dell'astratto lo trascendentale a via verso l'Individuo assoluto"⁴³; e ciò è possibile solo se l'Io non viene più concepito come un mero concetto astratto, ma viene assunto come un compito, come un "valore" da realizzare nella sua più autentica natura mediante una prassi non teorica che miri alla sua progressiva trasformazione in una potenza liberamente creatrice di realtà.

Tale realizzazione presuppone però che l'Io non chiami essere il non essere (la privazione), ma che intenda tutto ciò che sembra avere una realtà da lui indipendente come illusione causata dalla propria deficienza: proprio quest'ultima egli deve adoperarsi a colmare "mediante un processo incondizionato che instauri l'assoluta presenza di sé alla totalità della sua attività – poiché allora egli avrà compiuta in sé l'assoluta certezza, 'avrà persuaso il mondo' e, in ciò, avrà fatto vita quella realtà di cui l'idealismo non è pergiunto che ad anticipare la vuota forma intellettuale e l'astratto 'dover essere'. In questo processo, a cui si propone il termine *idealismo concreto* o *magico*, è da riconoscersi il compito di una futura civiltà e però la soluzione positiva della crisi dello spirito moderno"⁴⁴. Non si tratta di colmare immediatamente questo intervallo con un atto di volontà titanica e redimere così in pura attualità la deficienza e privazione; sarebbe una pura follia. Non è questione di *atto*, di *immediatezza*, ma di *mediazione*, di un processo che richiede il superamento di gradi intermedi attraverso una ascesi purificante alla fine della quale il principio della pura individualità emergerà fiammeggiante di potenza⁴⁵. E ciò non rientra più nel campo proprio della filosofia, ma di quelle tecniche di liberazione da Evola riassunte tutte sotto il nome di "magia" e che sono esemplificate nel modo più completo dalla disciplina dello Yoga, così come esercitata all'interno del sistema indiano dei Tantra.

Una esigenza di maggiore concretezza sembra essere presente nell'idealismo di Gentile, che col suo concetto di "Atto puro" sembra essere il più vicino a quella affermazione assoluta della quale l'Individuo assoluto vuole farsi protagonista ed autarca. E del resto non è difficile immaginare quale possa essere il senso generale da Evola attribuito alla filosofia di Gentile: essa si pone positivamente in quel progressivo cammino dell'Io verso la certezza assoluta che aveva visto come suoi protagonisti Vico, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Louis

⁴¹ *Teoria*, p. V.

⁴² *Saggi*, p. 14.

⁴³ *Teoria*, p. V.

⁴⁴ *Saggi*, p. 19-20.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 22.

Weber⁴
come ti
l'atto pu
"ipostas
persona
propria
fede"⁴⁷.

La c
Evola e
punto c
l'istanza
ling: al
infatti o
contenu
maggior
troppo a
autoreal
cipio im
tavia qu
trapposte
riflesso
come qu
volta in v

La n
sull'esse
zione: li
del pensa
me partic
se esso, t
contraddi
un tempo
tile ricor
si disting
scienza.
scura la s
perché lo
esposizione
cessità ch
suggerio
Evola
"cattivo e

⁴⁶ *Teor*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. *Id*

⁵⁰ *Sagg*

Weber⁴⁶ ed al tempo stesso incorre nel medesimo limite che era stato denunciato come tipico dell'approccio meramente gnoseologico ed astratto dell'idealismo: l'atto puro gentiliano non si riferisce, infatti, al soggetto reale, individuo, bensì alla "ipostasi di un puro soggetto logico" che "nei suoi caratteri di universalità, di impersonalità e di necessità risulta di fatto come la negazione di quanto vi è di più propriamente individuale nell'individuo, come un vero residuo del Dio dell'antica fede"⁴⁷.

La critica a Gentile riprende nella sostanza i motivi già notati nella critica da Evola effettuata all'idealismo in genere; ma il filosofo attualista costituisce un punto di osservazione privilegiato in quanto svolge con maggiore coerenza l'istanza iniziale posta dalla filosofia trascendentale e sviluppata da Fichte e Schelling: alla generica autocoscienza – intesa come idealità, forma, universale – viene infatti obiettato che essa "è nulla se non come la mera riflessione dei particolari contenuti da cui la coscienza è via via determinata"⁴⁸. Una esigenza, dunque, di maggiore concretezza, di maggiore personalizzazione di un principio altrimenti troppo astratto ed impersonale. Se nell'idealismo è insita una esigenza profonda di autorealizzazione dell'Io, Gentile rappresenta nel modo più netto e chiaro il principio immanente che compie lo sforzo di abbracciare e dominare il mondo; e tuttavia questo principio resta qualcosa di ideale, un Io trascendentale cui viene contrapposto l'individuo concreto, inteso come un "non-essere"⁴⁹, semplice e smorto riflesso della potenza individuale rappresentata dall'Io reale, da Evola concepito come quella centralità cosmica che nelle dottrine esoteriche è stato chiamato di volta in volta Cristo o Buddha.

La maggiore concretezza assicurata da Gentile con la priorità dell'atto sull'essere, del pensante sul pensato, è nondimeno rosa da una intima contraddizione: la logica del pensato non può in alcun modo essere distinta da una logica del pensante, se non nella misura in cui le leggi che la regolano non appaiano come particolari formazioni di quest'ultima. E come è possibile un pensiero astratto se esso, al di fuori del processo del logo concreto, svapora del tutto? È la stessa contraddizione che colpisce il concetto di noumeno kantiano: come concepire, ad un tempo, un atto puro e il suo determinarsi nella molteplicità dei fenomeni? Gentile ricorre, è vero, al concetto dell'*autosintesi*: il pensiero, in quanto si autopone, si distingue in un oggetto per poi riconoscersi in esso ed essere, come Io, autocoscienza. Ma se ciò spiega la genesi della determinazione, tuttavia resta ancora oscura la sua motivazione, ovvero perché l'Io in generale distanzi da sé un "altro", perché lo spirito debba divenire. Sicché del divenire Gentile fornisce una semplice esposizione che non ne fa intendere il senso: esso resta un dato di fatto "e la necessità che gli si connette apoditticamente non può provenire allora che da una suggestione empirica"⁵⁰.

Evola rivolge in merito a Gentile lo stesso tipo di critica da Marx rivolta al "cattivo empirismo" della filosofia hegeliana: nell'illusione di risolvere i problemi

⁴⁶ *Teoria*, p. III.

⁴⁷ *Ibid.*, p. IV.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁹ Cf. *Idealismo realistico*, p. 38.

⁵⁰ *Saggi*, p. 150.

e le determinazioni dell'esperienza col trasportarli sul piano dell'"astratto speculare", Gentile "si rimette al divenire come a una natura imprescindibile del pensare", sicché la "coscienza attuale" finisce per essere intesa come "la forma che riprende ogni fenomeno" ed in sostanza un "aderire allo stesso mondo, lasciarsi vivere da esso e quindi andare a finire in una specie di passivo misticismo che poi, in concreto, si identifica ad un assoluto, stupefatto fenomenismo"⁵¹. La gentiliana "volontà concreta" non è che "la bruta necessità della natura"⁵²; il divenire dialettico dello spirito è un fatto grezzo ed irrazionale del quale Gentile fornisce una semplice esposizione e non una deduzione: la legge dialettica si impone allo spirito come incondizionata, sicché l'Io non è realmente *causa sui*, ma conosce il proprio limite in una dialettica vissuta come *natura*. In ciò sta per Evola la profonda "antiumanità" ed "immoralità" dell'idealismo attuale: "come ogni religione, il suo senso è la fuga dell'Io da sé, la remissione all'"Altro" propria di chi alla propria vita è insufficiente"⁵³.

Tale carattere risulta chiaro dalla contrapposizione che Evola fa tra spontaneità e libertà. Nella spontaneità "il possibile è identico al reale", per cui l'Io è passivo rispetto a sé medesimo: è legato alla propria natura, dalla quale si lascia vivere, senza poterla dominare. Invece nella libertà il possibile non è identico al reale, per cui il reale è il frutto di una decisione autarchica, incondizionata, che non risponde a nulla se non alla propria volontà: solo in tale caso "domina l'atto come l'estrema ragione del suo essere o del suo non-essere, del suo essere così o del suo essere altrimenti; ond'è che il reale si dirà contingente al possibile". Nel primo caso la libertà è puramente negativa; il mero non esser condizionato da altro; nel secondo caso è positiva, in quanto priva assolutamente di condizioni, sia interne che esterne. Ebbene, afferma Evola, "in tanto un essere è un Io, in quanto e per quel tanto che esso è libertà e non spontaneità"⁵⁴. La libertà idealista, che consiste nella consapevolezza che l'altro, la necessità, sono posti dall'Io, resta confinata nell'ambito del mero rappresentare e l'Io è passivo al proprio atto e pertanto "non tanto afferma le cose, quanto piuttosto queste si affermano in lui"⁵⁵. Onde la necessità di assumere il dato empirico quale esso è, salvo a santificarlo facendolo un "posto" dall'Io. È il cattivo empirismo del quale dicevamo: "[...] in tanto la riduzione idealistica della natura ad una posizione dell'Io riesce, in quanto si riduce l'Io stesso a natura, cioè in quanto di quell'Io, che è libertà, non si sa nulla o, meglio, si fa come se non si sapesse nulla e, con evidente paralogismo, si mutua il concetto di Io con quello del principio di spontaneità - che è poi in verità quello di natura. Ond'è che il senso dell'idealistico: 'l'Io pone il non-Io' è in realtà: 'La natura pone sé stessa' o, più semplicemente: 'Un mondo è (ist da)'"⁵⁶.

Il principio dell'individuale, in sostanza, collassa nel divenire fenomenico, che viene accolto acriticamente; l'Io non domina la contingenza dei fenomeni, ma da essi è dominato, come appunto avviene con la coscienza attuale di Gentile che e-

⁵¹ Ibid., p. 151.

⁵² *Teoria*, p. 74 n. Cf. anche *Idealismo realistico*, p. 39, 131 e *Saggi*, p. 40.

⁵³ *Idealismo realistico*, p. 46.

⁵⁴ *Saggi*, p. 156; cf. anche p. 29 e *Idealismo realistico*, p. 40; *Individuo*, p. 45-6.

⁵⁵ *Saggi*, p. 157 e *Idealismo realistico*, p. 40; cf. anche *Teoria*, p. 141-2, 250-1.

⁵⁶ *Saggi*, p. 157; *Idealismo realistico*, p. 41; *Individuo*, p. 46-7.

sprime
cose di
la volo
fetti è r
puro, p
sacco c
gico -
pura sp
la "folli
Bergsor
domina
a princi
nella qu
condo c
gliersi d
to empir

In ta
zione al
sce all'a
ma solo
si sciogl
tale" son
superam
pertanto
quella "a
questo fi
ramente
siero - il
dell'oltre
appunto.

Quest
dà attuazi
detta "Vi
bi un prof
delle sue
le più for
sono molt

⁵⁷ *Saggi*

⁵⁸ Ibid.,

⁵⁹ Ibid.,

⁶⁰ *Teori*

⁶¹ Cf. *Io*

⁶² Ciò è

come "filos
Montano, E
l'incarnazio
⁶³ *Saggi*

sprime al meglio quella "adesione assoluta all'atto di spontaneità secondo cui le cose divengono e si affermano nell'Io"⁵⁷. Nell'attualismo è la realtà il criterio della volontà, per il suo mero esser là (*dasein*): l'essere da essa posto di diritto, in effetti è ritrovato di fatto, elevando il mero dato ad atto della volontà, per cui l'atto puro, potendosi dire ed applicare indifferentemente a tutto, è un mero vuoto, un sacco che può contenere ogni cosa: "vuota indeterminatezza dal punto di vista logico – epperò, materialiter, irrazionalità – inintenzionalità, afinalismo, passività, pura spontaneità consumantesi tutta nei vari 'qui-ora'"⁵⁸. In Gentile a dominare è la "follia incoercibile dei fenomeni", in un sostanziale confluire con la dottrina di Bergson; infatti "nell'una come nell'altra l'individuo non *consiste* ma *cede*, non domina le cose ma vi si perde e *discioglie* in un'ebbra coalescenza che lo riabbassa a principio demonico"⁵⁹. In ciò si consuma il collasso della filosofia attualistica, nella quale "l'ultima istanza è una adesione cieca e indistinta alla spontaneità secondo cui le cose divengono e si affermano nella nostra esperienza, è un disciogliersi dell'Io sulle cose in un passivo misticismo identico ad un assoluto, stupefatto empirismo"⁶⁰.

In tal modo l'idealismo attuale, posto di fronte alla necessità di dare realizzazione al proprio principio, che l'Io pone le cose, preferisce la fuga e così sostituisce all'atto *reale, magico* l'atto discorsivo che non annulla le cose possedendole, ma solo le *riconosce*. Insufficiente al proprio compito, l'idealismo attuale abdica, si scioglie nelle cose: "razionalità", "storicità", "libertà concreta", "Io trascendentale" sono i tanti nomi da lui dati a questa fuga, i simboli della sua impotenza⁶¹. Il superamento dell'idealismo attuale – e in sostanza di ogni idealismo – non può pertanto avvenire che in direzione della potenza, verso la realizzazione concreta di quella "assoluta libertà" che è l'esigenza più profonda di ogni idealismo⁶². Ma questo finale compimento non può consistere, come sappiamo, in un processo meramente discorsivo, intellettuale, ma realizzativo, iniziatico. Non è frutto del pensiero – il quale può portare solo fino al bordo oltre il quale si scorge la necessità dell'oltrepassamento – bensì di una attività concreta, pratica: un processo *magico*, appunto.

Questo è dunque propriamente il senso della *realizzazione* dell'idealismo, che dà attuazione concreta all'esigenza già posta da Carlo Michelstaedter con la cosiddetta "Via della persuasione". Un pensatore, il giovane goriziano, di cui Evola subì un profondo influsso e da lui valorizzato in un tempo in cui ancora la profondità delle sue riflessioni stentava ad essere apprezzata, al punto da giudicarlo "una delle più forti personalità che l'Italia contemporanea possa vantare"⁶³. Ed in effetti sono molti i temi presenti nella sua opera ripresi da Evola, specie nell'esigenza di

⁵⁷ *Saggi*, p. 158.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 159-60.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁰ *Teoria*, p. 276; cf. anche *Idealismo realistico*, p. 41-2.

⁶¹ Cf. *Idealismo realistico*, p. 43-44.

⁶² Ciò è stato correttamente diagnosticato da Giuseppe Rensi quando critica l'idealismo come "filosofia della libertà" (*Autorità e libertà*, 1926, a cura e con una introduzione di A. Montano, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 77-81), sicché si potrebbe affermare che Evola è l'incarnazione più pura di quanto paventato da Rensi nell'idealismo.

⁶³ *Saggi*, p. 19.

concepire l'individuo, l'io, come un ente che assolutamente si autopossiede e quindi consiste in se stesso, senza dipendere da altro che lo possa condizionare e di cui possa aver bisogno. L'uomo – nella concezione eroica del goriziano – non deve cercare conferma di sé stesso presso il diverso da sé, qualunque cosa ciò sia, in quanto in tal modo il suo agire sarebbe segnato dalla passività, da un'oscura brama e dipendenza che porterebbero il suo centro al fuori del suo essere, in un continuo inseguimento del futuro, in un permanente cadere nel divenire: "Egli non può possedere se stesso, aver la ragione di sé, quanto [= quando] è necessitato ad attribuir valore alla propria persona determinata nelle cose, e alle cose delle quali abbisogna per continuare. Ché da queste è via via distratto nel tempo. Il suo avvenire alla vita, il suo nascere è nella altrui volontà; il pernio intorno a cui si gira gli è dato, e date gli sono le cose ch'ei dice sue"⁶⁴. Chi sia invece "persuaso", afferma Michelstaedter, "ha in sé la propria vita"⁶⁵ e così vive nell'eternità dell'atto che è rappresentato dalla persuasione, "poiché l'atto trascendente, 'l'eternità raccolta e intera', la persuasione, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente"⁶⁶. Ed anche in questo caso la strada verso l'autonomia è la medesima che conduce alla *potenza*, laddove invece la via della "rettorica" è quella che ci rende impotenti di fronte al mondo, dal quale passivamente dipendiamo: solo l'*individuo assoluto* ha in sé stesso la propria ragione⁶⁷. Un'esigenza, questa di Michelstaedter, che fa uso del medesimo linguaggio, delle medesime tonalità che sono anche dell'Evola filosofo, a volte anche delle stesse analogie⁶⁸ e che si riassume tutta in una parossistica affermazione dell'autonomia dell'io, in una sua esaltazione autarchica, nell'indicazione della sua assoluta autosufficienza: "Egli deve prendere su di sé la responsabilità della sua vita, come l'abbia a vivere per giungere alla vita, che su altri non può ricadere; deve avere egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé e il mondo, che prima di lui non esiste: deve esser padrone e non schiavo nella sua casa"⁶⁹. E non si tratta solo di

⁶⁴ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, in: c/di G. Chiavacci, *Opere*, Sansoni, Firenze 1958, p. 20.

⁶⁵ Ibid., p. 8.

⁶⁶ Ibid., p. 11.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 25-8.

⁶⁸ Si veda ad es. l'immagine dell'uomo che vive nel deserto e che deve imparare a consistere in sé, come nel seguente brano di Michelstaedter, che ha qualcosa di più che un'aria di familiarità con analoghi passi di Evola: "Chi vuol avere un attimo solo sua la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa, deve impossessarsi del presente, vedere ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte: e nell'oscurità crearsi da sé la vita. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare; niente è in lui per la paura della morte [...]. I bisogni, le necessità della vita, non sono per lui necessità, poiché non è necessario che sia continuata la vita che, bisognosa di tutto si rivela non esser vita. [...] Egli è solo nel deserto, e deve crear tutto da sé: Dio e patria e famiglia e l'acqua e il pane [...]. Egli deve resistere senza posa alla corrente della sua propria illusione; s'egli cede in un punto e si concede a ciò che a lui si concede, nuovamente si dissolve la sua vita, ed ei vive la propria morte" (*ibid.*, p. 34-5). L'insufficienza consiste appunto nel chiedere ad altri appoggio alla propria vita; ed invece bisogna avere il coraggio di strappare da sé "la trama delle dolci e care cose che conforta a esser giuocati nel futuro, e chiede il possesso attuale" (*ibid.*, p. 36).

⁶⁹ Ibid., p. 37.

comunanza
specifiche

Tuttav
mente.otta
in Evola i
percorrere
zazione se
contrappo
questa inc
za, così fo
fe esistenz
che nel ca
sciuti da E
bile esito
precisame
un metodo
pensatori -
ne indeter
dottrina di
concretezz
cosmico"⁷¹
tro il bruto

Ma fer
lato di ide
ma solo a
"per quant
sero avuto
diverso"⁷²
l'esaltazio
la potenza
come pote
spresione
tro la qual
come Evoi
altro che
nessuna re
zione spon

⁷⁰ Benc
si veda per
ripetutamen
reazione ne
volto di Dio

⁷¹ Teori

⁷² Sagg
Uomini e pr

⁷³ Il can

comunanza di esigenze, ma anche di altre affinità, ritrovabili nelle articolazioni più specifiche del sistema evoliano e che qui non possiamo tutte esplicitare⁷⁰.

Tuttavia ciò che in Michelstaedter rimane al livello di conato, di istanza meramente ottativa – destinata a frangersi contro le dure asperità della vita quotidiana – in Evola invece assume il valore di un compito positivo, di una via possibile da percorrere, grazie alla quale l'individuo è in grado di pervenire alla propria realizzazione secondo potenza, sino a riprendere in sé quella realtà che, quando gli si contrappone estrinsecamente, sembra schiacciarlo sotto il suo peso. E del resto, questa incapacità del goriziano a dare concreto sbocco positivo alla giusta esigenza, così fortemente sentita, è dallo stesso Evola additata come fonte della catastrofe esistenziale che ha il suo atto conclusivo nel suicidio, così come è avvenuto anche nel caso di Otto Weininger, o nella follia, con Nietzsche: tutti autori riconosciuti da Evola come suoi mentori ed ispiratori, pur nella diagnosi del loro inevitabile esito fallimentare: "Noi in Nietzsche, Weininger, Michelstaedter vediamo precisamente degli esseri infrantisi per la mancata integrazione del loro valore in un metodo positivo di potenza e di autorealizzazione [...]"⁷¹. È mancato in questi pensatori – e specie in Michelstaedter – la capacità di fuoriuscire da una "negazione indeterminata" per sviluppare l'esigenza del valore assoluto in una concreta dottrina della potenza, quale quella indicata dall'*idealismo magico*, dando così concretezza alla persuasione mediante "lo sviluppo dell'autarca come dominatore cosmico"⁷². Proprio in ciò si rivela il "valore", la possibilità del *dover essere*, contro il bruto fatto dell'*essere*.

Ma fermiamoci qui per un momento, per osservare come già Novalis abbia parlato di idealismo magico. Ed Evola in effetti lo cita diverse volte nelle sue opere, ma solo a margine, lasciando ad intendere di non aver tratto poi troppo da lui: "per quanto Novalis fosse uno dei miei autori preferiti e alcune sue intuizioni avessero avuto, per me, un valore essenziale, l'orientamento del mio sistema fu molto diverso"⁷³. Esistono tuttavia alcuni indubbi tratti comuni ai due autori: l'esaltazione dell'Io, di derivazione fichtiana; la diagnosi della contraddizione tra la potenza dell'Io nell'ambito dell'esperienza intima (che in Novalis si configura come potenza dell'immaginazione e della fantasia e trova il proprio organo di espressione nella ispirazione poetica), e la ottusa resistenza del mondo esterno, contro la quale sembra cozzare la prima. Per superare questa *impasse* anche Novalis, come Evola, è portato ad affermare che la concezione di una realtà esterna non è altro che una illusione, una chimera, da non sostanzializzare. Il mondo non ha nessuna realtà se non quella che gli dà il nostro pensiero, con un atto di determinazione spontanea. Atto incomprensibile alla coscienza comune, è vero, ma che non

⁷⁰ Benché questo argomento non sia stato ancora adeguatamente sottoposto ad analisi, si veda per tale influenza di Michelstaedter su Evola (del resto ammessa esplicitamente e ripetutamente dallo stesso filosofo romano) M. Fraquelli, *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Terziaria, Milano 1994, p. 10-2; R. Melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., p. 210-3.

⁷¹ *Teoria*, p. 325 n.

⁷² *Saggi*, p. 141. Cf. anche J. Evola, "Carlo Michelstaedter", in: Id., *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1985, p. 197-8.

⁷³ *Il cammino del Cinabro*, p. 31.

può sfuggire allo sguardo rivolto verso l'interno del filosofo idealista.

Ma perché allora questa terribile scuola dell'esperienza? Se invero è l'Io che detta le leggi del mondo, perché deve sottostare ad una natura che sembra a lui estranea? È proprio questo il punto che Novalis lascia oscuro e che viene da Evola risolto con la teoria della privazione o spontaneità dell'Io. Pure Novalis intravede l'uomo avviarsi verso l'onnipotenza, della quale la scienza non fa che mettere i presupposti, emula in questo degli antichi maghi che, pur nella loro limitatezza e affidandosi a mezzi imperfetti, tuttavia produssero dei concreti effetti (suggestioni, telepatia). E prendendone alla lettera il linguaggio, spera di sorpassare Fichte trasformando l'idealismo da pura fisima intellettuale a incitamento all'azione. "L'idealista - scrive Prezzolini - il quale è costretto tutto il giorno a ripetersi che in quanto rappresentazione, sensazione, emozione ecc., il mondo è *suo*, è tratto a passare alla proposizione che corrisponde a questa nel volere, cioè, che esso mondo è *modificabile* a suo arbitrio"⁷⁴. Questo è il processo di Novalis. Processo, come si è potuto notare, analogo a quello di Evola. E per Novalis, analogamente, "idealista magico è colui che può trasformar parimenti le cose in pensieri come i pensieri in cose, ed ha in suo potere ambedue le operazioni [...] Il mago sa animar la natura e adoperarla arbitrariamente per i suoi fini"⁷⁵. Insomma, "Novalis in nuce propone nei suoi frammenti filosofici già un itinerario di 'volontà di potenza' dove l'uomo si fa arbitro progressivamente di se stesso, del mondo, della natura, degli spiriti, sino a farsi Dio e a porre la realtà esterna 'come vorrà e nel nesso che gli piacerà'"⁷⁶.

Ma a differenziare Novalis da Evola è il diverso peso che viene assegnato all'individuo. Novalis non accetta il solipsismo e non arriva a dire che la natura deve essere annientata dalla potenza dell'Io e in esso riassorbita. Anzi per lui è stato un disastro il divario tra l'anima umana e la natura e che porta l'uomo a trovarsi sempre più isolato. Viceversa vagheggia un'età dell'oro, un'epoca di innocenza paradisiaca, in cui questa comunione apportava dei doni meravigliosi, come quello della magia e della profezia, doni di cui soltanto i poeti sono tuttora i beneficiari. Una concezione, dunque, che va a sboccare nel panteismo e in una visione simbolista e magica della natura, grazie all'antica credenza cabalistica della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo: "il mondo è una metafora universale dello spirito, una sua immagine simbolica"⁷⁷. Certo, la concezione novalisiana è - se vista dal punto di vista evoliano - altamente contraddittoria nel suo affermare la potenza dell'Io e al tempo stesso rifiutare la naturale conseguenza del solipsismo⁷⁸, così come è contraddittoria per Evola la concezione mistica di Novalis, basata sull'amore, che costituisce una negazione dell'assoluta autonomia dell'Io, assicurata invece dalla magia⁷⁹.

⁷⁴ G. Prezzolini, "Introduzione" a: Novalis, *Frammenti*, Lanciano, Carabba 1928, p. 33.

⁷⁵ Novalis, *op. cit.*, p. 89, 91.

⁷⁶ M. Rossi, "L'avanguardia che si fa tradizione...", cit., p. 1064.

⁷⁷ Novalis, *op. cit.*, p. 123. Cf. su ciò E. Spenle, *Novalis. Essai sur l'idealisme romantique en Allemagne*, Hachette, Paris 1904, p. 189-193.

⁷⁸ Cf. ad es. Novalis, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁹ Cf. *Fenomenologia*, p. 177-8.

Punto sprezzo particolare per motivo l'ane oltre il solo in un puntualme sto indipe chio magic

Meglic za di quell ricamente valenza de ad un temp Hegel - se sunzione d loro astratt disprezzate quale tutta intende sta schiudere r si. Giacché la tesi gene che egli, te dando così

Appunt surrettizio : gendo al pe dola e assoi che in quan è essenzialr condo cui, soggetto - i fatto bruto. dell'Io in u l'"altro", pe

⁸⁰ Cf. Th. ed in seguito: ne della verit: concetto, ha s [...]. Il substr gettivo e dist reale" (ibid., p ⁸¹ Teoria,

3. La condanna dell'alterità

Punto focale della reinterpretazione dell'idealismo condotta da Evola è il disprezzo per il dato, il finito, per ciò che v'è di materiale e di contingente, e in particolare per l'io concreto, che deve essere superato in quello assoluto. Per questo motivo l'attualismo di Gentile rappresenta a suo avviso il limite estremo, il margine oltre il quale è possibile scorgere il superamento della illusione gnoseologica solo in una attività concreta di realizzazione magica: l'atto è il momento in cui puntualmente si riassume e si annichilisce ogni "altro", ogni determinato come posto indipendentemente dal soggetto. Bisogna solo completarlo, spezzando il cerchio magico dell'astratto pensiero.

Meglio si intende tale tipo di soluzione evoliana quando si abbia piena contezza di quella che è stata l'ambiguità fondamentale di Hegel, che ha dato luogo storicamente a diverse e contrapposte letture del suo pensiero. Ovvero, quella ambivalenza denunciata con grande efficacia da Adorno, che esalta il soggetto tenendo ad un tempo ferma la necessità della mediazione. È infatti tra i meriti più grandi di Hegel – secondo Adorno – l'aver compreso che la filosofia non deve aver la presunzione di cercare il suo oggetto nei supremi concetti universali che grazie alla loro astrattezza e nobiltà non vogliono macchiarsi al contatto delle determinazioni disprezzate dalla metafisica tradizionale. La filosofia ha per contenuto la realtà, la quale tutta essa cerca di penetrare, di "farsi intima al suo contenuto". Hegel non intende staccarsi dalla cosa o "pensare" essa: il suo sforzo è quello di volerla dischiudere mediante il concetto, in maniera che sia essa stessa a muoversi e rivelarsi. Giacché, pervenuta alla propria esistenza, si mostra come soggettività, secondo la tesi generale del sistema hegeliano⁸⁰. La "equivocità" di Hegel si rivela nel fatto che egli, teso all'indagine della cosa, non può "definire" i concetti e irrigidirli, dando così partita vinta al principio di identità.

Appunto tale "equivocità" – che Adorno denuncia come "cattivo empirismo", surrettizio appiattirsi sul dato oggettivo – Evola è intenzionato a superare, spingendo al parossismo il principio dell'Io in modo da superare la "cosa", annullandola e assorbendola nel soggetto: "[...] l'oggetto non è che per il soggetto, non è che in quanto la sua affermazione definita lo fa eccedere e lo consuma. In sé, esso è essenzialmente *mito*; nel suo essere non è; esso è solamente nella vampa, secondo cui, trapassando per la sua determinazione eternamente voluta, *esprime* il soggetto – il nudo trascendente – come il suo principio e la sua fine"⁸¹. L'essere è fatto bruto. La materia in sé non ha significato, è "occasione" per un affermarsi dell'Io in una realizzazione magica nella quale egli annulla tutto il materiale, l'"altro", per diventare puro possesso di sé, "fiamma ardente": Individuo Assolu-

⁸⁰ Cf. Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel* (1963), il Mulino, Bologna 1971, p. 138-40; ed in seguito: "Il pensiero associativo ha in Hegel il suo *fundamentum in re*. La concezione della verità come un diveniente, come pure lo assorbimento della empiria nella vita del concetto, ha superato la separazione degli scompartimenti filosofici 'sistematico' e 'storico' [...]. Il substrato della sua filosofia, lo spirito, non deve (come si sa) essere un pensare soggettivo e distaccato, ma un pensare reale; e con ciò il suo movimento deve essere la storia reale" (ibid., p. 176).

⁸¹ *Teoria*, p. 111.

to. Quindi il merito di Hegel non può consistere, per Evola, nel suo soffermarsi sulla cosa, ma nel suo inglobarla, nel passare dall'In sé al Per sé.

E del resto Hegel – sostiene Adorno – non è coerente sino in fondo nell'at- tenersi alla cosa: il principio idealistico della sua filosofia tratta con gesto "sbrigati- vo" l'individuale. Esso, pur indispensabile giacché "l'universale del soggetto non si fa cogliere altro che nel movimento della coscienza individuale"⁸², nondimeno finisce per essere maltrattato da Hegel; l'individuo ridotto, a puro momento della totalità, annegato nel sistema hegeliano, finisce per dimostrarne la verità nella sua non-verità. Per Adorno ciò è la spia del fatto che l'individuo, nel suo essere per altro, non fa che proclamare l'onnipotenza del sistema sociale denunciando un pro- cesso economico che "riduce gli interessi individuali al comune denominatore di una totalità che resta negativa, perché a causa della sua astrazione costitutiva si al- lontana dagli interessi individuali dei quali però al tempo stesso si compone. Quell'universalità che riproduce la conservazione della vita, al tempo stesso la mi- naccia in misura sempre maggiore. La violenza dell'universale che si realizza non è in sé identica all'essenza degli individui, come pensava Hegel, ma è sempre an- che loro avversa"⁸³. Hegel si era in qualche modo reso conto di questo annichili- mento dell'individuo nel sistema della totalità sociale, ma aveva trasfigurato tale processo reale; il suo tentativo di assorbire la non-identità tramite la identità, anzi di determinare quest'ultima tramite la non-identità, cercava di rendersi conto del reale processo di assorbimento nell'universalità della *ratio* di ogni particolare, se- gnato nella sua debolezza. Tuttavia, "egli stravolge questo rapporto di cose, poi- ché afferma l'identico, ammette il non identico come un negativo comunque nec- cessario e ignora la negatività dell'universale"⁸⁴. La coscienza del singolo o il suo destino riflettono il tutto: "la pagliuzza nel tuo occhio è la migliore lente di in- grandimento"⁸⁵.

Ed è appunto da questa impotenza del soggetto, da questo suo fallimento, da questa sua riduzione a mero figurante in un sistema complessivo del mondo in cui il suo non è che un "ruolo" analogo a quello dei figuranti sul palcoscenico, che nasce il grido di potenza dell'individuo di Evola. Già dalla constatazione della con- creta impotenza dell'Io individuale nei confronti dell'Io trascendentale Evola ave- va inferito il concetto di privazione e quello di realizzazione magica. Ed infatti il volto dell'individuo evoliano ha le sembianze esattamente contrapposte a quell'individuo annichilito nella totalità del sistema sociale e disintegrato dalle maglie della mediazione: esso annulla qualsiasi condizione, mediazione, media tutto e non è mediato da nulla; assoluta unità, "presenza di sé a sé", "innominabi- le, nuda esistenza", "certezza, eternità, unità, esclusione di ogni 'altro', incoercibi- lità, autarchia: assolutezza e infinità – in ciò si definisce il punto del possesso dell'individuale nell'ordine della esperienza, a lui l'uomo può svegliarsi"⁸⁶. La na- tura non può gravare sull'Io, non dandole egli il suo consenso e ponendosi a priori

⁸² T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 41.

⁸³ T.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), c/di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 278.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁵ T.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, p. 40.

⁸⁶ *Teoria*, p. 57-8.

di là da essa
nale questa t

Così per
sistema avev
aveva previs
minale di un
abbia il cora
decretato pe
constata cor
massificati,
quelli più sp
occidentale.
sull'individu
moderno, m
accettare il
una conclus
derno, il s
l'esoterismc
scia del tan
dter, sono g
lineato da F
ed ad un ter
losofia orie
ne", è esser
noscenza, n
medesima c
che vedeva
lo ritiene p
concreta re
(ma sarebbe
organico e
l'Orientele
qualcosa ch
realizzazio
Il tantrismc
quanto la s
l'individuo
indica, chi
semplice es
metodo pra
detto dalla

⁸⁷ *Ibid.*,

⁸⁸ *L'uon*

⁸⁹ *Ibid.*,

⁹⁰ Con t
viene indica

di là da essa. Egli non può che "impugnare questa materia dilacerata, fare razionale questa unità irrazionale in cui la coscienza si trova [...]"⁸⁷.

Così per Evola diventa vero quanto Adorno dice di Hegel. Se Hegel col suo sistema aveva anticipato la società funzionale e nel suo maltrattare l'individuo ne aveva previsto il reale annullamento, Evola invece vede nell'idealismo il punto terminale di uno sviluppo secolare che annuncia l'aurora di una nuova era, purché si abbia il coraggio di trarne le estreme conseguenze. Egli non si rassegna al destino decretato per l'individuo dalla società industriale di massa a lui contemporanea, constatata con sgomento la fine di ogni superiorità spirituale, il trionfo dei valori massificati, borghesi, mercantili e non si stanca di denunciarli negli scritti coevi a quelli più specificamente filosofici: non è questa l'estrema conclusione del mondo occidentale. Tuttavia la fuoriuscita da questo fato che sembra incombere sull'individuo non è ancora cercata in una rivolta complessiva che neghi il mondo moderno, ma piuttosto è riposta tutta sulle spalle dell'individuo stesso, che deve accettare il fardello consegnatogli dall'idealismo, portarlo innanzi, risolverlo in una conclusiva realizzazione. È l'individuo che deve *oltrepassare* il mondo moderno, il suo pensiero, la sua storia mediante una *personale* realizzazione: l'esoterismo, il pensiero orientale, la trasmigrazione dal "pensare" all'agire sulla scia del tantrismo e del pensiero eterodosso di un Keyserling, di un Michelstaedter, sono gli unici appigli a disposizione dell'individuo per sfuggire al destino delineato da Hegel e realizzare al contempo l'istanza del soggetto da esso avanzata ed ad un tempo tradita, il cui esempio migliore è fornito da Gentile. Solo nella filosofia orientale, infatti, la conoscenza è strettamente connessa alla "realizzazione", è essenzialmente "vita", strumento per l'azione, in quanto "liberazione e conoscenza, metafisica ed autorealizzazione, pensiero e potenza qui sono una sola e medesima cosa"⁸⁸. E così, capovolgendo il giudizio di Hegel sul mondo orientale, che vedeva in questo solo uno stato iniziale della realizzazione dello Spirito, Evola lo ritiene piuttosto il luogo in cui la mera conoscenza discorsiva trapassa nella concreta realizzazione: se nella civiltà occidentale, man mano che è progredita (ma sarebbe più esatto dire *regredita*), "il pensiero ha cessato di essere qualcosa di organico e di personale per farsi invece una astratta ipostasi", invece per l'Oriente "l'espressione – il pensare e il parlare – non è ciò che importa, essa è qualcosa che viene dopo [...], l'accento non cade su di essa, ma su una interiore realizzazione, che, come tale, non può venire comunicata, ma soltanto indicata"⁸⁹. Il tantrismo è in sostanza uno "sperimentalismo", un "radicale positivismo", in quanto la sua verità non è demandata ad una dottrina astratta, bensì al fatto che è l'individuo stesso a verificare e realizzare personalmente quanto gli comunica, gli indica, chi abbia già raggiunto la realizzazione: "I Tantra affermano dunque che la semplice esposizione di dottrine non ha valore; che quel che importa è invece il metodo pratico per la realizzazione, l'insieme dei mezzi dai quali ciò che viene detto dalla *çruti*⁹⁰ possa essere *reso vero*", per cui per i Tantra l'uomo non deve

⁸⁷ Ibid., p. 20-1.

⁸⁸ *L'uomo come potenza*, cit., p. 9.

⁸⁹ Ibid., p. 33.

⁹⁰ Con tale termine si indica, secondo Evola, quella che impropriamente in Occidente viene indicata col termine "rivelazione", ma che nella metafisica indiana indica semplice-

semplicemente enunciare il principio dell'identità dell'Io con lo Spirito e quindi restare immoto, senza far nulla, rassegnandosi alla propria impotenza reale come avviene appunto nell'idealismo, ma deve bensì trasformarsi, ossia "agire per conoscere. La parola d'ordine dei Tantra è: *kriyâ = azione*"⁹¹. 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 (*paraçakti*). Non una speculazione intellettuale ma *sâdhana* [= pratica in atto] e yoga risolvono il problema dell'assoluto sapere. Certezza, auto-realizzazione e potenza cadono così [...] in uno stesso punto"⁹².

Ma questo evolvano voler innalzare l'individuo ad assoluto -- direbbe Adorno -- ne conferma la scomparsa reale nella società ridotta a sistema; nel suo esaltarlo come potenza, ne denuncia l'impotenza. In Evola è l'individuo reale, concreto, che, vedendo come estranea a sé la realtà, cerca di annullarla erigendosi a potenza. L'Io dichiara inferiore l'"altrui", e tutto ciò che evoca la natura, solo per poterlo ingoiare senza scrupoli e così illudersi della propria indipendenza. Evola ha avuto il merito, quasi senza volerlo, di cogliere la contraddizione intima dell'idealismo speculativo: l'impotenza concreta dell'individuo, malgrado ogni dichiarazione in contrario. L'Io trascendentale non era che l'ombra di un fantasma che acconsentiva alla realtà e che per non dichiarare il proprio fallimento la annunciava come voluta. Esso è stato un portato dell'ascesa della borghesia, quando l'individualismo aveva ancora un significato. Ma nella società funzionale ormai l'inganno è svelato: ora l'Io, per dimenticare la propria impotenza deve riaffermarsi in modo parossistico, deve negare tutta la storia che lo ha edificato nel corso della tradizione occidentale e pertanto deve fuoriuscire da essa, dal suo pensiero, dalla sua filosofia, verso un "sapere superiore" che stia "di là dalle credenze, di là dai sentimenti, di là da ciò che oggi vale in genere come cultura e come scienza"⁹³. Non basta l'illusione hegeliana dello spirito del mondo. È necessaria una reale attività magica in cui l'Io realmente riduca la realtà a proprio dominio; una attività che proviene dal fondo della storia, da quella "conoscenza rifiutata" dall'intelletto razionalistico ed astratto tipico di tutto il pensiero occidentale, ormai depositata nelle dottrine esoteriche e sapienziali, in quel fiume carsico delle conoscenze "occulte" che ha percorso tutta la storia dell'umanità ed ora disponibili solo per pochi iniziati. È questa "una scienza precisa, rigorosa, metodica, trasmessa da fiamma a fiamma, da iniziato a iniziato, in catene ininterrotte, anche se raramente palesi al profano"⁹⁴. Una scienza che non ha nulla a che fare con quella pallida imitazione che con tale

mente "la narrazione di alcune *realizzazioni* che hanno avuto luogo in particolari personalità" (*L'uomo come potenza*, p. 34).

⁹¹ Ibid., p. 35.

⁹² Ibid., p. 37-8; cf. anche p. 44.

⁹³ [J. Evola], "Introduzione", in: Gruppo di Ur, *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*, Fratelli Melita, Brugherio - Milano 1987, vol. I, p. 8. Per l'attribuzione ad Evola dei singoli interventi inclusi in quest'opera -- spesso firmati con pseudonimi -- ci siamo avvalsi di quanto sostenuto in: R. Del Ponte, *Evola e il magico "gruppo di Ur"*, SeaR edizioni, Borzano R.E. 1994.

⁹⁴ Ibid., p. 10.

nome si
come "pe
zione del
tempo, d
raziocina

L'estr
modo per
pur limita
- da coer
salvezza
sovraordi
luta non p
ordiname:
Evola der
losofia he
liana non
che la mc
sé che a p
nali e libe
mente *dat*
dirsi soltar

È qui
Per Evola
all'afferma
della alien
soffermars
re il negati
della parol
volgendo l
negativo se
e dei due l
sto ultimo
Hegel della
viene dunq
rito: insom
della identi

⁹⁵ EA [J.

p. 37.

⁹⁶ Tale co
J. Evola, *Imp*
zioni di Ar,
propriamente
lista si fa con
p. 12).

⁹⁷ *Saggi*.

⁹⁸ Cf. G.V
renze 1970, p

nome si intende nella tradizione filosofica e nell'idealismo, ma intesa piuttosto come "perfetta visione intellettuale superrazionale, di piena attuazione o realizzazione dell'oggetto nell'Io e dell'Io nell'oggetto, che è uno stato di potenza e, ad un tempo, di assoluta evidenza rispetto al conosciuto: stato, raggiunto il quale ogni raziocinare e speculare appare superfluo ed ogni discutere privo di senso"⁹⁵.

L'estremo tentativo hegeliano di trovare nella mediazione dello Stato l'unico modo per sottrarre l'individuo al suo totale annichilimento e dargli un posto, sia pur limitato, nel lavoro di realizzazione dell'Assoluto, viene rigettato da Evola che – da coerente radicalizzatore dell'atto gentiliano – non vede alcuna possibilità di salvezza dell'individuo che nel suo potenziamento parossistico, per cui allo stato sovraordina l'Impero, come realizzazione della libertà dell'Io che per essere assoluta non può conoscere altri eguali e pertanto può permanere sola al vertice di un ordinamento gerarchico che nel Capo riconosce il proprio principio ordinatore⁹⁶. Evola denuncia quindi la commistione con l'alterità, a suo avviso presente nella filosofia hegeliana e da Adorno ritenuta il suo elemento di positività: "L'Idea hegeliana non riafferma il principio logico su quell'insieme di determinazioni concrete che la monocroma 'filosofia dell'identità' schellinghiana lasciava cadere fuori di sé che a patto di ammettere in sé l'eteron, l'altro, di farsi dialettica, di dire razionali e libere quelle determinazioni contingenti delle cose che essendo semplicemente *date*, stando all'Io in un rapporto di *violenza*, secondo giustizia dovranno dirsi soltanto irrazionali"⁹⁷.

È qui in giuoco l'interpretazione dello stesso nucleo di Hegel: la dialettica. Per Evola, infatti, la dialettica non può ammettere l'"altro" perché porterebbe all'affermazione del dato nell'Io. In effetti egli rimprovera ad Hegel il momento della alienazione dello Spirito, la sua forza di guardare in faccia il negativo e di *sofferarsi* presso di lui⁹⁸. E se per Hegel questa era la forza che riusciva a volgere il negativo nell'essere, per Evola il negativo non può essere, nel senso pregnante della parola, tale: il negativo non è mai Non-Spirito ma soltanto poco-Spirito e, volgendo la questione in termini individuali, *quantum* di privazione. Altrimenti il negativo sarebbe "altro" e dall'altro non si esce fuori; si resterebbe chiusi in esso e dei due l'uno: o l'"altro", il negativo domina l'Individuo, o viceversa; e in questo ultimo caso l'"altro" cesserebbe di essere tale. L'"altro", semplice momento in Hegel della riaffermazione dello Spirito, *medium* del passaggio dell'In sé al Per sé, viene dunque colto da Evola nel suo momento di differenziarsi ed opporsi allo Spirito: insomma il rimprovero è quello di non rispettare sino in fondo il momento della identità della filosofia della Identità: il momento della non-identità viene tra-

⁹⁵ EA [J. Evola], "Sul carattere della conoscenza iniziatica", in: Gruppo di Ur, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁶ Tale concretizzazione pratico-politica della posizione dell'Individuo assoluto si ha in J. Evola, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano* (1928), Edizioni di Ar, Padova 1996, p. 43-69, opera che "si situa nel punto di sutura tra il periodo propriamente filosofico di Evola (1923-27) e quello successivo in cui la visione tradizionalista si fa compiuta e persuasiva [...]" (G. Damiano, "Nota introduttiva" a J. Evola, *op. cit.*, p. 12).

⁹⁷ *Saggi*, p. 158.

⁹⁸ Cf. G.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 26.

sposto da Evola in una privazione, mentre l'identità risulta l'Individuo assoluto fiammeggiante di potenza.

Per Adorno Hegel non è stato fino in fondo conseguente al proprio principio dialettico, in quanto proprio esso, se coerentemente pensato, porta a spezzare il principio dell'identità e porsi necessariamente in relazione col diverso: "appianare di nuovo la contraddizione dialettica, espressione del non identico insolubile, per mezzo dell'identità, significa ignorare il suo senso, ritornare alla pura logica deduttiva"⁹⁹. Sicché il contenuto della dialettica è tutto consegnato "nella resistenza dell'Altro contro l'identità: da qui la sua forza"¹⁰⁰. Appunto quella "forza", quella *violenza*, che in Evola *bisogna* esercitare sull'altro, affinché si affermi il principio dell'identità. E tuttavia sia Evola con il negare l'"altro", sia Adorno col dargli, contro la tesi della identità, una nuova dignità, denunciano il "mero esserci", che nel primo è un semplice accenno e occasione all'affermarsi dell'Io – restando come determinazione singola negativa – mentre nel secondo si identifica con la contraddittorietà e inconciliabilità, che solo nella propria negazione può essere redento.

Ne seguono due modi diversi di risolvere la tensione contenuta nella dialettica hegeliana: da un lato v'è la possibilità di sottolineare il suo elemento di differenza, il suo lato negativo e quindi la possibilità di reinterpretare l'identità di reale e razionale spostandone nel futuro concreto di un divenire sociale la possibilità della conciliazione. In tal modo il negativo viene riconosciuto nella sua positività, il diverso non viene annichilito nello spirito e la mediazione si trova inesaurita ad operare: è la dialettica negativa di Adorno, che non si rassegna alla scomparsa del particolare, del finito, volendolo salvare dal sistema sociale onnipervadente. Ma v'è anche la possibilità di risolvere la tensione gravandola tutta sul lato dell'identità, dell'Io, eliminando del tutto l'altro: ed è questa la particolare reinterpretazione fornita dalla "dialettica sintetica" di Evola.

Rifacendosi all'Hamelin, la dialettica sintetica concepisce l'antitesi come completamento ed integrazione di quell'essere incompleto dato nella sintesi, in direzione di sempre più elevati gradi di perfezione. Così la sintesi "sarà una più vasta e complessa realtà che non le precedenti [...] una più vasta possibilità di potenza e una più vasta dominazione. [...] Il senso della dialettica sarà dunque: sviluppo di gradi crescenti di possibilità, di potenza arbitraria e di agilità interiore da un certo sistema di rigidità e di determinazione univoca, verso il limite di una assoluta indeterminazione che coincide con quello di una assoluta individuazione"¹⁰¹. Non v'è alcuna necessità che vincoli il processo dialettico, alcuna determinazione che ne predetermini lo sviluppo, alcuna legge imprescindibile che ne segni lo svolgimento: il conseguente è sempre radicalmente imprevedibile rispetto all'antecedente; esso è il frutto di una affermazione, di un potere che scaturisce da una autodeterminazione libera, che ha per misura l'atto, la libertà¹⁰². E non potrebbe essere altrimenti, giacché in caso contrario lo sviluppo dialettico diventerebbe "il simbolo di un particolare, fugace momento di un divenire inafferrabile, momento che farà

⁹⁹ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 144.

¹⁰⁰ Ibid., p. 145.

¹⁰¹ *Fenomenologia*, p. 23.

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 24-7.

luogo a nuovi, e, soprattutto, ad avere un valore nell'altre materia tutta: respiro c

È dunque di intendere – in un corpo pensiero di Hegel dallo spirito, di avere permizione dello Spirito ad accogliere dell'Io. Essa mentre il mondo la scissione materia inerte. farsi di così a puro denunciato di dell'idealismo volmente l'idea, sia volgare in pace"¹⁰⁵. dell'idealismo il proprio nell'elemento mir nel cerchio della prigionia è oper storicamente dante, l'omolo Una ragione in suo dominio"¹⁰

Certo, come anche in influenza. E tuttavia non da la forma di reinterpretazioni

¹⁰³ *Teoria*, p.

¹⁰⁴ Cf. anche assoluto; cf. ad pagine dal tono e

¹⁰⁵ Adorno, *L*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1:

luogo a nuovi momenti da cui esaleranno nuovi concetti – parimenti caduchi, relativi, e, soprattutto, imprevedibili”¹⁰³. La dialettica non può essere fine a se stessa ed avere un valore autonomo, come sostiene Hegel; essa deve risolvere l’una relazione nell’altra e il tutto in un’autarchia, nella suprema liberazione di colui in cui la materia tutta è arsa in una pura relazione di possesso e sul quale essa si appoggia: respiro dell’Individuo assoluto¹⁰⁴.

È dunque il problema della identità a stare alla base di questi due modi alternativi di intendere la dialettica: mentre la dialettica di Adorno cerca disperatamente – in un corpo a corpo con la mediazione hegeliana e in polemica-integrazione del pensiero di Hegel – di ridare dignità al non-identico di contro all’identico, all’eliso dallo spirito, e perciò all’“altro”; invece quella di Evola rimprovera alla dialettica hegeliana di non essere rimasta sino in fondo fedele alla priorità dell’identico, ma di avere permesso all’altro di far capolino come momento necessario alla affermazione dello Spirito. Così la dialettica sintetica di Evola mostra la sua indisponibilità ad accogliere in sé l’“altro”, se non come elemento negativo, o privazione dell’Io. Essa deve necessariamente sboccare, allora, nel primato della identità, mentre il non-identico, degradato a mero materiale, viene ridotto a natura, operando la scissione tra l’attività propria del principio soggettivo, e la passività di una materia inerte, la cui unica positività consiste nel dare la possibilità all’Io di affermarsi, di farsi oggetto della sua potenza. La natura, privata da ogni positività, scade così a puro materiale di dominio e in ciò realizza quello schema antropologico denunciato da Adorno, che si è attuato consapevolmente nella gnoseologia dell’idealismo: “nell’idealismo – nel modo più palese in Fichte – vige inconsapevolmente l’ideologia che il non-io, l’*autrui*, in fondo tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l’unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo in pace”¹⁰⁵. Nell’Io di Evola si è realizzato questo sogno incontestato dell’idealismo e al tempo stesso lo schema arcaico che prescrive che nell’ingoiare il proprio nemico viene la salvezza dalla sua minaccia. È questo appunto l’elemento minaccioso della natura che, abbacinando il pensiero, lo fa rinchiudere nel cerchio dell’identificazione, non facendogli tollerare nulla fuori di sé: “la sua prigionia è opera sua. Questa razionalità totalitaria, e perciò particolare, fu dettata storicamente dalla natura minacciosa. Questo è il suo limite. Il pensiero identificante, l’omologare ogni diseguale, perpetua nell’angoscia la deiezione naturale. Una ragione irriflessa viene abbagliata fino alla follia da tutto ciò che si sottrae al suo dominio”¹⁰⁶.

Certo, come abbiamo visto, l’idealismo magico di Evola trova le sue scaturigini anche in influenze culturali che stanno al di fuori del mero pensiero speculativo. E tuttavia non è meramente accidentale che la sua critica ad Hegel e Gentile prenda la forma di una *tale* dialettica; né è privo di significato che da tale complessiva reinterpretazione dell’idealismo e della sua dialettica scaturisca un progetto politi-

¹⁰³ *Teoria*, p. 179.

¹⁰⁴ Cf. anche *Saggi*, p. 35 ss. È notevole il *pathos* di Evola quando parla dell’Individuo assoluto; cf. ad es. *Fenomenologia*, p. 317-21 e *passim*, ma si potrebbero citare pagine e pagine dal tono esaltato e dal linguaggio turgido e impressionistico.

¹⁰⁵ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 23.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 156.

co che sfocerà nell'adesione al totalitarismo fascista e ancor più nazista – visto come possibilità di riaffermazione dei valori di superiorità spirituali che, prima incarnati nell'Individuo assoluto, andranno poi ad assumere una articolata espressione nella fisionomia della società della Tradizione. Laddove, invece, l'interpretazione diametralmente opposta della dialettica operata da Adorno, nel suo tener fermo al negativo e nel suo rifiuto dell'annichilimento della alterità, è congruente con una visione radicalmente critica della società attuale, che sfocia nell'utopia della liberazione da ogni giogo autoritario.

È sintomatico che proprio l'elemento della contraddizione, fattore centrale della dialettica hegeliana e anche adorniana, assuma nella dialettica sintetica un posto del tutto secondario. Il motivo è chiaro: se è vero che la contraddizione è "indice della non verità dell'identità"¹⁰⁷, l'ammetterla avrebbe potuto significare minacciarne il primato. E di ciò è consapevole Evola, che fa scomparire quasi del tutto la contraddizione, affinché non possa minacciare il primato dell'Io.

Ma se nell'esaltazione dell'Io si riassume per Adorno (e Horkheimer) il principio illuministico scatenato e completamente pervenuto a sé stesso, secondo la parabola magistralmente descritta in *Dialettica dell'Illuminismo*¹⁰⁸, invece per Evola in essa è allocata la negazione del principio di razionalità che costituiva la motivazione profonda dell'illuminismo. Questo, secondo Adorno e Horkheimer, esordisce sulla scena del mondo per liberarlo dalla magia, per combattere contro il mito, scacciando da ogni angolo della natura tutto ciò che non può essere misurato, calcolato, ordinato sotto leggi. È il tentativo di proporre un ordine scientifico unitario in maniera da poter dedurre la conoscenza dei fatti da principi – "conoscenza è sussumere sotto principi"¹⁰⁹ –, da poter costruire un edificio scientifico che aiuti più validamente il soggetto a sottomettere la natura. L'Illuminismo, rivendicando connessione, significato e vita alla sola soggettività, ha fatto sì che la ragione abbia assorbito in sé la sostanza specifica delle cose e, nella tensione di sfuggire al timore superstizioso della natura, "esso ha smascherato implacabilmente le unità e le forme oggettive come travestimenti di un materiale caotico e ha condannato come schiavitù l'influsso di questo materiale sull'istanza umana, finché il soggetto è interamente diventato – in teoria la sola illimitata e vuota autorità"¹¹⁰. Di questa nemesi illuministica descritta da Adorno e Horkheimer non rimane in Evola che tale vuota e illimitata autorità, celebrata nell'Individuo assoluto, giacché il principio del soggetto, svincolato da ogni necessitante razionalità, pone il suo consistere nell'arbitrario porre se stesso, nel puro volere.

A tale scopo l'Io, che ha costruito la propria identità ed autonomia sulla base della repressione della naturalità intesa come alterità, si autosublima a soggetto trascendentale prima, ad Individuo assoluto dopo, quando si rende conto dell'insufficienza di una soluzione gnoseologica. Tale edificarsi dell'Io viene esemplificata da Adorno ed Horkheimer nell'errare di Odisseo, nel quale si compendia l'itinerario del soggetto nel suo costituirsi, nel corso del quale la nascita del Sé

¹⁰⁷ Ibid., p. 5.

¹⁰⁸ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), Einaudi, Torino 1966.

¹⁰⁹ Ibid., p. 91.

¹¹⁰ Ibid., p. 99. Corsivo nostro.

procede p
dere: o la
gettività e
sottomissi
nella natu
del canto,
perdere il
di felicità
da promes
no la prop
ra è rotto
dell'elem
fa lavorar
dominio, r
autonomia
loro essen
care – se
nell'altro.

In que:
salvare l'i
le, spirito
cipio indiv
sul piano
bandonato
sorge la ne
nulla più r
sé tutta l'
prenderli t
ra, la viole
rinuncia e
tà – diven
morte dell
contenta d
annullame
pure mera

Se in F
Spirito ogg
ni, in Evol
della perm
potevano r

¹¹¹ Cf. II

¹¹² Il ter
diante l'ide
(op. cit.), d
dell'Individ
continuazio

procede parallelamente alla repressione della natura in Sé¹¹¹. Odisseo deve decidere: o la sottomissione alla natura con la conseguente perdita della propria soggettività e il riconvertirsi del Sé in essa, da cui si era faticosamente staccato, o la sottomissione della natura al Sé; o il cedere al canto delle Sirene e reimmergersi nella naturalità, o la conservazione dell'Io trattenendosi, pur ascoltando la soavità del canto, dal cedere alla promessa della liberazione. In Odisseo vi è l'angoscia di perdere il Sé e di annullare così la distanza dalla natura, ma insieme una promessa di felicità alla quale, tuttavia, non bisogna dare lo spazio di agire. Così la natura, da promessa di felicità e libertà, diventa limite negativo di essa e i soggetti colgono la propria limitatezza nella loro dipendenza. Il nesso dialettico di uomo e natura è rotto – rottura che risale al primo costituirsi della civiltà con l'emergere dell'elemento del dominio dell'uomo sull'altro: Odisseo è il signore terriero che fa lavorare gli altri per sé – e la natura, pura materialità, diventa solo oggetto di dominio, nell'exasperarsi del quale l'Io può rassicurare la propria fragile, presunta autonomia. La scissione di soggetto ed oggetto è consumata: i due termini – tra loro essendo scavato un abisso – tendono a differenziarsi sempre più fino a sboccare – secondo la logica dell'Illuminismo – nell'assorbirsi dell'un termine nell'altro.

In questo itinerario Hegel ha rappresentato, per Adorno, l'ultimo tentativo di salvare l'individuo, il soggetto empirico, dandogli dignità come soggetto universale, spirito assoluto – e in questo senso Hegel maltratta la determinatezza del principio individuale. Ma nella misura in cui tale salvataggio veniva esercitato solo sul piano del pensiero, laddove l'Io empirico, concreto dell'individuo veniva abbandonato alla deriva di una società annichilente e di un sistema onnipervadente, sorge la necessità di andare oltre: l'Io di Evola è l'estremo passo, al di là del quale nulla più resta: né pensiero, né civiltà, né storia. L'Individuo assoluto porta su di sé tutta l'eredità della dialettica dell'Illuminismo e ne trasfigura i caratteri col prenderli totalmente su di sé nella speranza di neutralizzarli: il dominio della natura, la violenza su di essa, la potenza, da tappe della storia della introversione, della rinuncia e del sacrificio – in cui è sinora consistita per Adorno la storia della civiltà – diventano marcia trionfale della sua affermazione, principi di positività; da morte dell'Individuo, ne diventano vita. È appunto per ciò che Evola non si accontenta di una identità gnoseologica, ma deve procedere ad un processo di *reale* annullamento dell'altro, al quale non deve essere riconosciuto nessun posto, neppure mera negatività o privazione: è il processo magico.

Se in Hegel lo Spirito realizza sé stesso solo nella misura in cui si pone come Spirito oggettivo, e dunque concretizzandosi storicamente nelle sue determinazioni, in Evola v'è la consapevolezza della impossibilità della oggettivazione dell'Io e della permanenza di una distanza tra Io e condizioni oggettive¹¹². Hegel e Gentile potevano riconoscere ancora nello Stato l'opera dello Spirito, anzi la sua piena

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 52-89.

¹¹² Il tentativo di dare in qualche modo attuazione concreta all'Individuo assoluto mediante l'idea di Impero e di Capo unico di esso, che viene esposta in *Imperialismo pagano* (op. cit.), dura il tempo di un mattino, in quanto ben presto Evola fuoriesce dalla dottrina dell'Individuo assoluto per approdare alla Tradizione, che della prima – lungi dall'essere la continuazione – è una radicale confutazione.

realizzazione, Evola si rende definitivamente conto della estraneità del mondo rispetto all'Io. In esso l'Io non riesce più a riconoscersi, e quindi con un estremo atto d'orgoglio decide stoicamente di prendere l'altro come privazione di sé, anziché di rimettere l'alterità fuori da sé stessa avallando il distacco tra sé e il Mondo. Altrimenti l'Io avrebbe rivelato il proprio limite e segreto: la sua dipendenza dal mondo. Ad una lotta per riconoscersi in esso l'Io preferisce una solitudine cosmica e solipsistica. Esso è l'uomo che, denunciando l'incapacità di modificare il mondo fintanto che l'Io è ridotto ad una mera soggettività astratta, viene a spezzare il rapporto positivo e dialettico con il fuori da sé e, facendosi carico dei suoi mali e della sua negatività, persegue una realizzazione solipsistica che a tale scopo deve fuoriuscire dalla civiltà occidentale, pur partendo dal suo estremo margine di maturità. E così l'Io diventa la quintessenza del mondo da lui negato: puro dominio.

Qualcosa di analogo, anche se di segno opposto, accade nel marchese De Sade: fedele all'illuministico principio antiautoritario, egli finisce per liquidare ogni forma direttamente vincolante e "permette al dominio di decretare sovranamente gli obblighi che via via gli convengono"¹¹³. Il principio scientifico, elevato a forza distruttiva, liquida ogni ordine oggettivo della natura come mito e pregiudizio, e lascia una natura ridotta a massa di materia. L'unica legge che sopravviva alla eliminazione di ogni ordine oggettivo è la legge del più forte. "Colpevoli sono i deboli, che eludono con la loro scaltrezza la legge naturale"¹¹⁴, giacché è nelle leggi della natura l'ingiuria per il più debole. Sade e Nietzsche sono solidali nel comune disprezzo per ciò che è inferiore e per entrambi la compassione è "mollezza d'animo". "Bontà e beneficenza diventano un peccato; dominio e oppressione una virtù" e in Juliette "l'ingiustizia, l'odio, la distruzione diventano attività sistematiche e routine dopo che tutti i fini, in seguito alla formalizzazione della ragione, hanno perso, come un miraggio, il loro carattere di oggettività e necessità"¹¹⁵.

È appunto questa natura svuotata di fini, privata di ogni significato che Evola ha davanti. Solo in quanto ricondotta a privazione dell'Io essa può riassumere dignità. Eloquenti sono a questo proposito le stesse parole di Evola, quando descrive le fasi della realizzazione magica: "Egli [l'Io] deve distruggere ogni 'altro' e, in mezzo all'universale disfaccimento, restare egualmente fermo e intero [...]. Così deve investire in potenza negativa ogni forma: negare ogni fede, violare ogni legge sia morale che sociale, disprezzare ogni sentimento di umanità, ogni amore e generosità, ogni passione, riaffermarsi di contro alla scienza e alla speculazione in uno scetticismo attivo implacabile ed onnipervadente, spingersi infine sino ad una follia cosciente e ragionata. In una parola: egli deve a sé stesso farsi l'estrema ragione"¹¹⁶. "[...] Violazione deliberata di ogni legge morale e sociale; [...] riaffermazione di là da ogni valore riconosciuto e da ogni autorità, fino alla negazione di ogni fede, ideale o entusiasmo e al disprezzo di ogni sentimento di umanità, di amore o rispetto [...]. Nulla deve più esistere, a questo punto, che possa venire rispettato, nulla che si senta di non essere capaci di fare [...]; ci si volgerà ad in-

¹¹³ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 102.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹¹⁶ *Saggi*, p. 97-8.

frangere non t
Dio-feticcio d
'spirituale'. [.]
di farlo qualco
che è libero ir
determinazion

Si potrebb
sufficiente ai
completatore c
za dell'Io", gi
pensiero borg
cie quello fich
pretato nella c
strema metam
l'attualismo ge
siero se non il
grava sulle sp
non ci vuole r
ne e l'annichil
realizzazione r
cietà Tradizion
L'apparato es
dell'idealismo,
tempo era stato
sce così dalla s
no finisce per
verranno dedic

¹¹⁷ *Fenomeno*

frangere non tanto la legge esteriore, quanto invece la legge *interna*, non tanto il Dio-feticcio dei templi quanto il 'Dio in noi', la 'coscienza', la legge 'morale' e 'spirituale'. [...] riaffermare l'Io sopra ad ogni correlazione, qualunque essa sia – di farlo qualcosa di agile, di duro, di freddo, di inafferrabile, di pronto, qualcosa che è *libero* in questo suo vivere pericolosamente come potenza negatrice di ogni determinazione e di ogni appoggio"¹¹⁷.

Si potrebbe continuare a lungo con citazioni di questo tenore, ma credo che sia sufficiente ai fini del nostro discorso quanto detto. Nell'Evola filosofo, erede e completatore dell'idealismo nonché cultore di esoterismo e di magia come "scienza dell'Io", giunge al suo limite estremo l'esaltazione dell'individuo propria del pensiero borghese ed illuminista, poi trasfigurata nel pensiero dell'idealismo, specie quello fichtiano, cui egli è particolarmente vicino. Da quest'ultimo – reinterpretato nella dialettica sintetica – prende l'avvio Evola per compiere l'ultima, estrema metamorfosi dell'Individuo, dissolvendo l'idealismo, ed in particolare l'attualismo gentiliano, nella sua parossistica caricatura, nulla lasciando più al pensiero se non il proprio annichilimento nella pratica della magia. Ma il fardello che grava sulle spalle dell'Individuo è troppo pesante affinché questo possa reggerlo: non ci vuole molto affinché lo stesso Evola se ne renda conto e così la realizzazione e l'annichilimento del mondo promessa dalla sintesi dialettica, proiettata nella realizzazione magica di là da venire, si converte nell'ordine vincolante di una società Tradizionale e metafisicamente fondata, rinvenibile di un'aurorale umanità. L'apparato esoterico ed orientalistico, sinora reso funzionale alla consunzione dell'idealismo, viene reimpiegato per la costruzione di una Tradizione cui nel tempo era stato condotto a pensare dall'incontro con René Guénon. Evola fuoriesce così dalla sua breve stagione filosofica e da "epigono" dell'idealismo gentiliano finisce per diventare il ben noto pensatore della società tradizionale, alla quale verranno dedicate tutte le sue opere successive.

¹¹⁷ *Fenomenologia*, p. 215-6 e *passim*.