

A proposito di filosofia evoliana

Considerazioni a margine della voce Evola dell'Enciclopedia filosofica Bompiani

di Giovanni Sessa

Attorno a Julius Evola e alla sua opera si registra, da tempo, un interesse crescente. A volte gli studiosi sono condotti alle sue pagine dal gusto della mera *curiositas* per un autore ritenuto da taluni estremo, perché latore di prospettive tacitate dalla cultura ufficiale del '900 o, al contrario, perché le sue proposte sono in sintonia, ma in modo sotterraneo, con le più vitali correnti intellettuali del secolo XX. Ciò ha determinato delle esagerazioni interpretative di segno negativo, dovute, come riconobbe Gianfranco de Turreis, Segretario della Fondazione Evola, nella maggior parte dei casi al: "circo giornalistico mediatico".¹ Infatti, per quanto attiene al mondo accademico, da almeno un decennio l'interesse degli studiosi, per i diversi momenti della produzione evoliana, ha indotto esegesi organiche e approfondimenti critici di notevole livello. Si pensi solo, tra i molti lavori citabili al riguardo, alle prefazioni di Stefano Zecchi a *Cavalcare la tigre*, di Claudio Bonvecchio a *Imperialismo pagano*, di Piero Di Vona a *Teoria dell'Individuo Assoluto*, di Massimo Donà a *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* e, infine, di Franco Volpi ai *Saggi sull'idealismo magico*.² Per non parlare delle raccolte antologiche di saggi e articoli di Evola, pubblicati, nel corso di una vita, su riviste e quotidiani, che permettono una ricostruzione filologicamente puntuale del suo *iter* speculativo, molte delle quali curate da Gian Franco Lami.³ Nonostante ciò, capita di dover registrare omissioni e fraintendimenti nei confronti di un pensatore scomodo e complesso come Evola. Si pensi, a titolo esemplificativo, alla recente pubblicazione dei volumi XIII e XIV della "Storia della filosofia italiana contemporanea", *Filosofi italiani del '900 e Filosofi contemporanei*, distribuiti nelle edicole, nella tarda primavera del 2010, con il *Corriere della Sera*, nei quali non compare la voce Evola e non si fa cenno al suo pensiero, neppure in modo indiretto. Quest'opera è stata curata da due insigni e noti storici della filosofia, Dario Antiseri e Silvano Tagliabue, il primo dei quali, serio studioso di Popper, è un convinto sostenitore della "società aperta", eppure...ha passato sotto silenzio Evola, ma si è persino dimenticato di Michelstaedter e di Emo. Fortunatamente, a tale grave dimenticanza, ha ovviato una recente pubblicazione, anch'essa distribuita nelle edicole con il *Corriere della Sera*, "L'Enciclopedia filosofica" della Bompiani che, nel volume VI presenta un'organica voce dedicata al pensatore romano.⁴ Ne è autore Roberto Perini, docente di Filosofia teoretica dell'Università di Perugia, distintosi per studi nell'ambito gnoseologico e, in particolare, attento agli sviluppi del criticismo. Innanzitutto, Perini ha il merito di mantenere le proprie analisi e valutazioni della filosofia evoliana, sul piano dell'indagine scientifica e dell'oggettività filologica. Inoltre, riesce a cogliere e a trasferire al lettore, nello spazio limitato di una voce enciclopedica, i punti salienti e gli snodi focali della speculazione evoliana.

La filosofia dell'individuo assoluto

Egli, infatti, muove dall'esegesi di *Teoria*, constatando come, nelle sue pagine, Evola individui l'*ubi consistam* della tradizione teoretica idealista, da Kant a Gentile, nell'autoaffermazione assoluta del soggetto nella dimensione puramente immanente. Tale corrente di pensiero: "...nata da un'esigenza

¹ G. de Turreis, "Julius Evola critico della modernità", in *Percorsi*, Anno III, Numero 1/2004, p. 100.

² J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Ed. Mediterranee, Roma 2009. J. Evola, *Imperialismo pagano*, Ed. Mediterranee, Roma 2004. J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 1998. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 2007. J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Ed. Mediterranee, Roma 2006.

³ Tra esse rinviamo a quelle che ci paiono più significative per l'esegesi dell'opera del filosofo: J. Evola, *L'idealismo realistico, 1924/1928*, Fondazione Evola, Roma 1997, a cura di G. F. Lami. J. Evola, *Il Lavoro d'Italia 1927/1928, Il Lavoro fascista 1941, Carattere 1941/1943*, Fondazione Evola, Roma 2003, a cura di G. F. Lami. J. Evola, *Augustea 1941/1943, La Stampa 1942/1943*, Fondazione Evola, Roma 2006, a cura di G. F. Lami e A. Lombardo.

⁴ Aa.Vv., *Enciclopedia filosofica*, Vol. VI, Eson-Fodo, voce *Evola* di R. Perini, pp. 3891/92, Bompiani editore, Milano 2010, I ed. 2006.

critica relativa alle condizioni del conoscere, permane sul piano del puro pensiero ponendo come orizzonte ultimo...la soggettività trascendentale”.⁵ Sul piano ontologico, financo l’io attualista, l’atto puro, finisce con il riproporre una dualità tra sé, in quanto assoluto, e se stesso finito. Inoltre, l’io finito risulta duale nei confronti del non-io, della realtà oggettiva che lo limita, della natura. L’idealismo crede di poter elevare l’io conoscente e rappresentativo al ruolo di αρχη, di principio ordinante e ponente la realtà, mentre non riesce, secondo Evola, come ricorda Perini, a giustificarne la costitutiva passività: “..rispetto ai modi e alle successioni delle sue stesse rappresentazioni”.⁶ L’*escamotage* idealista, individuato *ad hoc*, consiste nello sdoppiamento, vanificante peraltro ogni reale immanenza, tra io trascendentale, pensato come concreto ma invero vuoto, mero concetto speculativo, e io empirico, destinato all’impotenza della passività e del limite. Colta quest’antinomia, questa insufficienza al medesimo tempo teoretica e pratica dell’attualismo, Evola si fa latore di una proposta speculativa tesa a rinsaldare in unità sintetica, essere e pensiero, idea e natura, teoria e prassi, in nome di un recupero “..della totalità vivente della persona”.⁷ Prosegue Perini: “L’unità dell’io reale va dunque ricercata in un punto più originario rispetto a quel porre che, in quanto sapersi o pensiero, è già un derivativo <manifestarsi> a sé. E tale punto è l’assoluta libertà, volontà e potenza”.⁸ Insomma, il “punto sufficiente” è un io al di là del pensiero, ovvero origine, scaturigine, *ab-grund* unificante in sé io trascendentale ed empirico. In una parola, il principio, in quanto absolutezza, deve essere incondizionatezza anche rispetto a sé stesso. E’, a un tempo, potenza affermativa, nel senso che può porsi, manifestarsi, è allora io, *sic et simpliciter* libertà, oppure potenza negativa, può non porsi, non io, è, in questo secondo caso, necessità o natura.

Transattualismo e recupero dell’Altro romanticismo

La sintetica, ma attenta e puntuale analisi di Perini, che sin qui abbiamo seguito, ci consente di sviluppare ulteriori considerazioni sulla filosofia evoliana e sul suo ruolo nel panorama speculativo italiano ed europeo. In altra occasione, ci è già capitato di dover rilevare come una categoria atta ad indicare il tentativo filosofico del pensatore romano debba essere individuata nella definizione di “transattualismo”, coniata, allo scopo, da Roberto de Mattei.⁹ A differenza dello studioso cattolico, che attribuiva valenza negativa al “transattualismo” di Evola, per noi il termine ha una connotazione decisamente positiva. In esso, infatti, ci pare palesarsi, quantomeno, un serio tentativo di recupero, sia pure probabilmente non del tutto chiarificato in termini teoretici, delle correnti meno note del Romanticismo, dell’Altro Romanticismo, che ha avuto in un autore tipicamente evoliano come

⁵ *Ibidem*, p. 3892.

⁶ *Ivi*, p. 3892.

⁷ Cfr. G. F. Lami, *Introduzione a J. Evola. Un passo per la vita e un passo per il pensiero*, Volpe, Roma 1980, prefazione di G. Borghi, p. 13. In quest’opera autore e prefatore colgono l’essenzialità del momento filosofico evoliano, rilevando il carattere eminentemente pratico dell’idealismo magico. Dalla lettura si evince, in un significativo *excursus* storico, la scoperta del valore noetico del sapere *filo-sofico* che, con la modernità, si sarebbe dualizzato nella dicotomia di pensiero e vita, della quale Evola tentò un superamento effettivo, in nome, appunto, della totalità vivente della persona. Cosa questa, che lo avrebbe condotto a seguire sentieri ermetico-realizzativi.

⁸ *Op. cit.*, p. 3892.

⁹ Cfr. G. Sessa, “*Transattualismo e ultranichilismo nelle filosofie di Julius Evola e Andrea Emo*”, in Atti del Convegno “Evola e la filosofia”, Alatri Maggio 2010, in www.fondazionejuliusevola.it. Inoltre, R. De Mattei, *Il transattualismo di J. Evola*, in “Intervento”, n. 3, 1973. Sulla necessità storica di incontro, sia pure critico, con l’attualismo, per la generazione dei nati negli ultimi anni dell’Ottocento o nei primissimi del secolo XX, ha detto esemplarmente E. Garin. Questo fu il bisogno di una generazione: “..che dalla guerra aveva tratto una lezione di serietà, e un bisogno di ricostruzione concreta di una società in crisi. L’unico ambiente culturale che offrì una qualche possibilità orientatrice era quello idealistico”. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, Vol. II, pp. 345/346. Inoltre, sul valore tecnico e propositivo dell’attualismo, e sul suo essere stato anticipatore di tendenze speculative che si sarebbero sviluppate nei decenni successivi in Europa e, quindi, tutt’altro che espressione della chiusura provinciale, in ambito culturale, dell’Italia fascista, si vedano: A. del Noce, *G. Gentile per un’interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990 - G. Sasso, *Le due Italie di G. Gentile*, Il Mulino, Bologna 1997- Aa.Vv., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985.

Bachofen, una delle sue massime espressioni.¹⁰ E' in tale tentativo che Evola mostra da un lato la sua originale e profonda vocazione filosofica, cosa che, come giustamente ha fatto notare Franco Volpi, lo colloca per qualità tecnica, nel panorama speculativo italiano del Novecento, al fianco di Croce e Gentile, ma, al contempo, all'interno dell' "altra filosofia italiana": "...la cui vicenda, nel suo insieme, è ancora da scrivere. Alludo a personaggi come Martinetti, Michelstaedter, Rensi, Tigher, Gramsci".¹¹ Per questo, in quanto estremo tentativo di fuoriuscire dall'abbraccio hegeliano, ultimo anello nel processo di dissoluzione dell'idealismo, secondo la linea ermeneutica indicata da Karl Lowith, la filosofia di Evola ci costringe, per usare un'espressione di Cacciari "...a stare sul portante passato...sull'Immemoriale" e, in forza di ciò, in quanto filosofia dell'*αρχη*, essa sorge in un colloquio in attesa degli ad-venienti, come filosofia *futura*, attendendo chi sappia corrispondere al suo appello.¹² Ciò è colto da Perini perfettamente, quando scrive: "Il soggetto finito...deve a sua volta vivere attuando l'assolutezza dell'io, ossia elevandosi a pura volontà libera da ogni determinazione, e quindi intrinsecamente commutantesi nell'assoluta potenza".¹³ Il che implica, secondo l'estensore della voce Evola, l'immanente autotrascendimento della speculazione, che trapassa in ascesi e azione interiore, cosa che ha determinato l'interesse del pensatore romano per la tradizione ermetica e le vie realizzative. Vero *medium* filosofico per lui, lungo questa strada di superamento del pensiero astratto, è stato Schelling. In particolare risuona, nelle pagine di *Teoria* e di *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, l'eco delle *Conferenze di Erlangen*, in cui il pensatore tedesco elaborò una filosofia dell'origine, mirando come rilevò Luigi Pareyson: "...alla sorgente prima, tanto della realtà delle cose quanto del pensiero filosofico, alla fonte intrascendibile dell'essere e del pensiero; donde l'insolita e incancellabile impressione di trovarsi di fronte...alla scaturigine stessa della suprema meraviglia".¹⁴ Evola, nell'elaborazione teoretica dell'indeterminatezza del principio, dell'*αρχη*, attraverso Schelling, che lo chiama soggetto assoluto per non confonderlo con nessuno degli enti, recupera l'idea dell'essere come possibilità, come *natura anceps*, la duplicità di essere e non-essere, in una parola l'idea del principio come assoluta libertà.¹⁵ Tanto nel filosofo tedesco, quanto in Evola, tale libertà è un "potere" originario, e per

¹⁰Condividiamo, pertanto, quanto sostenuto da G. de Turrís in merito all'importanza per lo sviluppo complessivo del pensiero di Evola, della sua azione di promotore culturale nei confronti di autori quali Bachofen, Meyrink, Weininger, per citarne solo alcuni. Allo scopo si veda, J. J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica*, a cura di J. Evola, Ed. Mediterranee, Roma 2010, prefazione di G. Moretti, Nota editoriale di G. de Turrís, p.7. Il prefatore dell'opera, germanista di rango, peraltro, mette in evidenza l'importanza che l'*immagine* matriarcale, mutuata da Bachofen, ebbe per Evola che certo, almeno per alcune tematiche, se ne servì in modo probabilmente non del tutto coerente, e ciò condizionò la sua esegesi del "femminile". Moretti chiarisce, e la cosa per noi è di estrema rilevanza, l'importanza della mediazione di Schelling, nell'interpretazione evoliana della valenza del mito e, più in particolare, rispetto al "Matriarcato". Eccesiva, in termini meramente negativi, al contrario, è la definizione fornita da Massimo Cacciari della lettura evoliana di Bachofen: "I suoi (di Evola) studi su Bachofen (che avrebbe potuto costituire il suo vero apporto alla cultura italiana) sono deboli e a volte letteralmente mistificanti". M. Cacciari, *Un'avventura emblematica*, in "Testimonianze su Evola", a cura di G. de Turrís, Ed. Mediterranee, Roma 1985, p. 222.

¹¹ F. Volpi, *L'attualità di Evola sta nella sua inattualità*, intervista di A. Giuli, in "Percorsi", n. 1, 2004, p. 123. Per il rapporto con Croce e Gentile si veda: J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Ed. Mediterranee, Roma 2006, prefazione di F. Volpi. Per quanto riguarda il rapporto Evola/Gentile rinviamo a: J. Evola, *Lettere a G. Gentile 1927/29*, Fondazione Evola, Roma 2000, a cura di S. Arcella. Dalla lettura delle missive si evincono, tanto le differenze ideali dei due pensatori, quanto "equazioni personali" e dati caratteriali, per certi aspetti, divergenti.

¹² Cfr. K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1974 e M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003, p. 165.

¹³ Enciclopedia filosofica, *cit.*, p. 3892.

¹⁴ Cfr. F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, prefazione di L. Pareyson, p. 29.

¹⁵ Estremamente interessante ci pare, la ricostruzione storico filosofica dell'idea del principio come libertà, presentata da Pareyson. Il filosofo torinese sostiene che Schelling, nella retrocessione ontologica, giunge a cogliere una sorta di sovra-divinità: "... sul solco di quella tradizione mistica che dallo Pseudo-Dionigi, passando attraverso Meister Eckhart, arriva sino al suo prossimo ispiratore: Angelo Silesio". *Op. cit.*, p. 30. Sotto il profilo terminologico, quando il filosofo tedesco chiama il principio "l'eterna libertà", ha presente la lezione di Boehme e quella di Oetinger, alle quali fu introdotto da Franz von Baader, durante il suo soggiorno monacense. Correttamente, Pareyson ricorda che Schelling usa anche l'espressione "eterna magia", termine di provenienza rinascimentale e paracelsiana. In tedesco, infatti, il

questo, sempre presente e possibile: la pura e assoluta libertà non può essere che puro potere, il potere di prendere e abbandonare ogni forma. Ciò rende il Cosmo una fenomenologia della presenza.¹⁶ Solo corrispondendo a tale principio, abbandonando la dimensione che Evola chiama della spontaneità, alla quale in fondo era giunto l'attualismo gentiliano quando aveva posto il mondo come prodotto gnoseologico dell'io, l'individuo riesce a trarre da sé i principi che lo pongono di là dalla rappresentazione, lungo la strada che lo renderà individuo assoluto nell'attimo immenso, inchiodato alla libertà-origine. Evola qui, porta a radicale compimento, ciò che era implicito nei presupposti dell'idealismo: il suo intrinseco nichilismo. Infatti, per assolutizzarsi l'individuo, schellinghianamente, deve muovere dall'inizio, cioè dal nulla.¹⁷ Perini, coglie anche questo fondamentale aspetto dell'*idealismo magico*, quando scrive: "Il soggetto finito deve a sua volta vivere attuando l'assolutezza dell'io, ossia elevandosi a pura volontà libera da ogni determinazione, e quindi intrinsecamente commutandosi nell'assoluta potenza".¹⁸ Si tratta davvero di una "seconda nascita", che si manifesterebbe, secondo Pareyson, ottimo lettore di Schelling: "...in una dialettica di sapere e di non sapere, per cui, attraverso l'anamnesi, il sapere nesciente, trapassa in non sapere sciente".¹⁹ Ma è proprio nella trattazione del tema della potenza che la teoresi evoliana, come è stato rilevato, manifesta una certa ambiguità o, quantomeno, rispetto alle direttrici teoriche esplicitamente manifestate dal pensatore, fondamentalmente distanti dalle prospettive cristiane, mostra uno snodo irrisolto.²⁰ Infatti, se la libertà è il *prius*, l'origine indeterminata che si dà come potenza, quest'ultima per attualizzarsi ha bisogno della volontà: "...senza quest'ultima la potenza passerebbe necessariamente in atto e così smetterebbe di esistere come libertà e contingenza, perdendo la sua assolutezza. Pertanto, vi è bisogno della volontà, ossia del volere o meno la potenza...che si attua solo in base alla volontà".²¹ Insomma, il tentativo evoliano di superare l'idealismo gnoseologico, al fine di realizzare l'idealismo magico resta all'interno della dimensione volontaristica, soggettivistica, la cui matrice cristiana è indubitabile. Le "qualità" dell'individuo assoluto sono quelle, sia pure in un orizzonte immanentistico, che la tradizione ebraico-cristiana attribuisce a Dio creatore. Solo in un lungo percorso speculativo, Evola riuscirà a lasciarsi alle spalle, crediamo in modo definitivo, tali presupposti. Ciò avverrà nell'ultima opera, che giustamente è da considerarsi eminentemente filosofica, e in continuità con quelle del

verbo *mogen* indica un potere operante, il fare libero e potente dell'*αρχη*. Risulta evidente come tale filosofia dell'origine porti *naturaliter* in sé il recupero del *tragico*, in quanto in essa l'a priori è l'insensato, l'indeterminato darsi o non darsi.

¹⁶ Tale espressione la si deve a J. Beaufret, discepolo francese di Heidegger, il quale sosteneva che: "... (il Cosmo) si mostra attraverso ciò che i Greci chiamavano *ενεργεια*". La loro accettazione della realtà passava dal lasciar apparire le cose, in cui l'*ενεργεια* assume il volto del *ποιειν*. La pienezza gioiosa della vita è esperita dal pensiero greco nella scoperta del *περας*, del limite, non inteso modernamente come negazione, ma come posizione essenziale, primaria e compiuta del principio. Cfr. J. Beaufret, *Dialogo con Heidegger. Filosofia greca*, I, Egea, Milano 1992, trad. it. di G. Zaccaria, p. 192. Sullo stesso tema si confronti anche il recente: G. Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010.

¹⁷ E' interessante ricordare quanto, a proposito di Evola, ebbe a scrivere fin dall'ormai lontano 1940, Guido Calogero: "Pochi come Evola... hanno compreso con tanta nettezza come la più moderna soluzione idealista del problema dell'essere e del conoscere esiga la totale, integrale incondizionata negazione di ogni realtà ed oggettività di fronte alla consapevolezza dell'io... e come quindi, nell'invalidabile ambito di tale consapevolezza, quella resistenza e stabilità delle cose, che genera l'idea...della loro realtà, non serbi più alcun significato né ontologico né gnoseologico e possa essere spiegato solo in sede di filosofia della pratica". G. Calogero, *Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo? Con un'appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra*, Sansoni, Firenze 1940, pp. 57/58. Sul tema, Evola si era espresso in termini assai espliciti: "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 esistere, solo il suo io deve essere un tale". J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Alkaest, Genova 1981, p. 19, n. 1.

¹⁸ Cfr. *Enciclopedia filosofica*, Op. cit., p. 3892.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 32.

²⁰ Cfr. G. Damiano, *Il problema della potenza nella filosofia evoliana*, Atti del Convegno "Evola e la filosofia", Alatri 2010, in www.fondazionejuliusvola.it, ma anche P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in M. Bernardi Guardi-M. Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Pellicani, Roma 1995, p. 121/165.

²¹ G. Damiano, *art. cit.*, p.1.

periodo giovanile, che non risentivano ancora dell'influenza della metafisica di Guénon, *Cavalcare la tigre*.²²

Natura, storia, cosmo

La parzialità, ora ricordata, delle conclusioni dell'idealismo magico, deve essere attribuita alla fonte filosofica attraverso la quale, prevalentemente, Evola tentò di correggere il vizio soggettivistico: Schelling. In un'opera che riteniamo di rilevante spessore, il germanista Giampiero Moretti ha collocato il filosofo tedesco in una posizione mediana tra i "due" romanticismi, quello di Jena e quello di Heidelberg.²³ Entrambi hanno avuto come luogo d'origine e d'elezione il pensiero herderiano, le cui suggestioni hanno sviluppato in senso divergente.²⁴ Infatti, mentre gli Jenesi, muovendo da Fichte, sono giunti ad una assolutizzazione del soggetto svalutante il non-io, la natura, i romantici di Heidelberg: "Rivolgendosi senza esitazioni alle profondità mitico-simboliche della metamorfosi che sposa la natura alla storia, indicano...il destino di sottrazione e di manifestazione di senso cui l'essere è...storicamente disposto a partire dalle sue stesse profondità".²⁵ Così, la prima prospettiva mette capo alle filosofia della storia, declinata dagli idealisti secondo diverse modalità, la seconda giunge alla simbolica della storia, in particolare con Bachofen. E' quindi, secondo Moretti, proprio la corrente di Heidelberg a distinguere in modo netto e radicale, l'*humus* religioso del romanticismo tedesco, dagli esiti nichilistici del soggettivismo europeo. Schelling occupa, in questa geografia del pensiero del primo XIX secolo in Germania, una posizione centrale e mediana in quanto, nella sua filosofia della natura convergono e trovano compimento motivi: "della filosofia rinascimentale sopravvissuti all'ondata razionalistica grazie a Spinoza e Leibniz" che trascorreranno, nel secolo successivo, in Heidegger, contemperati però dalle suggestioni soggettivistiche provenienti da Fichte.²⁶ Il superamento e la dissoluzione dell'attualismo compiuta

²² Cfr. Così P. Di Vona: "Possiamo così concludere che in *Cavalcare la tigre* il distacco speculativo di Evola dal cristianesimo...sembra aver raggiunto il suo termine e il suo compimento". *Art. cit.*, p. 165. Ci preme, comunque, aggiungere che il volontarismo soggettivistico di Evola non è da considerarsi esito eminentemente e immediatamente solipsista. Infatti, la corrispondenza al principio libertà-potenza, all'origine, da parte dell'uomo, immedesima quest'ultimo in $\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\alpha$, in $\pi\alpha\nu\tau\alpha$, *tutte-cose*, natura comune che identifica gli enti all'inizio del loro percorso cosmico. Pertanto, ridurre *sic et simpliciter* l'idealismo magico, a una forma di individualismo esasperato, non coglie l'effettivo *ubi consistam* della filosofia evoliana. Semmai, è vero che, attraverso il progressivo superamento delle scorie idealiste, volontariste, il pensatore romano è giunto a ri-scoprire in *Cavalcare la tigre*, la *Neue Sachlichkeit*, quale possibile apertura alla realtà cosmica. Per una lettura, su questi temi, diversa dalla nostra, si veda l'interessante: A. de Benoist, *Una figura originale*, Marco Iacona (a cura di), "Il Maestro della Tradizione", Controcorrente, Napoli 2008, p. 329/350.

²³ Cfr. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 2002.

²⁴ A proposito di Herder è necessario ricordare che, andando oltre gli insegnamenti di Hamann, lesse la natura come "...la terra da cui, come una pianta, l'uomo nasce ed entra nella storia. Grazie a questa idea di natura Egli si oppone alla storiografia illuministica". G. Moretti, *Op. cit.*, p. 22/23. Insomma, il pensatore tedesco, per primo, pose la natura come origine anche della storia.

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁶ *Ivi*, p. 19. E' interessante far rilevare quanto, a proposito del ruolo di Spinoza, nella storia del pensiero occidentale ha rilevato G. Damiano: "Resta probabilmente l'unico pensatore della prima età moderna...ad aver risolutamente riconquistato la prospettiva classica della $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ quale fonte inesauribile della vita cosmica e ad aver pensato la natura fuori da ogni ontologia creazionistica". *Art. cit.*, p. 4. A nostro parere, in Spinoza questo recupero della cosmicità ha in sé, preponderante, il momento deterministico, il suo *deus sive natura* è davvero la Grande Equazione cosmica, mentre è a muovere da certa tradizione neoplatonica rinascimentale, da Bruno, depurato dagli eccessi lirici della sua natura, che è possibile riguadagnare le qualità "poietiche" di un uomo, in sintonia con i ritmi del reale e, per questo proteso "eroticamente" alla realizzazione di una $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ in grado di tradursi in effettiva $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$. E' comunque innegabile che, in questo senso, Spinoza stesso, come molti autori del Seicento, abbia conseguito un superamento del soggettivismo volontarista, di grado decisamente superiore rispetto a coloro che filosofarono, in epoca successiva, all'interno delle categorie teoretiche proprie della dissoluzione dell'hegelismo, Nietzsche compreso. Il ritorno ai greci di quest'ultimo, avvenne in fondo, come ha rilevato Moretti, all'interno di un quadro concettuale dai forti tratti volontaristici e, quindi, nichilistici. Evola dovette confrontarsi esattamente con questa cultura. Pertanto, per liberarsi da condizionamenti così pervasivi, occorre un lavoro, di tipo teoretico, ma non solo, assai complesso e significativo, al cui centro sta il recupero dell'idea di $\alpha\rho\chi\eta$, letta secondo i canoni dell'altro romanticismo. Per questa ragione Evola, sotto il profilo storico filosofico, a nostro parere, diviene il terminale, di una corrente speculativa, forse sotterranea e

in Italia, secondo modalità assolutamente ineguagliate, da Evola e pochi altri, ci pare abbiano fatto riemergere, nel dibattito filosofico tra gli anni venti e trenta del secolo scorso, alcune delle problematiche, affiorate nell'ambito della *Romantik*. In particolare, crediamo che nel percorso evoliano, sia pure con difficoltà, si affermi, con il recupero della *Sinnlichkeit*, l'adesione dell'uomo al cosmo,²⁷ l'idea tipicamente heidelbergeriana di un vigere potente dell'origine e del mito nel presente, oltre, quindi, la svalutazione schopenhaueriana del senso della natura che tanto peserà su Nietzsche. Egli mutuò ciò dall'immagine-*omphalos* del Matriarcato, tratta dalla monumentale opera di Bachofen, rispetto alla quale, nel corso del tempo, mantenne un atteggiamento contraddittorio. Ciò, nel tentativo di piegare l'intuizione dello studioso di Basilea, a una visione apollinea-maschile del classico, di sicura derivazione nietzschiana.²⁸ In realtà, proprio Bachofen, nella valorizzazione del momento demetrico della civiltà, aveva scorto in esso la perfetta sintesi di maschile e femminile, l'Uno realizzato.²⁹ Evola, come mostra *L'Individuo e il divenire del mondo*, aveva colto, fin dagli anni venti, il carattere gnosico della *potestas* simbolizzata da Dioniso che, sia pure sotteraneamente, sommuove dall'interno il suo pensiero fino agli ultimi anni di vita.³⁰ E, nella teorizzazione della *Neue Sachlichkeit*, ciò ci pare rivelarsi con chiarezza.

Nuova oggettività e cosmicità

E' in *Cavalcare la tigre*, infatti, che il tema della disindividualizzazione, assume, rispetto al nichilismo dispiegato, un ruolo rilevante, oggetto, per di più, di una trattazione sistematica. In sintesi, l'uomo differenziato può profittare della situazione attuale, determinata dalla progressiva meccanicizzazione della vita: "...attivando la dimensione della trascendenza in sé, bruciando le scorie dell'individualità, egli può enucleare la persona assoluta".³¹ Evola in queste pagine si fa latore di un nuovo stile generale, di un nuovo realismo attivo, prendente le mosse dall'abbandono dei "problemi dell'io". Una sorta di oggettività ascetica in cui viene recuperata: "...la natura come parte di un tutto più vasto e oggettivo" e ancora: "Distacco completo da tutto quanto è solamente soggettivo... Si tratta di riscoprire la lingua dell'inanimato, la quale non si manifesta prima che l'anima abbia cessato di versarsi sulle cose".³² Tutto ciò implica, insomma, la completezza della *φύσις*, nel riconoscimento del qui e ora come assoluti: "Il reale è però vissuto in uno stato in cui non

minoritaria, che muove e sommuove, a partire dal Seicento, dall'interno il pensiero europeo. Essa affianca, le due correnti individuate da Augusto Del Noce: quella immanentista, che prende le mosse da Cartesio per giungere attraverso Hegel, Marx e Nietzsche all'ateismo dispiegato e quella che, sempre a partire da Cartesio, attraverso Pascal, conduce a Rosmini e Gioberti e ripropone, di fatto, il recupero della metafisica classica. Si tratta di un pensiero centrato sull'attualità del tragico, sulla restituzione, come osservato da Giuliano Borghi, del mondo all'anti-principio che ne esprime con più evidenza la verità innocente: l'*hasard*. Alla luce di ciò, riteniamo che via d'accesso privilegiata al sistema evoliano, debba essere individuata nella sua esegesi del dionisiaco. Al riguardo: G. Moretti, p. 187/213- Augusto Del Noce, *Il problema dell'Ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964- G. Borghi, *La politica e la tentazione tragica*, Franco Angeli, Roma 1991.

²⁷ Più in particolare, secondo Moretti: "La simbolicità è già di per sé comunicabilità, per i romantici di Heidelberg, e ciò in virtù della partecipazione fisico-spirituale della natura umana alla rivelazione della Grande Madre". *Op. cit.*, p. 166.

²⁸ Al riguardo rinviamo a: J. J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica*, Mediterranee, Roma 2010, a cura di J. Evola, prefazione di G. Moretti pp. 11/30, ma anche a *I versi d'oro*, Mediterranee 2010, a cura di J. Evola, prefazione di C. Mutti pp.7/26. Nei romantici di Heidelberg, Creuzer, Gorres, Bachofen stesso, l'anima umana partecipa di quella cosmica e il simbolo si fa garanzia della loro misteriosa unione. Nietzsche, invece, sembra condividere, nella *Nascita della Tragedia*, in cui aspira ad un risorgere del mito, le posizioni di filosofia della storia degli idealisti e, contraddittoriamente, sembra accettare una visione progressiva del tempo, escludendo mito e tradizione come i *sempre presenti* e, per questo, come essenzialmente *sempre possibili*. Su questo tema vedi: G. Moretti, *Op. cit.*, p. 204.

²⁹ La civiltà demetrica viene interpretata dallo svizzero, come superamento dell'eterismo delle origini. Il dionisismo propriamente detto, invece, si sarebbe affermato con il venir meno di questa integrazione dei due principi, in una fase immediatamente successiva.

³⁰ Cfr. J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, Arthos, Carmagnola 1976.

³¹ J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1971, p. 113.

³² *Ibidem*, p. 122/123.

c'è soggetto dell'esperienza né oggetto che venga sperimentato, che sta nel senso di assoluta presenza".³³ E non è l'indistinzione logico-ontologica qui presentata, l'esito ultimo della visione del mondo dionisiaca? Non è quest'accettazione piena e gioiosa del dato fenomenologico, la perfetta riproposizione della visione greca? Prosegue Evola: "In quanto fatti, sono senza un senso, una finalità, una intenzione, proprio in quanto tali essi hanno un senso assoluto. Così appare la realtà, nella pura qualità dell'esser-cose-così-come-sono".³⁴ Questa "riduzione" del mondo esterno, per usare l'espressione di Husserl, corrisponde a una denudazione del reale, è evidenza originaria in grado di manifestare l'essere in noi, il Sé. In quello stesso momento, la distinzione di interiore ed esteriore cade definitivamente, realizzando la gnosi cosmica. Tale è il recupero evoliano della sintesi io-mondo, natura-storia proposta dall'Altro romanticismo. Ciò non poteva non condurre Evola, come ricorda Perini, a chiusura della Voce enciclopedica sul filosofo tradizionalista: "...a legarsi ai valori dell'eterno e del sacro, e con ciò alla tradizione dell'aristocrazia spirituale".³⁵

³³ *Ibidem*, p. 125.

³⁴ *Ibidem*, p. 125.

³⁵ Cfr. *Enciclopedia filosofica*, Op. cit., p. 3892.