

**Agostino Carrino**

## Julius Evola filosofo della politica?

Sulle antinomie di un pensatore non conformista

### I. *Filosofia e politica in Julius Evola*

Può essere definito Julius Evola “filosofo della politica”? Credo di no, per ragioni formali, ma sopra tutto di sostanza. Per prima cosa, dubito che abbia mai usato l’espressione “filosofia politica”, in secondo luogo, le opere di Evola segnalano con forza una vocazione intellettuale assai più tesa alla formazione o educazione dell’individuo che alla delineazione di forme politiche “migliori”, o per lo meno di forme politiche possibili.

È certamente vero che Evola critica la modernità in nome di qualcosa di diverso ed opposto, specificamente di una forma di Stato che egli chiama “tradizionale” o “organica”, ma questo “tipo ideale” è metastorico e nient’affatto riducibile ad una forma concreta, anche se egli sembra rifarsi (e spesso realmente si rifà) ad organizzazioni del passato di tipo “imperiale”, che sia la Roma antica o il Medio Evo ghibellino, ma anche, senza accorgersi delle contraddizioni, l’Impero austro-ungarico o quello guglielmino, forse apprezzabili per aspetti particolari, ma difficilmente identificabili con lo “Stato tradizionale”.

Non mi soffermerò sulla obiezione più facile, che “Stato” è termine moderno, che difficilmente potrebbe essere impiegato per strutture che non siano quelle specificamente moderne, dal momento che lo Stato nasce proprio per portare la pace ad una società conflittuale lacerata dalle guerre di religione e questo fa separandosi dalla società e dai suoi rapporti. Diamo per convenuto, in questa sede, che “Stato” sia termine impiegabile per ogni struttura di potere. In che senso, quindi, Evola immagina strutture di potere preferibili a quelle proprie della democrazia liberale, allo Stato di diritto o costituzionale?

Alcuni termini spesso impiegati da Evola possono condurci nel labirinto di un pensiero non solo storicamente condizionato, ma assai più ricco ed anche tortuoso di quanto si possa credere, con le sue elaborazioni spesso fantasiose e di frequente ambigue, come quelle sul “razzismo dello spirito”. Indubbiamente, per uno scrittore poligrafo, giornalista in tantissime testate negli anni Venti e Trenta del Novecento, il sospetto anche di un certo opportunismo spesso fa capolino alla riflessione di chi lo legge. Non vuole confondersi con il nazismo e lo stesso fascismo, specialmente quando questo si converte al razzismo, ma il “razzismo dello spirito” è volutamente ambiguo, perché fa di Evola comunque un “razzista”, ma *sui generis* e non esente da contorsioni talvolta senz’altro banali o peggio, quando, ad esempio, immagina che la ‘forza dello spirito’ vinca sulla materia al punto che una donna che ha avuto in passato rapporti con persone di colore possa comunque, a distanza di anni e con uomini bianchi, partorire un figlio di colore in virtù di una «immagine, chiusa nel subcosciente e alimentata da un dato complesso psichico» che «ha agito normativamente sul corpo, sulla nascita, dopo anni»<sup>1</sup>.

A parte queste esagerazioni e forzature forse giornalistiche, il punto è che per Evola quel che conta è la dimensione propria dello spirito e per spirito è da intendersi una realtà che è fondamentalmente individuale. La “filosofia politica” di Evola è in realtà l’immagine (l’immaginazione) di un’associazione di uomini gerarchicamente ordinati al fine di produrre un innalzamento delle capacità di autocontrollo e di autodomínio dei singoli, o meglio di quei singoli individui in grado di staccarsi dalla massa e di dedicarsi alle realtà superiori, di ordine “spirituale”.

---

<sup>1</sup> J. EVOLA, *La razza dell’“uomo di Mussolini”*, 1940, in ID., *La Scuola di Mistica Fascista. Scritti su mistica, ascesi e libertà 1940-1941*, Napoli, Controcorrente, 2009, p. 84.

Non riesco ad immaginare questa “associazione” di uomini se non come una specie di società iniziatica, che gradualmente “sgrezza” l’individuo e lo porta dal buio alla luce, dal dominio delle cose materiali al dominio dello spirito, ovvero alla piena autoconsapevolezza del singolo, fatto padrone assoluto di se stesso (insomma una società iniziatica, sul tipo della massoneria). Non ostante la loro dimenticanza per qualche decennio, i lavori di Evola sull’individuo assoluto, bollati inizialmente come meramente “filosofici”, sono in realtà cruciali per la comprensione del modo di pensare di Evola, che ben al di là del fascismo e dei totalitarismi del Novecento, mi pare essere stato un libertario<sup>2</sup> assoluto, che ha immaginato certe forme politiche (il fascismo, ad esempio) come semplici occasioni per questo processo di autoliberazione ed autoaffermazione di alcuni individui, quelli appunto in grado di affrancarsi – semmai anche attraverso pratiche sessuali<sup>3</sup> – dai vincoli della materia e dai condizionamenti “economicistici” delle masse. «L’idea-base – scrive Evola – è quella di uno Stato non pure come organismo, ma altresì come organismo spiritualizzato, tale da innalzare per gradi da una vita naturalistica quasi prepersonale ad una vita supernaturale e superpersonale attraverso un sistema di ‘partecipazioni’ e di subordinazioni atte a ricondurre costantemente ogni classe di esseri forma ed ogni di attività ad un unico asse centrale. Si tratta dunque di una gerarchia politico-sociale con fondamento essenzialmente spirituale nella quale ciascuna casta o classe corrispondeva ad una determinata forma tipica di attività e ad una funzione ben determinata nel tutto».<sup>4</sup>

È chiaro che nessuno può seriamente immaginare che uno Stato nel XX o nel XXI secolo possa essere organizzato secondo principi del genere e credo che nemmeno Evola se lo aspettasse seriamente. Si tratta, in effetti, ad interpretare correttamente il pensiero di Evola, di sapere individuare le possibilità generali o di contesto che devono rendere attuabile questa ascesi dell’individuo, inteso come singolo capace di realizzare se stesso al termine di un processo di purificazione e di elevamento spirituali. Un certo Stato, una certa idea di Stato, ad essere precisi, può servire allora unicamente come «punto di riferimento per una decisione interiore»<sup>5</sup>, dare forma simbolica ad un mito che sia in grado di aiutare i singoli a perseguire il proprio perfezionamento. Il Capo politico ha dunque senso, in Evola, non tanto in quanto “dittatore”, insomma nella sua specifica dimensione di guida dello Stato, ma come ideale attuato, come esempio di chi ha raggiunto il proprio perfezionamento spirituale, riuscendo a diventare guida per gli altri e innanzi tutto per sé. Si spiega in tal modo la particolare predilezione di Evola certo anche per Benito Mussolini (ma qui le ragioni di opportunità sono evidenti), ma sopra tutto per una figura molto particolare di “capo politico”, il romeno Corneliu Codreanu, guida spirituale – secondo Evola – prima che politica.

È importante a tal proposito proprio ricordare quello che egli scriveva sul fondatore della Guardia di ferro, ma specialmente della “Legione dell’arcangelo Michele”, alla cui base si trovavano «valori religiosi, anzi spesso mistici e ascetici»<sup>6</sup>; un ascetismo che Evola sottolinea essere «praticante»<sup>7</sup>. Non ci importa conoscere la vera natura del fascismo romeno, a quanto pare radicalmente antisemita. Ciò che ci interessa è il modo in cui esso veniva recepito da Evola, il quale ne colse appunto l’aspetto mistico ed iniziatico. Ed in effetti per Evola la politica sembra avere un senso nella misura in cui favorisce questa dimensione spirituale-mistica, ascetica ed iniziatica. Ora,

---

<sup>2</sup> Credo che vadano perciò prese sul serio le riflessioni su Evola e il liberalismo di R. PARADISI, *Tradizione e libertà*, Introduzione a J. EVOLA, *Apolitia. Scritti sugli “orientamenti esistenziali” 1934-1973*, a cura di R. Paradisi, Napoli, Controcorrente, 2004, spc. pp. 35-44.

<sup>3</sup> Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del sesso*, (1958), Roma, Edizioni Mediterranee, 1982.

<sup>4</sup> J. EVOLA, *Sulla caduta dell’idea di Stato*, (1934), ora in J. EVOLA, *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di G. Lami, Roma, Fondazione Julius Evola, 1995, p. 50.

<sup>5</sup> J. EVOLA, *Sul significato razziale della mistica fascista*, (1940), in Id., *La Scuola di Mistica fascista*, cit., p. 97.

<sup>6</sup> J. EVOLA, *Il mio incontro con Codreanu*, (1972), ora in J. EVOLA, *La tragedia della Guardia di ferro*, a cura di C. Mutti, Roma, Europa Libreria Editrice, 1996, p. 52.

<sup>7</sup> J. EVOLA, *Legionarismo ascetico*, (1938), ora in Id., *La tragedia*, cit., p. 22.

nessuna iniziazione può avere senso se non in quanto assolutamente individuale, così come il modo d'essere e di pensare di un singolo sono parte fondamentale della sua personalità.

Lo Stato di cui parla Evola, Stato che egli definisce, in maniera piuttosto incongruente, "organico"<sup>8</sup>, è un'organizzazione fondamentalmente spirituale. Si tratta di una costruzione idealtipica, nient'affatto reale e tanto meno realizzabile storicamente. Non ostante il fatto che talvolta egli faccia dei riferimenti concreti, allo "Stato" del Medio Evo, per esempio, ma poi anche all'Austria di Metternich<sup>9</sup> o alla Germania guglielmina, nessuno di questi Stati può avere nulla a che vedere, di fatto, con lo Stato organico di cui parla Evola, il quale a questo proposito commette l'errore fondamentale della sua costruzione ideale, quella di non immaginarla per l'appunto solo come ideale, come pietra di paragone, come modello irraggiungibile di azione individuale (e non dico politica, perché proprio su questo ho molti dubbi). Nello Stato tradizionale o organico, scrive Evola, «l'unità non aveva carattere semplicemente politico, bensì carattere spirituale, spesso senz'altro religioso, la sfera politica in senso stretto apparendo essa stessa formata e portata da un'idea, da una concezione generale»<sup>10</sup>. Ed ancora: «Il fondamento di ogni vero Stato è la trascendenza del suo principio, cioè del principio della sovranità, dell'autorità e della legittimità»<sup>11</sup>. Lo Stato, per Evola, non ha nulla a che fare con la società, ma non nel senso, propriamente moderno, per cui lo Stato si separa come elemento politico autonomo dalla società per regolarla e non farsi condizionare dai suoi conflitti, ma in quello per cui lo Stato è qualcosa di metastorico, di ultramondano, rappresenta la concretizzazione, a partire dall'alto, di un principio o di un'idea il cui riferimento non è una concreta struttura politico-sociale-economica, ma l'individuo in quanto tale, che viene dall'idea di Stato formato e improntato in un certo modo per acquisire coscienza e potenza.

Si dirà che lo Stato di Evola presenta però anche delle caratteristiche per così dire "empiriche", che esso pare strutturarsi secondo dei principi non metafisici, ma reali e istituzionali. Tornerò su questo punto alla fine per discutere della "dottrina dello Stato" di Evola nella misura in cui egli, in contraddizione però con le sue premesse, si lascia trascinare dalla contingenza politica. Il punto fondamentale è che il modello idealtipico di "Stato" è per così dire solo pedagogico (una funzione che egli definisce «anagogica»<sup>12</sup>) per la formazione di un individuo che si separi dalla massa, anzi dall'uomo-massa che caratterizza la modernità e che si dedichi ad una forma di esperienza che la modernità in quanto tale ha negato e fundamentalmente nega: l'ascesi individuale. «La verità vera – scrive Evola – è che l'uomo moderno, con la scusa di dominare la natura, ha passato in archivio il compito di dominare se stesso e con questo ha seguito la linea della minor resistenza e della minor fatica»<sup>13</sup>. La sostanza vera dell'opera di Evola, che andrebbe meglio approfondita proprio da questo punto di vista, sta tutta nella critica al mondo moderno, che ha portato alla sua opera principale, per l'appunto *Rivolta contro il mondo moderno*, del 1934.

Julius Evola è un uomo che si ribella al mondo moderno, il quale ha dissolto l'immagine di individuo che egli ritiene superiore: un individuo consapevole di sé, capace di dominare se stesso e

---

<sup>8</sup> Lo Stato è per sua natura qualcosa di artificiale, specialmente se si tratta dello Stato *tout-court*, dello Stato moderno. Che esso possa essere 'organico' avrebbe senso se fosse un potere organico alla società civile, ai rapporti propri della società civile, qualcosa che invece Evola nega in partenza.

<sup>9</sup> Cioè all'Austria dei ceti, *Stände*, «classi funzionali» o «categorie di valore», «solo in parte rientranti nel regno dell'economia, riprese in un sistema gerarchico, in una articolazione verticale», che «costituiscono il corpo di uno Stato organico. I sistemi antidemocratici di rappresentanza, quali vissero fino all'epoca di Metternich, si basarono proprio su strutture del genere. Dunque: articolazione e gerarchia»: J. EVOLA, *Principi dello Stato organico*, (1952), in Id., *Lo Stato organico. Scritti sull'idea di Stato 1934-1963*, a cura di A. Barbera, Napoli, Controcorrente, 2004, p. 60.

<sup>10</sup> J. EVOLA, *Gli uomini e le rovine*, (1953), Roma, Edizioni Mediterranee, 2001, p. 69.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> «La legittimazione più alta e reale di un vero ordine politico, epperò dello stesso Stato, sta nella sua funzione anagogica: nel suo suscitare e alimentare la disposizione del singolo ad agire e pensare, a vivere, a lottare e eventualmente a morire in funzione di qualcosa che va al di là della sua semplice individualità»: J. EVOLA, *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 60-1.

<sup>13</sup> J. EVOLA, *Possibilità del Centro di preparazione politica*, (1940), in Id., *La Scuola di Mistica Fascista*, cit., p. 109-

di separarsi dal mondo dominandolo, un uomo ascetico e spirituale, pur quando si lascia trascinare, per le vie della potenza, nel mondo delle cose reali. Il mondo moderno ha dissolto l'individuo tradizionale, quello che Evola giudica tale, facendo nascere al suo posto un essere che ha dovuto pagare tutte le così dette conquiste materiali della modernità con «una inconsistenza interna (...), di una passività e di una infermità di fronte alla vita sentimentale, allo istinto, alla passione, alla sensazione»<sup>14</sup>. Lo sforzo di Evola è quello di contribuire alla nascita o alla rinascita di un tipo di uomo che rinunci alle lusinghe del materialismo moderno e si formi come individuo autonomo e superiore. Lo Stato, da questo punto di vista, è unicamente uno strumento per l'elevazione del singolo e l'affermazione della sua libertà. Non basta, a tal fine, che lo Stato si ponga come tale, ma per essere compiutamente al servizio di questo progetto deve essere esso stesso 'spirituale'; qui appare, ovviamente, l'utopismo di Evola, nella misura in cui, partendo da questa premessa, si lascia portare su terreni empirici e contingenti o addirittura in polemiche secondarie di natura molto limitata.

Occorre, dice Evola, uno Stato capace di giustificarsi «con una idea trascendente – trascendente non nel senso relativo di super-individuale, ma nel senso positivo, proprio ad un contenuto e ad una missione effettivamente sovranaturali. Solo allora esso non propizierà nel singolo soltanto delle discipline, né una mistica confusa, della quale anche il *citoyen* della 'grande' Rivoluzione poté essere stato capace: propizierà invece uno slancio consapevole e trasfigurante, evocherà una forza che, partendo dall'ideale individuale dell'autodominio, lo completerà con quello di una integrazione 'supernaturale' della personalità, soprattutto attraverso le vie della vita attiva»<sup>15</sup>. Credo che nessuno possa seriamente immaginare che uno Stato di questa fatta, spirituale e trascendente, fornito di tutte le qualità proprie di una concezione "eroica" della vita e del mondo, possa essere altro che una sorta di modello iperuranio, norma e modello per una condotta assolutamente individuale, estranea a qualsivoglia concezione filosofico-politica in senso usuale.

Di qui l'antinomia sempre irrisolta di Evola, che troverà una soluzione anche qui però mai definitiva negli ultimi anni della sua vita, quando si deciderà ad ipotizzare lo Stato organico come semplice alterità rispetto alla vita quotidiana degli uomini, capace di giocare un ruolo soltanto sulla formazione del carattere, non sulle strutture politiche e le istituzioni giuridiche. È nel saggio del 1963 su *L'idea organica e la crisi del tempo* che Evola si risolverà ad essere meno ambiguo, pur ricadendo in nuove contraddizioni qualche anno dopo: «L'idea organica rientra fra quelle che, mentre in ogni civiltà normale – nelle civiltà che noi usiamo chiamare 'tradizionali' – presentano un carattere reale-constitutivo, in ogni civiltà anormale e in crisi hanno invece un carattere soltanto ideale-normativo»<sup>16</sup>. Uno Stato concepito come ideale-normativo per la formazione del carattere individuale dovrebbe innanzi tutto consentire al singolo una indipendenza di azione e di collocazione; un individuo formato secondo le caratteristiche 'eroiche' e trascendenti descritte da Evola potrebbe benissimo essere stato un funzionario del Partito Comunista, perché non è certamente a questo livello che si giudica la correttezza di azione di questo singolo. In un'epoca oscura, anzi, forse un singolo così educato e formato potrebbe temprare la propria 'diversità' esattamente nel vortice della decadenza, "cavalcando la tigre" concretamente e non librescamente o isolandosi in ghetti per certi aspetti perfino, forse, in certi casi, protettivi di moti dell'animo semplice fantastici.

L'errore di Evola (ma un errore probabilmente voluto) è stato quello di far credere (e talvolta di credere) che la forma trascendente potesse veramente e senza residui informare di sé la materia, che la 'superstoria' sia diventata veramente, in qualche momento, storia, o che potesse diventarla. Si tratta della contraddizione tra chi propugna una ascesi e una metafisica, da un lato, e dall'altro entra in polemica con chi sostiene lo "Stato del lavoro" o la socializzazione dei mezzi di

---

<sup>14</sup> J. EVOLA, *Introduzione ad una ascesi fascista*, 1940, in Id., *La Scuola di Mistica Fascista*, cit., p. 116.

<sup>15</sup> J. EVOLA, *Fascismo e Libertà*, (1940), in Id., *La Scuola di Mistica Fascista*, cit., p. 129.

<sup>16</sup> J. EVOLA, *L'idea organica e la crisi del tempo*, (1963), in Id., *Lo Stato organico. Scritti sull'idea di Stato 1934-1963*, a cura di A. Barbera, Napoli, Controcorrente, 2004, p. 83.

produzione, o un filosofo modesto come Ugo Spirito, ma ingenerosamente accusato *tout-court* di essere «come pensatore, una nullità»<sup>17</sup>, ed altri ancora tutti bollati da Evola di essere dei marxisti mascherati. Da un punto di vista metafisico ed ascetico credo che vi debba essere davvero poca differenza tra chi pensa ad una “cogestione” delle imprese o propugna un “umanesimo del lavoro” e chi assolutizza la proprietà privata. In effetti, a ben vedere, esistono almeno due Evola (ma probabilmente di più), che vanno distinti e separati tra loro: il teorico della tradizione, che si richiama a René Guénon e alla metafisica intellettuale, e il polemista politico, giornalista impegnato sulla contingenza. Credo che quest’ultimo abbia oggi ben poco significato e rivesta scarsa importanza, se non come testimone dei propri tempi e di un certo clima culturale. Purtroppo, spesso l’uno invade la sfera dell’altro, sicché capita di leggere cose sensate, come la critica allo Stato pedagogo che si immischia di tutto (che egli senza argomentazioni profonde<sup>18</sup> identifica però con lo Stato etico di Giovanni Gentile), sulla base di riferimenti allo Stato organico o tradizionale, mentre potrebbe essere anche una leggera e argomentata critica liberale in senso classico ad uno Stato-providenza.

Decadenza e rinascita (tanto improbabile quanto vaga) non trovano mai, allora, un confine preciso, ma ciò, in verità, solo quando si tratta di se stesso, perché non di rado, invece, in altri casi Evola sembra avere le idee molto chiare e ciò tutte le volte che sottolinea le fumisterie di altri scrittori della sua stessa ‘parte’ politica o anche di pensatori non banali. Così, ad esempio, egli critica le teorie di Spengler, il quale confonde il cesarismo con una rinascita autentica della *Kultur*, che invece pare ben impossibile: «Ma non bisogna perdere di vista ciò che sembra che perfino lo Spengler talvolta abbia perduto di vista; cioè che questi sono fenomeni di una civiltà in agonia, quasi ultimi crampi dopo dei quali si avrà un collasso finale»<sup>19</sup>. Ma critica anche quelle teorie razziste che pongono delle differenze in realtà inesistenti dal punto di vista naturalistico, non esistendo oramai – se mai è esistita – nessuna diseguaglianza tale da individuare razze superiori da un mero punto di vista biologico-naturalistico. Non vi è alcun dubbio che anche qui Evola ‘civetta’ spesso, per ragioni probabilmente di opportunità politica contingente, con i sostenitori del razzismo biologico, ma, non ostante le critiche di certi anti-evoliani pregiudiziali, Evola fu sempre difensore di un ‘razzismo’ che di razzista aveva poi ben poco, trattandosi in sostanza di una differenza solo di cultura e di civiltà.

Qualcosa di analogo deve essere detto per il liberalismo. Si potrebbe pensare che Evola sia stato un antiliberale, ma in realtà così non è ed è sintomatico che il suo approccio positivo nei confronti del liberalismo riguarda quest’ultimo non in quanto politico, ma proprio perché e nella misura in cui fu apolitico, cioè connesso ad una sfera e ad un modo d’essere proprio di quegli individui i quali rivendicavano le proprie libertà o privilegi contro la corona: «È da tener fermo – scrive Evola – che il primo liberalismo inglese ebbe un carattere aristocratico: fu un liberalismo del *gentleman*, epperò un liberalismo di classe. Non si pensò a libertà che ognuno potesse rivendicare. Sussiste tuttora in Inghilterra questo aspetto sano e, in fondo, apolitico del liberalismo: il liberalismo non come una ideologia politico-sociale ma come l’esigenza che, a prescindere dalla particolare forma del regime politico, il singolo possa godere di un massimo di libertà, che la sfera

---

<sup>17</sup> J. EVOLA, *Sulla contestazione totale*, (1968), in Id., *Apolitia. Scritti sugli “orientamenti esistenziali” 1934-1973*, a cura di R. Paradisi, Napoli, Controcorrente, 2004, p. 101.

<sup>18</sup> Si ha sempre l’impressione di qualcosa di personale nella critica di Evola a Gentile ed in effetti le lettere pubblicate, indirizzate alla fine degli anni Venti al filosofo dell’attualismo, fanno sorgere il sospetto di richieste senza esito fatte da Evola a Gentile per qualche attività dai risvolti economici (i “frutti” richiesti dopo il “fiore” riconosciuto). Si veda comunque la diversa interpretazione, proposta dal curatore delle lettere, S. Arcella, che si sofferma sulle differenze intellettuali e filosofiche tra Gentile e Evola: J. EVOLA, *Lettere a Giovanni Gentile (1927-1929)*, Roma, Libreria Europa, 2000. Egli stesso, tuttavia, scrive che «l’analisi del filosofo romano resta dominata da una sorta di senso di rivalsa che si riscontra soprattutto sulla critica personale, e che toglie sostanza a delle argomentazioni potenzialmente plausibili, soprattutto quelle inerenti alla dottrina politica» (*ivi*, pp. 40-1).

<sup>19</sup> J. EVOLA, *L’equivoco del nuovo cesarismo*, (1953), ora in Id., *Oswald Spengler*, Roma, Libreria Europa, 2003, p. 30.

della sua *privacy*, della sua vita personale privata, sia rispettata e venga evitata l'intromissione di un potere estraneo e collettivo. In via di principio, questo è un aspetto accettabile e positivo del liberalismo, che dovrebbe distinguerlo dalla democrazia, poiché nella democrazia il momento sociale e collettivizzante predomina su quello della libertà individuale»<sup>20</sup>. Contro questo liberalismo da signori, se vogliamo chiamarlo così, si erge poi un 'liberalismo ideologico', che Evola identifica con il razionalismo illuministico e poi con la libertà del mercato, con l'economicismo. Anche qui va detto che si tratta di un modo di vedere contraddittorio, perché l'individualismo che scaturirebbe dal liberalismo ideologico non sarebbe poi molto diverso da quel culto dell'individuo assoluto di cui Evola fa sfoggio in molte sue opere. Si dirà che l'individualismo di Evola è 'metafisico', ma questo dipende dalle etichette che si vogliono dare, non certo da una sostanza chiaramente discernibile.

E così questo liberalismo ideologico sarebbe incompatibile con un "vero Stato della Destra", senonché non riusciremmo a capire come uno Stato possa essere "di Destra", cioè di una parte, che sarebbe quindi contro un'altra. È come lo Stato operaio: può esistere uno Stato operaio? Ovviamente no e così lo "Stato di Destra" (basta l'iniziale maiuscola) è una mera affermazione propagandistica, che svaluta il pensatore romano rispetto al teorico della tradizione e della metafisica. Lo Stato organico di Evola, nel momento in cui si fa obiettivo di un'azione politica, si disgrega e perde ogni dignità. E così, paradossalmente, Evola diventa filosofo politico proprio quando perde la sua dimensione di *dottrinario dello Stato*, di una forma di Stato irrealizzabile, mero tipo ideale per la formazione del carattere individuale.

Si tratta, però, di un 'filosofo politico' assai minore, che veramente non so quanto sia utile studiare o anche solo leggere. Che valore possono infatti avere gli articoli sul partito monarchico o il Movimento sociale italiano, se dirsi o meno fascista, del ventennio o di Salò? In tutta franchezza, credo proprio nessuno. E posso dirlo perché proprio su questioni del genere chi scrive volle avere due parole da Evola, il quale cortesemente rispose con una lettera purtroppo andata perduta. Ma erano questioni legate davvero alla contingenza e non credo, tutto sommato, che si faccia un buon servizio alla memoria di Evola mettendo sullo stesso piano, solo perché a sua firma, un libro come *Rivolta contro il mondo moderno* e vere e proprie *nugae* relative al «pericolo comunista», al «cancro marxista», all'anticomunismo attivo o altre amenità del genere, che hanno lasciato il tempo che hanno trovato, indipendentemente da un eventuale valore teorico qua e là pure afferrabile<sup>21</sup>. Nell'età dell'ultimo ciclo, il Kali-Yuga della metafisica indù, non capisco proprio che rilievo possa avere prendersela con i sostenitori di Mao Tse-Tung o di Fidel Castro.

Destra e sinistra, ha scritto Evola, «sono designazioni che si riferiscono ad una società politica già in crisi»<sup>22</sup>. E così quando egli scrive "dal punto di vista della destra", per uno "Stato di Destra", è parte di una crisi e il suo contributo può essere solo un contributo di parte. Naturalmente, questa netta separazione tra un Evola teorico della tradizione e un Evola opportunista della contingenza, che contrappone le democrazie moderne agli Imperi centrali dell'Ottocento, non significa che anche quest'ultimo non possa dire e scrivere cose interessanti, che devono far riflettere anche al di là delle sue stesse intenzioni. Non certo sulla 'destra' o per la 'destra', ma proprio per uno Stato moderno, che sappia recepire stimoli e prospettive intelligenti. Si tratta di imparare a leggere Evola oltre i suoi interventi estemporanei e i suoi riduzionismi politici. Si tratta di liberare Evola dalle scorie inevitabili delle sue opportunità vitali, imparando a distinguere tra la vocazione ad una *apolitia* esistenziale e le cadute nel pedagogismo in qualche modo neofascista.

Il ciclo di Evola sta tutto tra l'esperienza avanguardista in arte e la fine del fascismo, con le 'appendici' rappresentate da alcuni pochi testi come *Cavalcare la tigre* (risalente alla fine degli anni Quaranta), l'autobiografia e quel testo comunque ambiguo che è *Gli uomini e le rovine*. Evola è un

---

<sup>20</sup> J. EVOLA, *I due volti del liberalismo*, (1968), ora in ID., *Idee per una destra*, a cura di A. Barbera, Roma, Libreria Europa, 1997, p. 31.

<sup>21</sup> Molti scritti di questo genere sono ora raccolti in J. EVOLA, *Anticomunismo positivo. Scritti su bolscevismo e marxismo 1938-1968*, a cura di M. Iacona, Napoli, Controcorrente, 2008, pp. 209.

<sup>22</sup> J. EVOLA, *Essere di destra*, 1973, in ID., *Idee per una destra*, cit., p. 44.

pensatore indubbiamente minore nella temperie culturale dell'Italia del Novecento, ma capace di provocazioni importanti, anche se non può essere messo sullo stesso piano, nella prospettiva che pure diceva di prediligere, quella metafisica, con uno scrittore e mistico come René Guénon, che alla sua visione intellettuale fece seguire anche una prassi religiosa (il termine è ambiguo) con la sua conversione all'Islam.

## II. Julius Evola e la "rivoluzione conservatrice".

L'opera più 'politica' di Julius Evola è stata spesso collegata con quelle degli esponenti della così detta "rivoluzione conservatrice" tedesca. Fino a che punto è possibile inserire Evola in questa corrente? E in che senso? È possibile individuare una filosofia specificamente politica di Evola a partire da questi confronti?

V'è innanzi tutto un aspetto della questione che deve essere sottolineato: molti esponenti della Rivoluzione conservatrice (non tutti, comunque) si caratterizzano per un ambivalente rapporto nei confronti della modernità e della sua essenza, la tecnica. In Ernst Jünger, per esempio, la tecnica, nella sua duplice forma della guerra, da un lato, e dell'operaio, dall'altro, costituisce il terreno sul quale può nascere l'uomo nuovo, una figura capace di impadronirsi della bellezza della tecnica moderna per i fini suoi propri di potenza e di rigenerazione estetica.

Jünger, ha scritto Jeffrey Herf, «si collocava nelle tradizioni romantiche e apolitiche che Max Weber ammoniva a tener separate dalla politica»<sup>23</sup>. Apoliticità e rapporto sostanzialmente positivo con la tecnica, una visione che in un altro esponente della Rivoluzione conservatrice, Carl Schmitt, si rovescia in una ontologizzazione della dimensione politica in quanto forma originaria dell'esserci dell'uomo e in una accettazione della tecnica quale spazio di neutralizzazione della lotta politica.

La Rivoluzione conservatrice, pur quando, come in Schmitt, si oppone al romanticismo politico, rivela nei suoi tratti una dimensione romantica che non può essere tralasciata, sia pure di un romanticismo di tipo nuovo, che non si oppone alla modernità, ma la assimila al proprio progetto di rigenerazione e di formazione di nuovi stili. Scrive ancora Herf: «Jünger esprimeva un nuovo tipo di romanticismo politico, che collegava la tecnologia alle forze primordiali della volontà, salvando così questo "morto meccanismo" dagli attacchi che gli muovevano le correnti antitecnologiche del romanticismo tedesco»<sup>24</sup>. Per Jünger la macchina «non può essere soltanto un mezzo di produzione che serve a soddisfare le nostre grette necessità materiali, ma deve donarci soddisfazioni più elevate e più profonde»<sup>25</sup>. Occorre, secondo Jünger, «accettare questa necessità: dobbiamo comprendere ed accedere al potere della metropoli, delle forze del nostro tempo, la macchina, le masse e l'operaio»<sup>26</sup>.

L'operaio non è solo una figura mitica o eroica, è anche il concreto soggetto che utilizza la propria forza-lavoro nella fabbrica: «Il lavoro è un fatto morale, non una prestazione meccanica che si possa misurare col sistema di Taylor o col denaro»<sup>27</sup>. Per questo, come dirà in *Der Arbeiter*, «tecnica e natura non sono in contraddizione»<sup>28</sup>.

Come Jünger, anche altri esponenti della Rivoluzione conservatrice tedesca si pongono il problema di riconciliare il *Volk* con la tecnica, o se si vuole l'anima con la tecnica, come ad esempio nel sociologo Hans Freyer. Occorre una filosofia della tecnica quale nucleo di una filosofia politica centrata sui valori e i principi propri della destra, una filosofia politica non contro la modernità, ma in grado di riconciliare la modernità con l'uomo, la tradizione eterna con il processo

---

<sup>23</sup> J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1989, p. 121.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>25</sup> E. JÜNGER, *Feuer und Blut*, p. 81.

<sup>26</sup> E. JÜNGER, *Großstadt und Land*, 1926, p.

<sup>27</sup> E. JÜNGER, *Unser Kampfstellung*, 1927, p.

<sup>28</sup> E. JÜNGER, *Der Arbeiter. Form und Gestalt*, p. 180, trad. it.

reale dell'Occidente a partire dalla fine della *Res Publica Christiana*. Rispetto a questa Rivoluzione conservatrice la posizione di Julius Evola si muove su crinali completamente diversi. Si pensi al titolo dell'opera principale di Evola, che è *Rivolta contro il mondo moderno*. Non c'è conciliazione, né progetto di comprensione della modernità, ma opposizione, netta e radicale. Il mondo moderno è soltanto la forma ultima della quarta fase del processo di decadenza dell'uomo, quale che sia il nome che le si vuole dare.

Questa 'filosofia politica' di Evola si poggia dunque, nella misura in cui vogliamo individuarla come tale, su una filosofia della storia, o se si vuole una cosmologia, non priva di un certo determinismo, che non è meno tale sol perché non si richiama a Comte. Questa cosmologia è quella della "regressione delle caste", che per Evola consiste sostanzialmente nella separazione tra potere spirituale e potere temporale.

Si tratta di una visione cosmologica che entra però in un evidente contrasto con una *Weltanschauung* politica appiattita sulla contingenza che egli, come abbiamo visto sopra, espone in centinaia di saggi ed articoli. Cosa c'entra la regressione delle caste con la polemica politica contro gli ebrei, anzi contro l'Ebreo, con la maiuscola, negli anni Trenta (ma non solo), o contro il Partito comunista italiano, del quale Evola arriva a chiedere la messa fuori legge da parte dei tanto odiati democratici? (in una lettera a Romualdi del 1970). Cosa c'entra con il Kali Yuga tutta la polemica con gli immortali principi dell'89? Che senso ha rivendicare il "valore spirituale" della guerra nell'epoca della bomba atomica?

Evola parla ripetutamente di Stato e di "idea di Stato", che contrappone anche ai concetti di "nazione" e di "popolo". Ma cosa sia questo Stato Evola non lo dice; afferma di scrivere di "dottrina dello Stato", ma sappiamo tutti cosa è la dottrina dello Stato, che certamente nulla ha a che fare con le tesi di Evola, il quale per di più parla di Stato senza mai storicizzare il concetto, ma parlandone in maniera indifferenziata. Questo limite non gli impedisce però di considerare poi lo Stato moderno in quanto Stato organico in maniera nient'affatto sovrastorica. Così, ad esempio, quando in un articolo del 1953 contrappone lo Stato organico decentralizzato allo Stato totalitario in termini assolutamente condivisibili: «Il principio della decentralizzazione – scrive Evola – risponde naturalmente all'esigenza della libertà, dell'autonomia, dell'iniziativa creatrice del particolare e del singolo, esigenza che in un sistema organico trova un adeguato riconoscimento. Ma non si deve perder di vista il punto fondamentale e cioè che la controparte di tale esigenza è l'idea di un'autorità centrale». Tutto bene fin qui, ma subito dopo Evola definisce questa autorità centrale come dotata di «sovranità, di spiritualità e, in un certo modo, di "trascendenza"»<sup>29</sup>.

Si tratta degli Stati "tradizionali". Sarebbe certamente un gesto di pregiudizio pensare che Evola non sapesse che lo Stato nasce in un dato momento storico e che quindi questo "Stato tradizionale" non è mai esistito dal punto di vista storico. Lo Stato tradizionale è quindi una sorta di tipo ideale, rappresenta uno strumento di critica dell'esistente, è un'arma polemica in una battaglia ideale.

Ma il punto è anche questo: si può condurre una battaglia ideale sulle premesse radicalmente pessimiste della cosmologia evoliana? Certo, non è possibile negare ad Evola una sua coerenza, che lo porta, per esempio, a criticare con asprezza i movimenti artistici dell'avanguardia, futurismo e dadaismo, dei quali egli stesso aveva fatto parte. Non è possibile negare che Evola in qualche modo si atteggiava a semplice mediatore di una concezione tradizionale del mondo, in questo caso analogamente a Guénon. Ma non è neanche possibile, e sarebbe sleale anche verso lo stesso Evola, non constatare questo perenne iato tra un Evola calato nella contemporaneità e un Evola che descrive le società tradizionali o anche questo mitico "Stato tradizionale" rispetto al quale non riesce a non oscillare tra il tipo ideale e la concreta realizzazione storica – del resto piuttosto dubbia – in forme quali, ad esempio, lo Stato di Federico II o l'Impero asburgico, ma perfino le proposte

---

<sup>29</sup> J. EVOLA, *Totalitarismo, decentramento, regionalismo*, (1953), ora in Id., *Il Secolo d'Italia (1952-1964)*, a cura di G. Lami e R. Guantario, Roma, Libreria Europa, 2001, p. 63.



politiche di un candidato alla presidenza americana, Barry Goldwater, di origine ebraica, la cui vittoria politica sarebbe «auspicabile»<sup>30</sup>.

Fino a che punto, tuttavia, le antinomie di cui parliamo sono di Evola e non, piuttosto, delle circostanze o anche di quelle persone che lo hanno sollecitato o lo hanno interpretato? Se si legge lo scritto del giovane Adriano Romualdi, che conosceva bene Evola, si resta colpiti dalla totale incapacità dell'autore di accorgersi di una contraddizione palese: da un lato, si sottolinea che Evola è uomo delle affermazioni e delle negazioni assolute, dall'altro non solo si colloca Evola a "destra", ma se ne vuol fare un maestro di pensiero appunto di destra, dove lo stesso Evola certamente si colloca anch'egli trascurando la contraddizione tra le affermazioni assolute (compreso l'individuo assoluto della sua prima filosofia) e la parzialità dell'essere "di destra" o anche solo dello stare "a destra".

Non vedo come un uomo che si pone come fine la "potenza" e vuole creare se stesso e il mondo può fingere che il mondo reale sia solo una parte di esso e non la totalità del mondo, da afferrare con le sue intime contraddizioni, antinomie, ascese e cadute. A meno che questo processo di acquisizione della potenza non sia puramente individuale, in definitiva una tecnica di liberazione ascetica, fatta di pratiche misteriose.

È anzi molto probabile immaginare che sia questo il vero Evola, in effetti da sempre interessato all'ascetismo, all'esoterismo, alle pratiche magiche. Ma l'idea di trasporre questa visione in una dimensione politica contingente mi è sempre parsa un azzardo privo di consistenza. Non è un caso che, da questo punto di vista, ho sempre preferito la coerenza antipolitica di Guénon, il quale ha giustamente preso spesso le distanze da Evola.

D'altro canto, non è difficile rintracciare in Evola quella che è la sua schietta vocazione, che riguarda la formazione dell'individuo e solo di riflesso l'organizzazione politica. Nella chiusa di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* Evola scrive: «Noi pensiamo che dalla concezione classica della vita possano trarsi elementi più semplici, più chiari, più neutri, più 'privi di tendenze', che l'uomo d'oggi può far propri per rinnovare e ampliare la sua mentalità»<sup>31</sup>.

Parlare di Evola come un educatore può essere indubbiamente riduttivo, almeno per chi lo considera un maestro di vita e di pensiero, ma se educazione sta qui per scoprire nuove vie al pensiero e all'azione probabilmente non siamo lontani dal vero. Educazione presuppone dei discepoli, ovvero dei singoli, che aprono le proprie menti ad una prospettiva nuova e diversa. Per questo, non ostante i tanti scritti di Evola sullo Stato, mi risulta difficile parlare di una filosofia politica di Evola, perché in verità non è mai dello Stato che Evola parla, ma sempre della possibilità per il singolo di formarsi e conformarsi in maniera diversa dagli altri, senza mai veramente trasporre il proprio essere individuale in una entità sociale, ma lasciando che l'individuo così educato possa 'essere nel mondo', quale esempio per sé e per gli altri.

D'altro canto, se si deve prendere sul serio la descrizione che Evola dà del mondo moderno nella sua opera principale, appare evidente che questo mondo non può, dal suo punto di vista, essere veramente altro da quello che è, un mondo plebeo e decadente, anzi già decaduto. Rispetto a questo l'uomo della tradizione, educato alla conoscenza di un mondo tradizionale, altro da quello moderno, è sempre per così dire un ospite, un viandante, un osservatore, anche un protagonista, ma senza mai perdere il distacco che gli compete in quanto cittadino di un altro mondo.

Ma se così stanno le cose, perché Evola si è lasciato trascinare sul contingente? Non sono in grado di pensare una risposta, se non la necessità, forse, di vivere e di essere visibile tra i suoi contemporanei. Dove potrebbe mai essere, nel mondo moderno, un capo fornito di «qualità trascendente e non soltanto umana»? Si rischia di fare un gran torto a Evola e probabilmente se l'è fatto egli stesso pensando che questi re o capi possano apparire nella modernità, dove ciò che conta è un rapporto giuridicamente mediato, non certo una legittimazione trascendente.

---

<sup>30</sup> J. EVOLA, *Il vero conservatore*, (1964), in ID., *Il secolo d'Italia*, cit., p. 116.

<sup>31</sup> J. EVOLA, *Maschera e volto dell'individualismo contemporaneo*, (1932), Roma, Edizioni Mediterranee, 1981, p.

L'individuo assoluto e l'autorità assoluta del mondo della tradizione sarebbero uno scandalo nella modernità, ma sopra tutto una assoluta, questo sì, impossibilità.

Ma v'è un altro punto in cui la antinomicità del pensiero evoliano mi appare evidente, là dove Evola, parlando dell'idea di Stato – e sappiamo che questo Stato è cosa piuttosto ambigua, non è lo Stato moderno, né una macchina, ma nemmeno un vero Stato organico, una contraddizione in sé, come ha osservato Alain de Benoist – contrappone lo Stato decadente della contemporaneità ad uno Stato tradizionale tutto sommato ancora vivo e vegeto prima del 1789, quasi che lo Stato di Luigi XIV potesse avere qualcosa a che vedere o fare con la regalità di Luigi XI. Qui Evola non rinnega una tradizione culturale, rinnega la semplice oggettività dei fatti, cosa legittima se si trattasse di un modello puramente ideale, mentre invece qui si tratta anche di cose storiche. Madame Pompadour non era proprio l'espressione di uno Stato tradizionale, più di quanto le veline di Berlusconi possono essere espressione di uno Stato costituzionale.

E così non si comprende come si possa parlare di un «pericolo comunista» in un'epoca che si disgrega con assoluta inevitabilità. Si badi: Evola ha spesso ragione in questioni contingenti, come quando invoca il sostegno ad un manifesto anticomunista facendo appello al “senso civile” degli italiani, borghesi compresi, ma come non vedere uno iato spaventoso tra l'epoca del Kali Yuga e la reazione anticomunista? Il mondo moderno è il mondo dell'utile e del temporale, il mondo tradizionale il mondo del sacro e del sovratemporale. Finché il discorso di Evola tocca l'intraindividuale *nulla quaestio*; quando, però, il pensatore della Tradizione si fa suggeritore di “manifesti anticomunisti” pone un grave problema al suo lettore e studioso, perché la dottrina dello Stato di cui si fa sostenitore dovrebbe riguardare la concreta organizzazione dello Stato, mentre la sostanza resta metafisica, aristocratica, trascendente anche quando si parla di politica spicciola.

Ma proprio in Evola i due piani del metafisico e del contingente non riescono a separarsi. Si pensi a tutte le volte in cui Evola parla di “esigenze pratiche”, che non si capisce quale nesso possano avere con una filosofia della storia che punta al sovramondano. E del resto, la decadenza è un fenomeno cosmico o il prodotto di un complotto? Non mancano accenni in questo secondo senso, quando, per esempio, Evola critica l'interpretazione ‘individuale’ dei *Protocolli dei Savi anziani di Sion*, rischiando di non «riconoscervi uno dei vari documenti, nei quali si è tradotta, nel modo più caratteristico, la sensazione, che i processi della decadenza moderna non sono qualcosa di causale o di spontaneo, ma obbediscono a un piano e a una volontà»<sup>32</sup>, ovviamente ‘giudaico-massonica’.

In definitiva, Evola non è un filosofo politico né della politica. Non è una critica, è una constatazione. Evola non ha mai voluto esserlo. E allora? Come spiegare tutte le contraddizioni in un uomo il cui livello intellettuale era certamente superiore, per quando sia stato giudicato da qualcuno solo “freddo e maleducato”. Credo che il nocciolo intimo di tutta la riflessione di Evola sia nelle origini. Credo – ma mi propongo di verificarlo in qualche altro scritto – che anche in Evola, come in molti altri, compresi politici come Mussolini, ciò che ha agito sia stato un certo niccianesimo in voga negli anni della sua gioventù. Semmai un niccianesimo tradotto in pratica o in gesti individuali. Un superomismo malinteso e così via, ma sopra tutto una critica radicale del cristianesimo e in particolare del monoteismo. Ciò che è centrale in Evola è il suo paganesimo<sup>33</sup>, con tutte le conseguenze che ne scaturiscono, nel bene e nel male, in comportamenti individuali ascetici ma anche in gesti politici poco coerenti con le “vette” della metafisica.

Credo che si possa quindi in definitiva dire, citando questa volta in positivo un brano di Adriano Romualdi: «La logica di Evola spazia per grandi prospettive e si serve di simboli, è la

---

<sup>32</sup> J. EVOLA, *I retroscena dei “Protocolli di Sion”*, (1939), ora in Id. *Esplorazioni e disamine. Gli scritti di “Bibliografia fascista”*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1995, vol. II, p. 69.

<sup>33</sup> Cfr. J. EVOLA, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, (1928), Roma, Edizioni Mediterranee, 2004.

logica del mito, quale l'ha definito Bachofen, e cioè "lo specchio di esperienze profonde dell'uomo alla luce dello spirito"<sup>34</sup>.

Ecco un altro punto fondamentale per Evola: lo spirito. Cos'è per Evola 'spirito'? La tripartizione di Origene in corpo, anima e spirito si fa in Evola in realtà una bipartizione, perché l'anima diventa qualcosa di molto vicino al corpo e alla materia in nome di un oltrepassamento dell'umano di tipo per l'appunto nicciano. Se per Erasmo «lo spirito ci rende dèi, la carne bestie, l'anima uomini»<sup>35</sup>, per Evola l'umanità è qualcosa di inferiore rispetto alla trascendenza dello spirito. È qui, in verità, l'errore (se errore si può chiamare) fondamentale di Evola, il quale vede il divino nell'umano solo in quanto l'umano non è già più divino, mentre l'essere uomini, con tutte le debolezze dell'essere uomini, ha una sua propria e specifica dignità. È importante, per capire Evola, studiare la sua fase giovanile, perché lì c'è già il cammino che egli avrebbe intrapreso, se non anche tutti i contenuti della via intrapresa.

Contestualizzare e storicizzare Evola è quindi necessario. Si può allora cogliere tutto il sospetto che egli nutriva per il nazionalsocialismo tedesco e il razzismo, di cui all'inizio coglie non solo il «fanatismo», ma anche il rischio che trascini l'Europa dalla barbarie bolscevica ad una «barbarie germanica» fondata su una specie di «zoologia umana»<sup>36</sup>.

Ciò che appare evidente, in conclusione, è che Evola non può essere un filosofo politico e non può avere una filosofia della politica in quanto, non ostante la critica al mondo moderno e alle degenerazioni materialistiche, individualistiche, plebee della modernità rispetto a un ideale società organica, egli è un assoluto individualista, come recitano del resto i titoli di due sue opere giovanili ma centrali per la comprensione del suo pensiero.

Evola è un filosofo della libertà, ma non di una libertà possibile, quanto di una realizzazione individuale di una libertà metafisica. L'io è (può essere) dio e trascende ogni possibile organizzazione sociale. L'immagine di una società tradizionale serve in Evola unicamente a ipotizzare una alterità ideale rispetto al mondo moderno, ovvero alla realtà profana. L'individualismo assoluto si salda con una concezione mistico-magica, esoterica, realizzatrice di una potenza individuale e di un assoluto indiamento dell'io.

In quest'ottica, bisogna ribadire che esistono due o più Evola. Quello autentico, esoterista e probabilmente spiritista nella Roma degli anni venti e trenta, legato ad ambienti occultisti e dediti alla magia. Poi l'Evola pubblicista e se si vuole 'profano', infine quello tradizionalista, che civetta con Guénon, ma rispetto al quale se ne distingue per quella tendenza politicista che lo porta a guardare ai movimenti fascisti di quegli anni, dal fascismo al nazismo alla Guardia di ferro di Codreanu, con spirito al tempo stesso complice e critico.

Questa attenzione ai dati della politica contingente non è in grado, a mio avviso, di delineare una filosofia politica, che dovrebbe individuare la migliore forma di governo, che per Evola è semplicemente inimmaginabile, non ostante una serie di compromessi con l'attualità. Potrebbe invece parlarsi di una *simbologia politica*, in grado di agire sull'anima dei singoli, con una vocazione liberatrice e perfezionatrice. Una simbologia, o anche una mitologia politica che non si occupa di comunità, di Stati e via dicendo e tanto meno di organizzazione concreta del potere o di forme di governo, ma esclusivamente di individui.

### III. *Un cattivo maestro?*

Da questo punto di vista, *Gli uomini e le rovine*, il testo che più ha influito su una generazione di attivisti politici nel secondo dopoguerra, è un libro importante, ma interpretato male. Perché le

---

<sup>34</sup> A. ROMUALDI, *Julius Evola. L'uomo e l'opera*, Roma, Giovanni Volpe Editore, (1968), III ed. 1979, p. 48.

<sup>35</sup> ERASMO, *Il pugnale del soldato cristiano*, Torino, Einaudi, 19 , p. 40.

<sup>36</sup> Cfr. J. EVOLA, *La lotta nazionalsocialista per la "visione del mondo"*, 1934, in ID., *Esplorazioni e disamine. Gli scritti di "Bibliografia fascista"*, Parma, Edizioni all'Insegna del Veltro, 1994, vol. I, pp. 21-32.

rovine di cui si tratta non sono veramente le rovine di una nazione che ha perso i suoi punti di riferimento dopo il fascismo e la sconfitta militare, quanto le rovine perenni che si oppongono al perfezionamento individuale, ovvero all'indiamento dell'io.

Naturalmente, per quella ovvia contraddittorietà di Evola, che ha sempre dovuto fare i conti con la contingenza, questo libro ed altri scritti si prestano spontaneamente ad un fraintendimento, forse anche, diciamo la verità, voluto. Come filosofo Evola trova un precedente in Novalis, quando questi scrive sulla potenza dell'io in grado di raggiungere una padronanza creativa del proprio corpo. Ma interpretare questa volontà di potenza come una premessa delle ideologie superomistiche è, credo, un fraintendimento, anche se alimentato dallo stesso Evola nella sua produzione più giornalistica e profana. Come ha scritto Marco Rossi, l'io in Evola è «fine e causa del mondo». Ma ciò può avere un senso solo metafisico, non mondano o politico, non ostante i non pochi articoli scritti negli anni Trenta sui famigerati “castelli dell'ordine” riservati alla formazione dei membri delle SS. In verità, Evola ha sempre saputo di essere un pensatore antinomico ed ha sempre indicato la via giusta, che al di là della immagine del “cavalcare la tigre” è quella della crescita personale, della serietà del pensare e dell'agire del singolo, indipendentemente da dove ogni singolo possa poi collocarsi. Non escluderei, per quanto mi riguarda, che un individuo del genere possa essere sia operaio sia imprenditore, sia fascista comunista, sia liberale o democristiano o socialista. Dal punto di vista profano, in effetti, ciò è del tutto irrilevante. In sostanza, è quanto lo stesso Evola scriveva ne *Gli uomini e le rovine*: «Vi è un modello fissato nei cieli per chiunque voglia vederlo e, avendolo visto, conformarvisi in se stesso. Ma che esso esista in qualche luogo o abbia mai ad esistere, è cosa priva di importanza: perché questo è il solo Stato nella politica di cui egli possa mai considerarsi parte»<sup>37</sup>.

Mi è capitato di definire «sbagliato» questo libro scritto da Evola all'inizio degli anni Cinquanta, un libro che sembra avere avuto una certa influenza sul mondo del neofascismo italiano di allora. Marco Iacona, sul *Secolo*, mi ha rimproverato una certa ingenerosità nei confronti di Evola e di questo suo lavoro e quindi anche verso tutti coloro che lo lessero (reduci, epurati, ghettizzati, giovani e meno giovani messi ai margini per le loro idee e così via). Ora voglio essere più chiaro: sbagliato considero, in sostanza, non soltanto quel libro di Evola, *Gli uomini e le rovine*, ma tutta la sua produzione in qualche modo “politica”. Da questo punto di vista Evola è stato un “cattivo maestro”, perché per una sorta di narcisismo non è stato chiaro e onesto fino in fondo con se stesso e con i suoi lettori, lasciando deliberatamente nell'ambiguità il rapporto tra le sue idee complessive (di filosofo, mistico, storico, non lo so) e l'attività politica. Non si può predicare di vivere nell'età ultima, nella fase finale della decadenza cosmica, e poi impegnarsi in qualsiasi forma di attività o anche solo di critica politica. Che senso ha in una sproporzione siffatta occuparsi della politica demografica del regime fascista? O discutere di razzismo dello spirito vs. razzismo biologico? Nell'epoca della “ribellione delle masse” se si decide di fare politica bisogna farlo con i materiali esistenti: il popolo, le classi, l'economia, l'industria e così via. È quasi comico dire che si vive nell'epoca degli uomini “sfaldati”, “ultimi”, “feminili” (con una sola “m”) e poi dare suggerimenti: su cosa? A chi non è nulla di tutto questo? E quindi non ha bisogno di essere educato? Agli uomini “sfaldati”? E che quindi non possono essere educati?

Tanto più ciò mi appare non molto sensato anche, proprio, nella misura in cui non mancano nella produzione più politico-istituzionale di Evola scritti contenenti idee interessanti e praticabili, come quella particolare idea della ‘sussidiarietà’ (uso io l'espressione, non Evola), che lo porta a immaginare una forma di organizzazione politica nella quale il rapporto tra centro e periferia è di

---

<sup>37</sup> J. EVOLA, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 13.

tipo, per così dire, ‘federalistico’, dove il centro interviene soltanto quando è necessario e di regola agisce in virtù di una sua autorità, più che di uno specifico ‘potere’<sup>38</sup>.

#### IV. Conclusioni.

Non voglio dire che oggi non si debba leggere Evola, specialmente ora che non è più “vietato” e che le sue opere si trovano in tutte le librerie, grazie al meritorio lavoro delle “Mediterranee” e delle “Edizioni di Ar”. Ma bisogna finirlo di leggere Evola come un “maestro”, un testo sacro, una fonte di verità. Sarebbe ben paradossale che a sinistra hanno sepolto (troppo frettolosamente) Marx e a destra si continua a venerare chi è bene non venerare. Chi era Evola? Durante il regime fascista un giornalista tra gli altri, mentre come filosofo aveva fatto le sue esperienze senza un grande successo (una sorta di individualismo superomista e anarchiceggiante). Era sopra tutto un personaggio di una certa Roma esoterica e mistica, occultista e spiritista. Chi lo legge come filosofo politico dubita che abbia studiato i tre volumi sulla magia. Insomma, Evola è un calderone dove si trovano molte cose anche in contraddizione tra loro, come in fondo egli stesso ha dovuto e voluto riconoscere nella sua autobiografia, *Il cammino del cinabro*. Si tratta certamente, come ha detto de Benoist, di una «figura originale della storia delle idee», ma a ben vedere è un po’ poco per chi viene spacciato per “maestro” di ordini di uomini superiori. Evola deve essere collocato in uno specifico contesto, che è l’Italia fascista, nella quale le sue opere hanno un senso e un significato, perché presuppongono una serie di “possibilità” che in ogni altro sistema politico non esistono: il Capo, l’élite, gli “ordini”, le aristocrazie, perfino il re, anche se non amato. I libri di Evola presuppongono un interlocutore in grado di agire e influire sulla realtà, Mussolini, Farinacci, e via dicendo. Insomma, Evola è stato un po’ un protagonista di certi circoli romani, un po’ un aspirante consigliere del principe, secondo un cliché tipico dell’uomo di cultura italiana, un po’ un anarchico irriducibile a qualsivoglia gerarchia (proprio il contrario delle idee difese nei libri) e difatti non sbaglia de Benoist quando ne coglie la dimensione di teorico dell’individualismo assoluto.

Evola andrebbe quindi, da un lato, storicizzato senza mezze misure: una cosa è l’Evola dadaista o del ventennio e un’altra l’Evola della repubblica; ed andrebbe anche distinto tra lo studioso di civiltà tradizionali e il consigliere politico, dove il primo è indubbiamente interessante e degno di essere studiato, mentre l’altro finisce con lo svolgere un ruolo negativo, probabilmente a un certo punto anche determinato dalla sua condizione fisica, che dal 1945 lo costringe alla immobilità. C’è in Evola, come ha detto Cacciari, un «assillo ‘politico’», che non solo infastidisce, ma che «spesso comporta paurosi stravolgimenti del senso delle correnti che interpreta»<sup>39</sup>. Prendiamo la questione più controversa, il “paganesimo”; oggi un libro come *Imperialismo pagano* non è soltanto un libro superato o “sbagliato”. È un libro che ha un senso se collocato nel suo periodo, come idea di una rivoluzione possibile “dall’alto”, di una politica culturale di cui egli immagina, per varie ragioni, che ci siano le premesse (il Concordato non è ancora stato firmato; Bottai lo spingeva a scrivere contro la Chiesa); se letto oggi, senza contesto storico, nessuno se ne abbia a male, è un libro privo di freni, proprio nel senso letterale del termine. Vi si parla di un “Dominatore” che si impone oltre ogni limite e che fa leggi che sono giuste solo perché le fa lui (un decisionismo hobbesiano portato

---

<sup>38</sup> Cfr. J. EVOLA, *Il Federalismo imperiale. Scritti sull’idea di Impero 1926-1953*, a cura di G. Perez, Napoli, Controcorrente, 2004.

<sup>39</sup> M. CACCIARI, *Un’avventura emblematica*, in G. DE TURRIS (a cura), *Testimonianze su Evola*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1985, p. 223.

all'estremo), un "Dominator" che abolisce patria e nazione perché diventa egli l'una e l'altra. Evola se la prende con Hegel in nome di uno strano 'imperialismo': «Ogni vero imperialismo deve essere intensamente positivo, epperò riconoscere una sola realtà: quella dell'individuo. L'impero sarà per un individuo, per un individuo superiore, per l'individuo capace di dire: 'Lo Stato sono io' e non l'individuo sarà per l'impero»<sup>40</sup>. Mi è del tutto impossibile capire se si tratta di parole sensate; per di più. le reputo assolutamente estranee ad ogni visione classica o se si vuole anche 'pagana' della vita e della città<sup>41</sup>. Mi sembrano soltanto delle fantasie dettate da una mania anticristiana.

Ovviamente non voglio dire che non ha senso criticare il cristianesimo; per chi è interessato, ci sono i dieci volumi di K. Deschner, *Storia criminale del cristianesimo*. Ma una cosa è coltivare valori alternativi, esercitare la critica, altro non rendersi conto delle proporzioni e della realtà delle cose. Lo stesso Evola spesso dimostra di avere molto più buon senso dei suoi "seguaci" pseudo-pagani, che citano Plotino o le Upanisad senza averne mai letto un rigo ed anzi proprio su questo suo libro a mio avviso farneticante ha scritto, ne *Il cammino del cinabro*, che si trattava di «un pensiero radicalistico facente uso di uno stile violento» al quale si univano «una giovanile mancanza di misura e di senso politico», nonché «una utopica incoscienza dello stato di fatto»<sup>42</sup>. Ciò non ostante, c'è ancora qualcuno che legge questo libro come una specie di breviario della 'paganità', ignorando che non ha proprio nulla a che vedere con i classici del mondo antico e in particolare con la sua effettiva sostanza ed essenza.

Io non nego che si possa elogiare l'atteggiamento individuale di chi, disgustato del mondo, se ne allontana, o come il personaggio di Ibsen scende nel sottosuolo e recide ogni legame sociale. Si può benissimo praticare la propria educazione spirituale in senso metafisico, cercando un legame intuitivo con la verità sopramondana; solo che trovo superficiale voler poi tradurre una ricerca individualissima in una prassi politica, fosse anche la prassi politica del "distacco", dell'"attesa" e via dicendo. La politica è il governo della città, dove ci sono uomini e donne, persone intelligenti e sciocche, molti uomini volgari e maleducati e pochi signori; fare politica significa prendersi cura di tutti costoro, secondo un'idea e un progetto purtroppo molto mondani e poco metafisici.

**Agostino Carrino**

---

<sup>40</sup> J. EVOLA. *Imperialismo pagano*, cit., p. 49.

<sup>41</sup> È sintomatico che quando sembrò che le tesi di *Imperialismo pagano* venissero accolte nella Germania nazionalsocialista Evola se ne discostò, in fondo reinterpretando le sue proprie posizioni in una direzione assolutamente contraria alle tendenze del 'paganesimo razzista' dei Rosenberg ed altri teorici del nazismo: i neopagani tedeschi, scrive Evola, «finiscono col professare e difendere dottrine riducentisi più o meno al paganesimo fittizio, naturalistico, privo di luce, privo di trascendenza, vincolato dal sangue, pervaso da un misticismo sospetto, creato polemicamente proprio dalla dialettica dei loro avversari». Ed Evola prosegue, paradossalmente, difendendo niente meno che il Cristianesimo contro i neopagani, i quali finiscono col ripetere «quell'opera partigiana di tacitamento degli aspetti superiori, di risalto degli aspetti contingenti o deteriori del cristianesimo e del cattolicesimo, che già era stata esercitata sul "paganesimo" vero, e, infine, si mette mano a sinistre concezioni di tipo prettamente moderno, illuministico e razionalistico, che già erano scese in campo contro la Chiesa e il cristianesimo sotto il segno – miracolo dei miracoli! – del liberalismo, della socialdemocrazia e della massoneria»: J. EVOLA, *L'equivoco del "nuovo paganesimo"*, 1936, in *Id.*, *Esplorazioni e disamine*, cit., vol. I, pp. 65-6.

<sup>42</sup> J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p. 79.