

# OLTRE IL MURO DEL NULLA

## *Orientamenti per un'interpretazione del pensiero di Julius Evola* di Fabio Falchi

(Già pubblicato su [www.juliusevola.it](http://www.juliusevola.it))

Scriva Evola ne *Il cammino del cinabro* «non cronologicamente, ma come contenuto *L'uomo come potenza* fa, in un certo modo, da anello di congiunzione fra la fase sistematica speculativa e quella successiva». <sup>1</sup> Anche senza sopravvalutare l'importanza della cosiddetta interpretazione autentica, non v'è dubbio che ad Evola fosse ben chiara la ragione che lo aveva condotto ad aderire al paradigma tradizionalistico di René Guénon.

L'audace sintesi tra idealismo e metafisica orientale che caratterizza la filosofia del giovane Evola non è tanto incentrata, infatti, su una nozione astratta di libertà, quanto piuttosto sulla *possibilità determinata* di superare la crisi spirituale e sociale dell'Occidente. L'Individuo assoluto non è affatto un Io scisso e lacerato. Benché debba sperimentare su di sé “l'immane potenza del negativo”, è colui che non si lascia dominare dalla contraddizione, ma sa essere “interezza ontologica”, che possiede assolutamente sé stesso, che è «monade delle monadi».

Tuttavia se l'auto-affermazione dell'Io non si compie mediante un ritorno ad un'Origine trascendente ma è “processo” di auto-potenziamento, è inevitabile che tenda a configurarsi contraddittoriamente come «uno sviluppo continuo quasi nel tempo». Perciò Evola si renderà conto che l'Io, in quanto sintesi di finito ed infinito, può partecipare alla *vita* dell'Incondizionato soltanto in virtù di una radicale «rottura di livello esistenziale», riconnettendosi, in modo più o meno attivo, al proprio Fondamento. <sup>2</sup>

E' la tensione fra auto-nomia ed etero-nomia, ossia tra la “via del sé o del valore” e la “via dell'altro o del disvalore”, che conduce Evola a condividere una concezione tradizionalistica, che egli sviluppa, con rimarchevole profondità ed originalità, in molteplici direzioni di ricerca, secondo un'idea di libertà, intesa come principio di auto-determinazione ed auto-formazione.

Trascura invece quasi completamente questo aspetto essenziale della filosofia di Evola, Giovanni Damiano, che legge la *Teoria dell'individuo assoluto* attraverso il prisma culturale del “cristianesimo tragico” (Cacciari, Vitiello, Pareyson, Quinzio). <sup>3</sup>

Merito di Damiano è certamente quello di aver evidenziato, contro le scialbe interpretazioni accademiche della filosofia di Evola, la ricchezza e l'attualità della teoria evoliana della libertà, ma ponendo l'accento quasi esclusivamente sulla *possibilità* di affermarsi o di perdersi, perviene a sostenere la tesi secondo cui l'Individuo assoluto sarebbe «il “luogo” della *contraddittoria compresenza* di signoria e annichilimento, di trionfo e perdita» <sup>4</sup> senza avvedersi che *l'uomo come potenza* sa riconoscere il *proprio* principio non in altro, ma in sé medesimo.

Non a caso Evola afferma che se è vero che un essere assolutamente libero non può essere tale, se oltre ad essere sé stesso, non può essere la negazione di sé stesso, è possibile dedurre «due “categorie” o esperienze primordiali, materie di una “opzione soggettiva” (via dell'Individuo assoluto) o di una “opzione oggettiva” (via dell'altro)». <sup>5</sup> Vale a dire che vi può essere una fenomenologia dell'Individuo assoluto, ma non una fenomenologia dell'Io che segua “la via dell'altro”.

<sup>1</sup> J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano 1973, p. 63.

<sup>2</sup> J. Evola, *op. cit.*, p. 72.

<sup>3</sup> G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Ar, Padova 1988.

<sup>4</sup> G. Damiano, *op. cit.*, p. 65.

<sup>5</sup> J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Mediterranee, Roma 1985, p. 11.

\* \* \*

Il passaggio dall'Autarca all'Uomo della Tradizione è pertanto del tutto comprensibile e interpretabile non come una cesura tra la fase filosofica e quella della metafisica tradizionalistica, bensì come lo stesso viaggio per sentieri diversi, come la svolta decisiva nel lungo e complesso itinerario intellettuale di Evola.

Del resto, nonostante che Evola assuma da Guénon la dottrina del non-dualismo (oltre alla teoria dei cicli cosmo-storici e della regressione delle caste<sup>6</sup>), la struttura originaria dell'Individuo assoluto si prolunga *mutatis mutandis* nella fase successiva.

E' indubbio che la sua idea della Tradizione non si lasci irretire e soffocare dalle strette maglie della misteriosofia di Guénon (cui si deve tuttavia una visione coerente, anche se opinabile, della Tradizione e del variegato e multiforme universo dei simboli). Egli non rifiuta in modo brutale l'intera cultura occidentale né mostra un disprezzo opaco per l'arte e la letteratura europea. Per Evola il "metodo tradizionale" dovrebbe più che sostituire la metodologia delle scienze storico-sociali correggerla ed integrarla.<sup>7</sup>

La Tradizione<sup>8</sup>, secondo Evola, non è una struttura chiusa che si possa dedurre, *more geometrico*, dal Principio supremo, tanto che egli giudica persino la concezione non-dualistica di Guénon impregnata della più rigida metafisica vedântina, mentre condivide il non-dualismo dei Tantra (così come è espresso da Shiva Chandra) che significativamente paragona alla *henologia* di Plotino: «questo principio [del tantrismo] corrisponde...a qualcosa, come l'Uno plotiniano abbracciante ogni possibilità».<sup>9</sup> Per Evola, come per Plotino, il Principio «non è astretto nella sua natura», non è immota e astratta identità (Uno = Uno) ma, per usare la bella metafora assoluta di Henry Corbin, è "Uno per Uno per Uno...", è atto di infinita potenza, al di là dell'essere e del pensiero, ossia è negazione incondizionata di ogni dualismo: *non-dualismo*.

Non vi può essere quindi soluzione di continuità fra i diversi livelli di realtà, che pur essendo una è multidimensionale. Il che viene definito da Evola come "trascendenza immanente", che è il principio cardine della sua *Weltanschauung* secondo cui è possibile trasfigurare in senso metafisico la realtà mediante una *metanoia*, una "conversione anagogica" dell'*essere nel mondo*, in base alla tesi, apparentemente paradossale, del buddhismo mahâyâna e dello zen che afferma che il "samsâra è il nirvâna". Sicché la libertà, come non fondamento del Fondamento (ed anche per Plotino l'Uno è an-archico, fondamento senza forma e senza limite di ogni forma e di ogni limite), che è totalmente in atto per quanto concerne il Principio (che in verità è tale *solo per noi*), consiste per l'uomo nella possibilità di intensificare l'impulso originario ad auto-trascendersi per giungere alla massima unità con sé stesso e ad una autorealizzazione spirituale nel *mondo*<sup>10</sup> oppure di abbassarsi a "cosa tra le

<sup>6</sup> Purtroppo Evola ignora gli studi di G. Dumézil che avrebbero potuto conferire alle sue ricerche un maggior rigore scientifico.

<sup>7</sup> I legami con la cultura europea non hanno mancato di influire su Evola, portandolo ad evidenziare gli aspetti "tradizionali" dell'Occidente (valga come esempio un'opera come *La Tradizione ermetica*).

<sup>8</sup> Secondo Mircea Eliade, per lo storico delle religioni «tutte le culture arcaiche orientali, come tutte le società urbane e rurali, strutturate da una delle religioni rivelate...sono "tradizionali"» in quanto «custodi di una *traditio*...che costituisce una spiegazione totale del mondo e la giustificazione dell'attuale condizione umana» (M. Eliade, *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 136-137). Come però scegliere e discriminare? A parte la questione dell'iniziazione (su cui si veda ancora M. Eliade, *op. cit.*, p. 137), il criterio dell'*intuizione intellettuale*, che è quello adottato da tutti i tradizionalisti (Evola compreso) può fondare, come il mito e il simbolo, la conoscenza della verità; ma dato che ogni formulazione della verità è necessariamente mediata dal linguaggio, la possibilità di una tradizione non può non essere legata al carattere *rivelativo e plurale* dell'interpretazione, che implica un divario tra l'esplicito e l'implicito, tra il detto e il non ancora detto. Ciò dipende dalla inesauribilità della verità, dal suo essere sia una riserva *senza fondo* sia l'indicazione di una *determinata* maniera di realizzarla (vedi L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982). Sulle difficoltà che incontra l'esoterismo si veda J. Borella, *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, Arkeios, Roma, 2001, specialmente la prima parte.

<sup>9</sup> J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit. p. 70. Diversa è la concezione del mondo di Plotino, su cui si veda però W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 75-115.

<sup>10</sup> Evola contrappone la "Via dell'Azione" alla "Via della Contemplazione": nel primo caso si aderisce al processo

cose”, allentando il vincolo che unisce il singolo all'Uno. Ciò conferma, come si è già detto, che per Evola (sebbene talora, soprattutto nei suoi scritti filosofici, paia sostenere una forma di volontarismo estremo) la libertà è essenzialmente sintesi attiva, potenza sovraformale generatrice di *kòsmos*, ordine, legge, misura.

La dicotomia mondo dell'essere *versus* mondo del divenire, che è la “struttura portante” di *Rivolta contro il mondo moderno*, deriva logicamente da questa idea della libertà e dell'Assoluto.<sup>11</sup>

La modernità “si spiega” pertanto con la progressiva atrofizzazione dell'occhio spirituale dell'uomo: al mondo della qualità, della differenza e della profondità subentra il mondo della quantità, del numero, del danaro e delle macchine. La relazione duale soggetto–oggetto si viene delineando sempre più come reificazione del soggetto e la natura, spogliata di ogni connotazione simbolica e qualitativa, appare come un “oggetto vuoto”, indefinitamente manipolabile e riproducibile, in funzione di una *volontà di potenza* distorta, che degrada l'intelligenza e la dignità dell'uomo.

E' l'epoca del nichilismo – autentica essenza del moderno<sup>12</sup> e fase finale del *kali-yuga*<sup>13</sup> in cui lo Spirito non ha quasi più punti d'appoggio per “ingrarsi” nella vita e orientarla secondo una prospettiva di senso e valore assoluti.

L'opposizione fra Tradizione e Modernità permette ad Evola di individuare il “meridiano zero” del nichilismo, come compimento di un processo di decadenza che sostanzialmente si svolge in tre fasi: la crisi tra l'VIII e il V secolo a.C., la caduta dell'Impero romano e l'avvento del cristianesimo<sup>14</sup> e, infine, l'affermarsi dell'umanesimo e del protestantesimo.

Poiché però il moderno si attua nella temporalità e nella storia, mentre ciò che è “tradizionale” vive nella sovratemporalità, la Tradizione non si può considerare come qualcosa che appartenga al passato, bensì come una realtà idealmente e praticamente sempre possibile. Per questo motivo in Evola il “piano politico” si salda coerentemente con quello metapolitico di una morfologia della storia e della cultura.

\* \* \*

---

irradiante del Principio, mentre nel secondo si tende a reintegrarsi nel Principio (vedi J. Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971, cap. 15). Una opposizione così netta, che Evola intende anche come differenza tra *libertà* e *liberazione*, oltre ad essere difficilmente giustificabile poiché “un agire rettamente orientato” presuppone la conoscenza, sembra rendere ancor più problematico il rapporto tra il Principio e la sua manifestazione (si veda anche J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968, pp. 248-249). Si tenga però presente che Evola nell'articolo *Vedānta, Meister Eckhart, Schelling* (in J. Evola, *Oriente e Occidente*, Mediterranee, Roma 2001, pp. 147-155) esprime un giudizio positivo sul *Vedānta*. In sostanza, Evola rifiuta decisamente la tesi che il mondo sia *maya*, illusione.

<sup>11</sup> Per Evola la civiltà del divenire coincide con la completa inversione della complementarità gerarchica tra il principio maschile e quello femminile. Questo modello bipolare è di fondamentale importanza per comprendere la morfologia evoliana delle diverse forme di civiltà. A riguardo, sono da considerare le obiezioni di A. de Benoist, che comunque sembra limitarsi ad un semplice cambiamento di segno (vedi A. de Benoist, *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Mediterranee, Roma 2001, pp. 19-54).

<sup>12</sup> E' noto che Heidegger ritiene che la metafisica sia *lo stesso* (che non vuol dire affatto “uguale”) del nichilismo. Nonostante lo straordinario spessore teoretico della filosofia heideggeriana (Evola critica a fondo Heidegger, ma ignora completamente il “secondo” Heidegger, su cui si veda A. Giordani, *Il problema della verità*, Vita e Pensiero, Milano 2001) non può convincere l'identificazione di metafisica e onto-teo-logia, così come egli la intende. Si vedano in proposito gli studi di W. Beierwaltes sul neoplatonismo, che sono davvero da leggere *contra* i corsi heideggeriani.

<sup>13</sup> La teoria dei cicli cosmo-storici non sembra compatibile con la libertà dell'uomo, a meno che Evola non pensasse che tale teoria fosse frutto di una conoscenza metastorica e sovratemporale. In tal caso non porrebbe più problemi di quanti ne ponga per i cristiani l'onniscienza di Dio. Seri dubbi si possono nutrire anche sulla possibilità di conciliare il punto di vista di Evola sulla libertà con la difesa del sistema delle caste. Ovviamente non è necessario per criticare l'ideologia del progresso condividere una interpretazione quasi letterale del mito dell'età dell'oro o contrapporre alla tecnologia il potere della “magia”.

<sup>14</sup> Secondo Evola il cattolicesimo, che egli giudica assai meno negativamente del cristianesimo, è un punto di partenza ma non un punto di arrivo: «Chi è tradizionale essendo cattolico, non è tradizionale che a metà» (J. Evola, *Riconoscimenti*, Mediterranee, Roma 1985, p. 97). Indipendentemente dalla questione del cristianesimo, è uno dei limiti più consistenti di Evola non aver compreso che anche *l'amore* come libera offerta di sé all'altro può essere autotrascendenza e autorealizzazione.

E' del tutto logico quindi che Evola difenda la dottrina dello Stato organico – che è il fulcro della sua metapolitica – ossia la teoria politica (tipicamente platonica) secondo la quale lo Stato è la dimensione necessaria affinché gli uomini possano sviluppare le loro facoltà superiori e che si basa, come è noto, sulla analogia tra l'ordine gerarchico delle funzioni dell'*anima* e l'ordine gerarchico delle funzioni dello Stato (il Grande Uomo). La definitiva separazione della sfera politica da quella spirituale,<sup>15</sup> che si verifica con il tramonto dell'*ecumene medievale* e la dissoluzione del Sacro Romano Impero, comporta inevitabilmente la fine della società olistica e rende possibile l'instaurazione di un regime totalitario o, peggio ancora, il dominio di un'oligarchia “pluto-tecnocratica” che trasforma i singoli in una massa di individui eterodiretti.

Infatti per Evola si può definire organico solo lo Stato che abbia un *centro*, un'*idea* che informi di sé l'intera comunità e – tramite una partecipazione dei rappresentanti delle attività economiche, sociali, culturali e delle identità locali alla gestione della cosa pubblica – sia tale che ogni parte possa avere un'intima connessione con il tutto.<sup>16</sup>

Uno Stato organico è cioè uno Stato che, essendo sintesi di unità e molteplicità, integri le differenze secondo un'istanza gerarchica unitaria e che distingua l'ordine dei mezzi dall'ordine dei fini, attribuendo la direzione generale degli affari pubblici e la tutela del *bene comune* ad una *élite* (Evola è sempre attento alla *lezione politica* di Pareto) i cui membri dovrebbero avere una formazione spirituale e culturale di alto livello, ma la meno specialistica possibile, ed uno stile di vita adeguato al loro ruolo. (Dato che la teoria evoliana dello Stato può sembrare anacronistica, si deve tener presente che la trasformazione dello Stato in macchina autoregolantesi “maschera” l'impossibilità che il Politico non interagisca con la sfera dei valori. La proliferazione anarchica dei linguaggi non può evitare che ciascuno di essi *misuri* gli altri secondo la propria identità. Con la liquidazione di ogni idea di *centro* - l'*Impero interiore*<sup>17</sup> - da un lato si afferma il dominio dei valori economici, dall'altro si radicalizza la crisi del legame sociale per l'incapacità dello Stato moderno di dare forma politica allo sradicamento dell'*ethos* comune. Questa antinomia, mi pare, spiega la differenza tra la sconfitta militare, ma non necessariamente politica, del fascismo – che pure avrebbe potuto realizzare una struttura politica e sociale di tipo organico – ed il fallimento irreversibile dell'ideologia e dei regimi comunisti).

Completamente diverso è il totalitarismo, che per Evola, non è che una “statolatria”, una religione terrestre dell'uomo materializzato e che egli presenta come esito di un processo sociale di atomizzazione egualitaria, imposto dall'alto, a tutti gli individui («lo Stato pedagogo per minorenni»). Si comprende allora che egli abbia visto nel fascismo la possibilità di un'azione politica rettificatrice, ma che non abbia esitato ad esprimere giudizi anche assai aspri, sia pure sempre costruttivi, non potendo condividere il disinteresse se non il disprezzo per la cultura politica, la tendenza livellatrice e l'insofferenza per ogni parziale autonomia e per ogni grado di libertà. (Assai più discutibile è la svalutazione *a priori* della forma repubblicana di governo e degli aspetti sociali del fascismo. Ma se nella dottrina politica di Evola – che non distingue tra ideologia democratica e democrazia come forma di governo *storicamente* determinata, lasciandosi così sfuggire la rilevanza politica dell'ordinamento repubblicano dell'antica Roma, che può essere definito una “costituzione mista” – affiorano i tratti reazionari della sua “equazione personale”, è

<sup>15</sup> A giudizio di Evola il detto evangelico «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» separando la fede in Dio dall'obbedienza che si deve all'Impero prepara il terreno per il conflitto tra autorità spirituale e potere temporale, degradando quest'ultimo a mera *potestas*.

<sup>16</sup> Fraintende, a mio avviso, il significato dell'olismo Enrico Ferri che, non diversamente da de Benoist, ritiene che Evola avrebbe sempre condiviso le principali tesi dell'individualismo (E. Ferri, “*Cavalcare la tigre*” e *l'individualismo di Julius Evola*, “La società degli individui”, n. 3, 1998, p. 77).

In realtà Evola valorizza la possibilità dell'individuo di “farsi tipo”, di corrispondere (non passivamente) a un'idea in *senso platonico* (vedi J. Evola, *Personalità e impersonalità*, “Ordine Nuovo”, maggio 1956). Egli interpreta *l'appartenenza* non tanto in senso sociale (*naturalistico*) quanto in senso politico-spirituale: se un individuo non può connettersi, storicamente o idealmente, a una particolare tradizione ben difficilmente può accedere ad una realtà trascendente, dato che per Evola la totalità è fondamentalmente una forma tradizionale sovraperonale.

<sup>17</sup> E' il titolo di un libro di Alain de Benoist, in cui il pensatore francese analizza con grande intelligenza le differenze tra Evola e Guénon riguardo al rapporto tra autorità spirituale e potere temporale (A. de Benoist, *L'Impero interiore*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, pp. 85-116).

innegabile che egli abbia saputo tracciare con mano ferma e sicura i lineamenti di uno Stato tradizionale radicalmente differente da quello moderno ed articolare una critica “da destra” al fascismo, condannandone recisamente la “tentazione totalitaria”).

\* \* \*

Dopo la seconda guerra mondiale, la produzione intellettuale di Evola è contrassegnata da una sorta di “disincanto”, anche se *Gli uomini e le rovine* si rivolge a chi sia disposto a «battersi ancora su posizioni perdute». Di fatto, Evola, che non svaluta affatto l'impegno politico, afferma apertamente che non vi sono più le condizioni «a che oggi...si possa giungere a qualche risultato apprezzabile». Se ormai non esiste più uno Stato autentico e nemmeno un partito o un movimento cui si possa incondizionatamente aderire, in *Cavalcare la tigre* Evola considera un tipo umano differenziato, ovvero un uomo che pur non potendo o volendo isolarsi del tutto, si ritiene straniero a questo mondo. Di conseguenza egli teorizza l'*apolitia* (che è da intendere come una “variante” del principio taoista dell'*agire senza agire*) ed elabora un “orientamento esistenziale positivo” per una difesa attiva della propria “cittadella interiore” in un'epoca di dissoluzione della morale, della cultura e, in generale, del livello medio di possibilità dell'uomo: quello della libertà civile ed individuale, dell'*humanitas*.

L'uomo differenziato – che deve trasformare il veleno in farmaco seguendo la “Via della Mano Sinistra” ossia la distruzione delle strutture superficiali dell'Io per accedere all'Assoluto, al Sacro – è appunto colui che è determinato a difendersi, a confrontarsi, senza venire vulnerato nel nucleo più profondo del proprio essere, con l'*elementare* (che è associato con tutto ciò che è senza limiti, con il demonismo della distruzione, con ciò che è crudele, con l'assenza di ogni rispetto umano) consapevole di non poter contare su alcun sostegno esterno.

Come per Platone, che afferma che se non si può trovare fuori di noi il vero Stato lo si può trovare *dentro di noi*, così per Evola la “Via della Salamandra” (passare attraverso il fuoco senza bruciarsi) indicata da Jünger la si può percorrere soltanto se si è capaci di “ancorare” la propria azione ad un'idea, ad un principio trascendente, senza lasciarsi illudere né da un modernismo reazionario né da una presunta essenza “ultra-metafisica” della tecnica (che secondo Evola non è altro che un *flatus vocis*).<sup>18</sup>

In conseguenza di ciò, l'ultimo Evola condanna categoricamente ogni forma di irrazionalismo e qualunque rivolta fine a sé stessa, mentre arricchisce e approfondisce l'idea della Tradizione (che già nel periodo tra le due guerre mondiali egli aveva ampliato dimostrando l'esistenza di una Tradizione europea indipendente dal cristianesimo) moltiplicando i riferimenti alla mitologia greca, al senso dorico della forma, alla metafisica classica oltre che al mondo romano ed allo stoicismo (e, sotto questo punto di vista, la distanza da Guénon è massima)<sup>19</sup>.

\* \* \*

Per concludere, si può rammentare quanto afferma uno dei più seri e capaci filosofi italiani, Franco

<sup>18</sup> Per le considerazioni qui svolte, si veda l'importante articolo di Evola su Jünger *Oriente e Occidente. Il nodo gordiano*, in J. Evola, *Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 53-60.

Può il nichilismo dischiudere un nuovo orizzonte di senso oppure la modernità è destinata a sfociare nel nulla, nel caos? L'alternativa sembra rimanere aperta in tutta la sua drammaticità. Decisiva appare, più che la teoria dei cicli, la maniera in cui si risponde alla domanda “*Che cos'è metafisica?*”: svalutazione radicale del mondo o *rivelazione ed esperienza* dello “spazio interiore del mondo”, il *Weltinnenraum* di Rilke?

<sup>19</sup> Per Di Vona *Cavalcare la tigre* è di evidente ispirazione stoica (P. Di Vona, *Socrate, Marco Aurelio e Julius Evola*, “Futuro Presente”, n. 6, 1995, p. 127). A me pare che non si dovrebbe nemmeno sottovalutare l'influenza del pensiero di Platone su Evola (per questo aspetto, riguardo, in particolare, a *Rivolta contro il mondo moderno*, si veda il saggio di Di Vona *Metafisica e politica in Julius Evola*, Ar, Padova 2000). Lo stesso Di Vona si lamenta giustamente del fatto che Evola non essendo, contrariamente a Guénon, un pensatore sistematico, non abbia mai delucidato pienamente i fondamenti metafisici della sua idea della Tradizione.

Volpi: «la forza della diagnosi evoliana delle patologie dell'Occidente deriva anche dal fatto che è basata non soltanto sui testi della filosofia e del pensiero astratto, ma anche su una quantità impressionante di materiali storici, mitologici e religiosi, che Evola padroneggia con grande sicurezza, cercando di portarne alla luce la logica e il significato più profondo»<sup>20</sup>.

E' giunto veramente il tempo di “aprire” il pensiero di Evola, pur rilevandone i punti deboli e sapendo distinguere l'essenziale dal contingente, al dialogo con le voci più significative della cultura contemporanea (e non solo contemporanea). E' questo certamente un compito intellettuale, ma anche e soprattutto un compito metapolitico e politico.

---

<sup>20</sup> F. Volpi, *L'attualità di Evola sta nella sua inattualità*, “Percorsi”, III, F. 1, 2004, p. 122-126. A conferma del fatto che l'opera di Evola è una miniera in cui si possono trovare filoni di ricerca di indubbio interesse, Gianfranco de Turreis individua ben sette percorsi di lettura: Arte, Filosofia, Tradizione orientale, Tradizione occidentale, Morfologia della storia e Dottrine politiche, Orientamenti esistenziali e Spiritualità (G. de Turreis, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Mediterranee, Roma 1997, p. 177-180).