

Evola e le sfide della postmodernità

di Fabio Falchi

E' noto che la Nuova Destra - una corrente di pensiero che si è esaurita in un arco di tempo eccezionalmente breve, senza incidere in maniera significativa sulla realtà politica e sociale del nostro tempo - si sia caratterizzata soprattutto per avere liquidato semplicisticamente l'idea evoliana della Tradizione come "mito incapacitante", senza mostrare alcuna reale comprensione dell'impianto metafisico che struttura la riflessione metapolitica di Evola. Comprendere il Moderno, infatti, significa anzitutto, come Evola ben sapeva, "decostruire" il pregiudizio antimetafisico dell'*homo oeconomicus*.

Indubbiamente è vero che anche de Benoist¹ - la cui ridefinizione del Politico vorrebbe essere un'alternativa alla tradizionale concezione liberale della democrazia - riconosce che «un momento di questa evoluzione [la scomparsa della società olistica, ossia la nascita dello Stato (!) moderno] corrisponde al nominalismo il quale afferma nel XIV secolo per bocca di Guglielmo di Occam che al di là dell'essere singolo non esiste alcun essere. Un altro momento corrisponde al cartesianesimo».²

Ciononostante, anche nel Mito dell'Impero,³ benché egli paia condividere l'idea che è inevitabile che la funzione economica diventi predominante se alla base del Politico non vi è un elemento spirituale, si preoccupa per lo più di sottolineare che il Sacro Romano Impero era, per usare il linguaggio di oggi, "marcatamente federalista", senza dare particolare importanza al fatto che esso come ogni vero Impero era "animato" da un'idea del Politico come *auctoritas*; vale a dire che, essendo un potere autonomo *super partes* che tutelava il bene comune e che perciò poteva legittimamente fungere da arbitro tra le diverse comunità di cui si componeva, si configurava come un organismo vivo, un tutto distinto dalle parti e superiore a ciascuna di esse.

Peraltro de Benoist non ha mai spiegato come il principio di sussidiarietà, che consiste nel ritenere che le singole comunità debbano delegare ad una (sovra)struttura soltanto quelle funzioni che esse stesse non sono in grado di assolvere, sia compatibile con il principio olistico per il quale il tutto non è la somma delle parti, bensì «fonte della parte e suo elemento fondante».⁴

La teoria dello Stato di Johannes Althusius, che secondo de Benoist è imperniata sul principio di sussidiarietà, è certo importante per rafforzare la tesi che una società olistica si compone di molteplici corpi intermedi (da non confondersi con le lobby), aventi ciascuno un proprio ambito di competenza e/o una propria identità. Non si dovrebbe però trascurare il fatto che Althusius scriveva quando ormai il Sacro Romano Impero era una semplice *confederazione* di Stati e che la concezione contrattualistica dello Stato, in epoca moderna, è espressione dello spirito mercantile ed individualistico della borghesia, che Evola, con una chiarezza e una lucidità difficilmente riscontrabili in altri autori, ha sempre criticato, nonostante alcuni tentativi di piegare il suo pensiero alle ragioni del neoliberalismo e dell'individualismo metodologico.⁵

¹ Se mi soffermo solo sull'analisi di de Benoist, ciò dipende dal fatto che, data la sua statura intellettuale, le sue critiche ad Evola sono sostanzialmente comprensive delle posizioni degli altri esponenti della Nuova Destra che hanno preso le distanze dal pensatore romano.

² A. de Benoist, *Le sfide della postmodernità*, Arianna, Casalecchio (BO), 2003, p.65. E' da notare che nelle *Idee a posto*, Akropolis, Napoli, 1983, de Benoist pur criticando l'individualismo paradossalmente difende le ragioni del nominalismo.

³ A. de Benoist, *Il mito dell'Impero*, in *L'Impero interiore*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, pp. 117-188.

⁴ Così R. Prevost, citato da de Benoist in *Autorità spirituale e potere temporale*, in A.de Benoist, in *L'impero interiore*, cit., pp.83-113.

⁵ Vedi, ad esempio, R. Paradisi, *Tradizione e libertà*, in Julius Evola, *Apolitia*, Controcorrente, Roma, 2004. L'analisi di Paradisi, che pur si basa su una (sostanzialmente) corretta lettura dell'evoliana *apolitia*, giunge alla sorprendente conclusione che oggi sarebbero i *libertarians* i veri difensori della Tradizione, che altro non sarebbe se non l'*attuale* dottrina morale cristiana, che il Mercato globale tenta di utilizzare, con scarso successo, per porre rimedio alla dissoluzione del legame sociale. Contrariamente a quel che sostiene Paradisi, è proprio il neoatlantismo che «ignorando tradizioni, fedi, storie particolari e culture, intende costruire lo Stato mondiale». Riguardo poi all'epicureismo, che Evola apprezza in quanto difende un'etica virile aliena da divagazioni mistiche e (pseudo)metafisiche, è da notare che non fa leva sull'individuo come tale, cioè sui suoi bisogni, i suoi desideri, le sue passioni e la sua *volontà di potenza*; ma, diversamente dall'individualismo moderno, sulla capacità dell'individuo di trascendersi mediante una rinuncia a tutti i piaceri non catastematici, ossia non stabili (considerazioni

E' particolarmente significativo che de Benoist osservi che per Evola «il fondamento di ogni *vero* [corsivo mio] Stato è la trascendenza del suo principio», cosicché «la politica non è nella sua essenza politica ma metafisica: in quanto è una “traduzione”, essa non ha un'essenza propria».⁶ In realtà per Evola, come per Platone, l'essenza della politica è l'antropologia (ma, fermo restando che la politica è anche *téchne*, come potrebbe essere altrimenti?) e poiché l'uomo differenziato è caratterizzato dalla dimensione della trascendenza lo stesso deve valere per il *vero* Stato. E' l'essenza metafisica dell'uomo che implica una visione metafisica della politica e non viceversa (il termine metafisica non si deve equivocare: il nucleo semantico di questa parola, che spiega anche gli altri suoi possibili significati, si può intendere in senso forte e in senso più generale: nel primo caso metafisica è il tentativo, mediante il pensiero o l'intuizione intellettuale, di raggiungere il trascendente, il metasensibile, mentre nel secondo caso può dirsi metafisica qualsiasi indagine sui principi primi, sul fondamento della realtà).⁷ Scrive Evola che «la guida sicura per giudicare delle forme politiche è data dalla concezione della gerarchia delle facoltà in ogni uomo degno di questo nome per la naturale analogia esistente tra l'essere individuale e quel grande organismo che è lo Stato [il grande uomo di Platone]. Tutta l'estensione, lo sviluppo che in un certo tipo di civiltà le attività materiali, il “lavoro”, la produzione, l'economia possono avere non dovrebbero impedire il chiaro, costante riconoscimento del loro luogo gerarchico, corrispondente appunto a quello delle funzioni materiali di un organismo individuale, le quali debbono stare al servizio di una vita superiore. Il vero Stato incarna quei principi, quei poteri, quelle funzioni che nell'uomo corrispondono all'elemento centrale e sovrano destinato a dare un senso superiore alla vita, ad avviare verso fini, esperienze e tensioni trascendenti la sfera puramente naturalistica e fisica».⁸

Cionondimeno, de Benoist non solo non presta alcuna attenzione a questo decisivo aspetto della riflessione evoliana sul Politico, ma sembra persino valutare come inesistente la filosofia politica di Platone, tanto che egli sostiene che se Evola «fa menzione di quel poco di simpatia che nutre nei confronti di Machiavelli, se evoca occasionalmente Jean Jacques Rousseau, passa sotto silenzio i nomi di Locke, Hobbes, Althusius, Bodin quanto quelli di Tocqueville e Max Weber».⁹ Ed aggiunge che «se Evola preferisce parlare di “Stato organico” è per il fatto che per lui lo Stato è incommensurabilmente superiore alla società. Ma uno Stato può essere, esso stesso, organico [sic]? Per i teorici classici dell'organicismo la risposta è generalmente negativa: solo la società può essere organica, precisamente perché un organismo si definisce come un tutto e perché quindi non saprebbe ridursi o identificarsi solamente ad una parte, fosse anche la più eminente della società».¹⁰

Vi è da chiedersi leggendo questo passo se de Benoist non confonda il collettivismo e il populismo con l'autentico olismo, dato che difficilmente si può negare che per i teorici classici dello Stato organico - ovvero, al di là delle loro differenti posizioni, Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Dante ma anche ovviamente Fichte ed Hegel - lo Stato, esattamente come per Evola,

analoghe si possono fare per gli stoici, per i quali è l'ordine divino del mondo la “guida” del pensiero e dell'agire dell'uomo). Evola valuta positivamente l'epicureismo solo in relazione al fatto che si adattava bene al *civis romanus*, il quale non mancava di una «intuizione superrazionale del sacro, strettamente connessa a norme di azione, a riti e a simboli precisi, ad un *mos* e ad un *fas* e ad un particolare realismo» (J. Evola, *Il doppio volto dell'epicureismo*, in J. Evola, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Mediterranee, Roma, 1985, p.135).

⁶ A. de Benoist, *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Mediterranee, Roma, 2002, pp.19-54.

⁷ Vedi G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, Vol.V, pp.172-173. Naturalmente in Evola sono presenti entrambi questi significati. Comunque per i tradizionalisti (Evola compreso) la metafisica è essenzialmente una autorealizzazione spirituale in cui conoscere ed essere sono lo stesso.

⁸ J. Evola, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, cit., pp.36-37.

⁹ A.de Benoist, *Julius Evola*, cit.,p.22. Il pensatore francese critica anche Evola (il quale, oltre ad avere grande stima per le opere di Werner Sombart, non fa mistero di apprezzare il corporativismo e, sia pure con alcuni distinguo, anche la cogestione – si veda in particolare quanto Evola afferma in *Il fascismo, con note sul III Reich*, Volpe, Roma, 1974) per non aver prodotto «una refutazione argomentata del pensiero di Adam Smith o di quello di Karl Marx» (A. de Benoist, *Ibidem*, p.22). E' evidente però che questa obiezione rivela implicitamente quanto l'analisi di de Benoist, ne sia egli consapevole oppure no, sia dipendente da quegli schemi concettuali che pure egli vorrebbe confutare.

¹⁰ A.de Benoist, *Ibidem*,p.37.

non è una sovrastruttura della società (una tesi che nessun metafisico può sostenere, dacché implica una concezione nominilastica, che lo si sappia o meno) ma è la stessa totalità sociale sotto il profilo propriamente politico: è l'Ida, la Forma che “anima” l'organismo sociale. Per questo motivo Evola pensa che senza un vero Stato la società non sia un “tutto”, un organismo, bensì un aggregato di parti in lotta tra di loro e paragona lo Stato e la società rispettivamente alla *forma* ed alla *materia* di Aristotele, in quanto per lo Stagirita la forma non è una “parte” dell'organismo, ma il principio vivificante (l'“atto”) del corpo, ciò che lo tras-forma appunto in un organismo.

De Benoist invece rivela la sua pressoché totale incomprendenza dei capisaldi della metafisica aristotelica e il lato positivisticò, se non materialistico, della sua visione del mondo, allorché afferma che «l'organicità è un dato di fatto presente in partenza; esso non potrebbe risultare da uno stimolo proveniente dall'“alto”, questo non potendo al contrario che indebolirlo»; e addirittura sostiene che «il principio di *ogni* (corsivo mio) costruzione imperiale è il principio di sussidiarietà».¹¹ L'affermazione che l'Impero romano o l'Impero giapponese, per fare due esempi di autentici Imperi (si badi che l'Impero non deve essere confuso con l'imperialismo),¹² traessero la loro legittimità dal *basso* e si basassero sul principio di sussidiarietà, mi sembra francamente, nonostante la stima che si può avere per il de Benoist critico dell'aberrante civilizzazione del mercante, destituita di ogni fondamento. Condivisibile è invece l'osservazione che un vero potere imperiale si cura di rispettare il più possibile le autonomie locali; il che però Evola ha sempre riconosciuto e persino difeso contro ogni forma di centralismo ottuso e dispotico, anche durante il regime fascista, dato che per lui lo Stato, ha un preciso limite, che deriva dal fatto che esso è “manifestazione” dell'Incondizionato (inteso come “uni-totalità), non l'Incondizionato stesso. Ciò che egli denomina Stato organico può quindi fungere da punto d'appoggio, da sostegno per il singolo, ma non può essere considerato esso stesso il fine ultimo dell'uomo. L'autentico Stato è il *katéchon* (figura centrale della riflessione di Carl Schmitt) che ha il compito di “trattenere” il negativo, di “rettificare” il terribile potere distruttivo della libertà, di impedire la “caduta” dell'uomo nell'abisso dell'iniquità.¹³ Di conseguenza, Evola critica lo Stato totalitario, che differenzia nettamente da quello organico, poiché lo ritiene inadeguato ad attuare quel principio spirituale che invece il vero Stato difende e contribuisce a realizzare, in quanto *auctoritas* e non mera *potestas* (cioè in quanto non “semplice” potere pubblico che si esercita con mezzi legali); una critica che conferma che a fondamento della dottrina evoliana dello Stato non vi è una concezione (tendenzialmente) individualistica, come de Benoist ed altri suppongono. Si tratta piuttosto di una dottrina politica in funzione di un tipo umano che non è, pur tenendo conto dei diversi contesti culturali, dissimile dallo yogin o dal samurai. Non si dovrebbe dimenticare che sono questi tipi umani *differenziati* che a parere di Evola rappresentano, in un mondo tradizionale e strutturato politicamente da principi organicistici, i migliori esempi dell'individuo-persona contraddistinto dalla dimensione della trascendenza.

Pure la tesi secondo cui nemmeno l'esigenza di auto-affermazione assoluta dell'individuo non è priva di una certa ambiguità «giacché anche nella dottrina liberale l'individuo è “a se stesso la propria legge”»,¹⁴ sembra non prendere in considerazione che l'Individuo assoluto, contrariamente all'individuo del liberalismo che è “uno fra tanti”,¹⁵ è immoltiplicabile sia dal punto di vista della *Teoria dell'individuo assoluto* (“solipsismo gnoseologico”) sia dal punto di vista della *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (la “monade delle monadi”). Una differenza che il pensatore francese ignora del tutto, mentre essa in qualche modo giustifica il fatto che Evola

¹¹ *Ibidem*, p.37.

¹² Scrive Claudio Mutti: «Diversamente da Luttwak e da Toni Negri, Thriart sapeva bene che l'Impero è l'esatto contrario dell'imperialismo e che gli Stati Uniti non sono Roma bensì Cartagine» (C. Mutti, *L'impero che verrà*, disponibile sul sito *claudiomutti.com*. Vedi anche di C. Bonvecchio, *Evola e l'impero interiore: un inizio e una fine*, in J. Evola, *Imperialismo pagano*, Mediterranee, Roma, 2004, 17-51, e *Al di là della modernità: Evola e l'impero*, in AA.VV., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Milano, 2001, pp.93-132).

¹³ Sul *katéchon* ha scritto pagine veramente notevoli Massimo Cacciari in *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990, pp.623 e ss.

¹⁴ A. de Benoist, *Julius Evola*, cit., p.33.

¹⁵ De Benoist, ma non è l'unico, tende a mio giudizio a sopravvalutare l'influenza del pensiero “negativo” su Evola. Vedi l'importante saggio di M. Donà, *Un pensiero della libertà. Julius Evola: filosofia e magia al cospetto dell'impossibile*, Mediterranee, Roma, 2007 16-33.

designi la seconda epoca della *Fenomenologia* epoca della persona, in quanto essa comprende le categorie del “mondo dell'uomo”, che l'Evola tradizionalista definisce come il livello dell'*humanitas*; livello che può essere trasceso, oltre-passato verso il *basso* oppure verso l'*alto*, ossia secondo la via dell'Altro o secondo la via dell'Io, cui corrispondono rispettivamente, *mutatis mutandis*, nella successiva produzione evoliana, il Moderno e il Tradizionale (ciò che spiega la diversità tra monismo e non-dualismo; la negazione cioè significa non l'abolizione degli opposti, ma che entrambi sono le determinazioni essenziali di un'unica Realtà a più dimensioni).¹⁶ L'Individuo assoluto è “uni-totalità”, ovvero è l'*intero processo* della *Fenomenologia*, il Fondamento di tutte le categorie, come asserisce esplicitamente Evola nell'*Uomo come potenza*,¹⁷ - un'opera di cui, a mio avviso, non tengono sufficientemente conto, ad eccezione forse di Franco Volpi, anche seri ed attenti interpreti della filosofia evoliana, come Gian Franco Lami, Piero Di Vona, Giovanni Damiano, Stefano Zecchi e Massimo Donà.

L'Io, per Evola, è “cifra” esistenziale dell'onni-possibilità, è sia l'Inizio, che non necessariamente è l'Iniziante, sia, in quanto l'Io si pone, l'op-posto dell'Altro, il quale consegue dall'auto-limitazione dell'Io,¹⁸ sia la totalità delle categorie, intese come “figure” dell'Io che pone liberamente il principio in sé medesimo. Per questo motivo l'auto-manifestazione dell'Incondizionato include come momento essenziale della posizione originaria dell'Io, la quale equivale alla scelta trascendentale tra l'Io e l'Altro,¹⁹ la possibilità, della “caduta”, dell'eteronomia dell'Io (la via dell'Altro). Avvalendosi del linguaggio di Massimo Cacciari, si dovrebbe dire che l'Io né deve ek-sistere né non deve ek-sistere, tanto più che si può affermare che l'Inizio è l'Iniziante solo *a posteriori*, ovverosia l'Io non è per essenza “Verbo”, ma poiché è la “potenza” del mondo, se il mondo è allora quest'ultimo non può non essere che es-pressione dell'Io.

Posto che l'Io si configura come sintesi di Infinito e finito, come “luogo” aporetico,²⁰ che le diverse categorie della *Fenomenologia* articolano non soltanto logicamente, ché l'aporeticità concerne il singolo nella sua interezza, ne consegue l'esigenza (non la necessità) di oltrepassare dall'interno la stessa filosofia (l'idealismo), per realizzare la coincidenza tra l'Incondizionato e il condizionato, *ponendo*, attivamente e concretamente, il condizionato come “proiezione” dell'infinita potenza dell'Incondizionato: *Idealismo magico*. Nonostante le notevoli differenze che distinguono l'Autarca dall'Uomo della Tradizione, questa struttura è l'asse portante di tutto il poliedrico pensiero di Evola. E corrisponde a ciò che Evola già nell'*Uomo come potenza* denomina “trascendenza immanente”,²¹ che - sebbene, come nota Gian Franco Lami, in un certo senso, sia un sintagma in cui l'attributo ha maggior peso rispetto al sostantivo - non è altro che una particolare forma di *coincidentia oppositorum*.²² Se allora non è possibile negare la

¹⁶ Ritengo quindi che il modo in cui Evola intende il non-dualismo non sia inconciliabile con quanto afferma Stefano Zecchi: «Tutta la riflessione di Evola si organizza, sulla base di una scelta dualistica senza possibilità di mediazione: l'essere e il divenire, l'invisibile e il visibile, l'intangibile e il tangibile, lo spirituale e il materiale, l'eterno e il tempo. Questo dualismo metafisico consente di comprendere il “dualismo di civiltà”, cioè quello che oppone il mondo moderno al mondo tradizionale. Questi due mondi sono “due tipi universali” di azione sulla realtà e di costruzione dell'esistenza» (S. Zecchi, *Evola, o una filosofia della responsabilità contro il nichilismo*, in J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Mediterranee, Roma, 2008, p.14).

¹⁷ Per quanto concerne l'interpretazione evoliana del tantrismo, vedi in particolare i due saggi di P. F. Ronconi, il più grande orientalista italiano, dopo la scomparsa di Giuseppe Tucci, *Julius Evola e la via della realizzazione*, in J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, Mediterranee, Roma, 1994, pp.11-16 e *Julius Evola: per una impersonalità attiva*, in AA.VV., cit., pp. 13-20.

¹⁸ Vedi J. Evola, *L'uomo come potenza*, Mediterranee, Roma, 1988, n.1, p.114.

¹⁹ Questa scelta è la *decisione originaria*, che si potrebbe definire la scelta tra l'“essere per la morte”(Heidegger) e l'“essere libero, qui ed ora”, per l'al di là della morte “(Corbin), se si volesse intendere il pensiero di Evola come una sorta di sintesi fra il tradizionalismo e un esistenzialismo positivo (una chiave di lettura niente affatto infondata, se ci si basa sulle considerazioni svolte in *Cavalcare la tigre*). Si sa che Evola difende anche la dottrina secondo cui gli eventi rilevanti della nostra esistenza sono frutto di una nostra scelta fatta “in sede prenatale”. Una posizione, come altre dipendenti dalla sua visione magico-tradizionalista del mondo (la cosmistoria, l'origine delle diverse razze, etc.), che non ha poco nociuto ad una corretta comprensione del suo pensiero. Sebbene sia alquanto difficile, se non impossibile, condividere tali idee, sarebbe però sciocco pensare di poter sbarazzarsi facilmente dell'intera opera di Evola, quasi che non fosse altro che il “sogno di un visionario”.

²⁰ Struttura aporetica della decisione stessa, giacché di necessità l'Io, in quanto si pone, deve scegliere (il non decidersi equivalendo alla scelta della via dell'Altro). Il fatto è che, come rileva Cacciari, l'oggetto contingente, che può essere e può non essere, quando è, necessariamente è, e quando non è, necessariamente non è (vedi M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, p.453).

²¹ Vedi J. Evola, *L'uomo come potenza*, cit., n.2, pp.106-107.

²² Secondo Massimo Scaligero, la continuità della vastissima opera evoliana deve essere ricercata nella interpretazione della

presenza di certi “tratti individualistici” negli scritti filosofici del giovane Evola, pare più significativo sottolinearne l'estremismo volontaristico (sia pure “controbilanciato” dal senso affermativo della libertà, intesa come autodeterminazione, che tanto più si potenzia quanto più si attua come principio di ordine e forma) che si trova, in misura minore, anche nelle opere posteriori di Evola.²³

Si dovrebbe pertanto, allorché ci si accinge ad analizzare uno o più scritti di Evola, prendere in esame l'intero spettro della sua produzione intellettuale, secondo una prospettiva “interna” e, per così dire, “verticale”, se non ci si vuole inibire la comprensione del senso della sua argomentazione. Invece, il quasi totale disinteresse di de Benoist per la metafisica, fa sì che la sua riflessione si svolga unicamente su un “piano orizzontale”. E' indubbio che sotto questo profilo le sue analisi siano ben motivate e convincenti, anche se egli preferisce contrapporre la comunità organica allo Stato, senza nemmeno considerare il ruolo che le élites svolgono in qualsiasi comunità umana,²⁴ anziché integrare la dottrina evoliana dello Stato mediante una visione politica più ampia, che distingua tra popolo e masse o tra democrazia come ideologia dell’”anima” deviata e deviante (il problema dello Stato ideale, che Platone tratta nella *Repubblica*) e democrazia come “tecnica” di governo (il problema della realizzazione storica dell'Idea, che Platone tratta nelle *Leggi*).

Benché de Benoist conosca bene sia Karl Polanyi, il quale grazie ad una raffinata metodologia di ricerca storica prova che il legame sociale non può non corrompersi se il Mercato, non è “incastonato” (*embedded*) in un ventaglio di istituzioni culturali e giuridiche, sia Georges Dumézil, il quale dimostra che l'ideologia degli antichi popoli indoeuropei consisteva essenzialmente nell'idea di un ordine funzionale tripartito, in cui il primato spettava alla funzione giuridico-religiosa - ossia a quella politico-spirituale - , egli non si giova dei loro studi per modificare la concezione evoliana della società, né di quelli di scienziati delle religioni (come Mircea Eliade e Karoly Kerényi) né della psicologia analitica di Carl Gustav Jung, per correggere il modo in cui Evola intende la complementarità (gerarchica) tra principio archetipico maschile e principio archetipico femminile. Che la concezione evoliana dell'uomo e dei fenomeni storici e politici si dispieghi a partire dalla bipolarità maschile-femminile, è un giudizio pienamente condiviso anche da Claudio Bonvechio. Ma lo studioso italiano, che pur rimprovera ad Evola di avere frainteso il senso della tradizione junghiana (una critica che vale anche per gli altri difensori della Tradizione), riesce ad arricchire la valenza culturale e spirituale dell'interpretazione evoliana della sessualità, dimostrando che l'immagine archetipica del Sé junghiano è facilmente sovrapponibile all'idea evoliana dell'uomo differenziato.²⁵ De Benoist invece si limita piuttosto ad “invertire il segno”, opponendo rigidamente l'anima allo spirito e l'immagine al concetto, senza distinguere la ragione argomentativa dalla ragione strumentale , come se la metafisica classica non fosse mai esistita; mentre Evola, anche se condivide l'antiintellettualismo del Buddha, che taglia corto sulle questioni ultime nella convinzione che siano un ostacolo per il raggiungimento del *nirvana*, non disprezza il *logos*, ma ritiene che esso senza l'intuizione intellettuale o l'*esperienza metafisico-sapientiale* che conferisce valore perenne al mito ed al simbolo, sia destinato a degenerare in vuota dialettica.²⁶

Tradizione come libertà e potenza, sebbene egli sostenga giustamente che «la forma tradizionale non riesce a dissimulare la potente spinta antitradizionale del suo sistema di pensiero» (vedi M. Scaligero, *Dioniso*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, Mediterranee, Roma, 1985, pp. 187-188).

²³ Ha quindi ragione Roberto Melchionda di affermare che l'Autarca non è interpretabile, distorto Nietzsche, come un potenziamento dell'individuo borghese, dacché Evola «nell'affrontare il problema filosofico [...] si ritrovò a rimontare molto indietro nella corrente del tempo e scavalcato Socrate, a mettersi sulla traccia dei “sapianti” e, con essi e tra essi, degli dei ed *heroi* » (vedi R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma, 1984, p. 31). Analogo il percorso di Giorgio Colli, pensatore radicalmente differente da Evola, il quale dimostra con metodo filologico rigoroso, che egli definisce “filologia meditante”, l'affinità tra il pensiero (metafisico!) di Eraclito, Parmenide e altri Presocratici e quello espresso nelle Upanishad “filosofiche” (vedi G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano, 2009).

²⁴ Non può meravigliare allora la rilettura, in verità assai poco convincente, che de Benoist propone della volontà popolare di Rousseau (vedi A. de Benoist, *Rileggere Rousseau*, in A. de Benoist, *Le sfide della postmodernità*, cit., pp. 33.62).

²⁵ Vedi i due saggi di Claudio Bonvechio citati nella nota 12.

²⁶ Lo stesso Evola, pur apprezzando la filo-sofia (il trattino è d'obbligo!) dei Greci (Aristotele, soprattutto da giovane, in seguito sempre più Platone e sempre Plotino), mostra scarso interesse, fatta eccezione per ciò che concerne i principi del Politico, per le

De Benoist finisce così, anche a causa della semplicistica ricezione “postmoderna” della filosofia heideggeriana ²⁷ con il difendere una pericolosa forma di quell'irrazionalismo che Evola avversa in quanto apertura non verso il sovraperonale (l'impersonalità attiva) bensì verso il subpersonale: «Nella maggior parte dei casi la personalità non è un dato, ma un *compito*. Oggi, epoca dell'irrazionale e della demonia del collettivo, sono fin troppe le forze contro cui bisogna resistere e combattere per avvicinarsi a un tale compito e dimostrare un carattere e una linea, perché vi si debbano aggiungere i pericoli della “spiritualità”. *Lo spirituale valga oggi come una conoscenza non come una tentazione* [...] In verità, esiste una sola via per la difesa della personalità e questa è la ripresa della visione tradizionale del mondo e della vita, unita ad una interna “rivolta contro il mondo moderno”». ²⁸.

Rivolta, non rifiuto, contro il mondo moderno, dacché Evola è convinto sostenitore della tesi che la desacralizzazione della Natura e la “secolarizzazione” del Politico sono il fondamento sia dell'individualismo - che è l'ideologia di un sistema che materializza e quantifica tutto, « si che l'uomo non è mai stato condizionato [...] come nell'odierna società di massa [...] di cui fa parte come semplice ingranaggio [...] fungibile come gli oggetti che produce» - ²⁹ sia del collettivismo, che riduce i popoli a masse amorfe di individui indifferenziati. Perciò il metafisico romano ha sempre ritenuto che l'economicismo, che è alla base sia del liberalismo che del marxismo, abbia trasformato lo Stato in una megamacchina tecno-burocratica, in una tecnostuttura che come un cancro aggredisce le parti sane dell'organismo sociale.

Sorprende allora che ad un autore cui si devono acute e decisive critiche alla ideologia social-progressista ³⁰ sfugga che i postmoderni, nonostante polemizzino aspramente con i difensori della modernità e pur ammettendo, che la ragione è necessariamente incastrata nelle diverse forme di vita, che essa è “una cosa del mondo”, si guardano bene dal mettere in discussione i propri pregiudizi. Possono così continuare ad essere progressisti senza (apparentemente) condividere l'ideologia del progresso e giustificare la “liquidazione” di tutti i metaracconti tranne il proprio, pur riconoscendo la natura storica del soggetto conoscente.

La condanna del logocentrismo occidentale, non può ignorare che, con il passaggio dal *logos* alla ragione soggettocentrica, si attua uno svuotamento del significato del linguaggio e dei simboli religiosi che ben si conosce nella storia della filosofia, ³¹ allorché essa si trasforma con Cartesio (ma per certi versi già con Duns Scoto e con Occam) in metafisica della soggettività, per ridursi infine, non senza considerevoli eccezioni, a rappresentazione culturale oppure ad una tecnica analitica, che sembra neutrale ed oggettiva, ma che in realtà è il gioco linguistico della ragione angloamericana, i più accaniti difensori della quale sono soprattutto coloro la cui ammirazione per l'universo totalitario del Mercato è pari al tornaconto che ne ricavano.

questioni propriamente teoretiche della metafisica classica (il rapporto fra l'Uno ed i Molti, il significato dell'Essere, la dottrina dell'Intelletto agente). Ciononostante, egli sostiene che «se si parla, si è tenuti [...] a render conto di ciò che si dice [giacché] ogni espressione in quanto tale è tenuta alla prova del fuoco del *logos*, e se parte dal soprarazionale tanto meglio, essa vincerà certamente questa prova» (J. Evola, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, in J. Evola, *Idealismo realistico*, Antonio Pellicani Editore e Fondazione Julius Evola, a cura di G. F. Lami, Roma, 1997, pp.92-93). Malgrado alcune affermazioni assai polemiche nei confronti della filosofia “profana”, Evola si è sempre attenuto a questa elementare ma fondamentale regola ed i suoi scritti ne sono la migliore conferma.

²⁷ Ovviamente mi riferisco solo al postmoderno in filosofia. D'altra parte anche Evola mal comprende la filosofia di Martin Heidegger, che egli riduce a puro esistenzialismo negativo – quanto si afferma nella nota 18 può in parte spiegare, se non giustificare, le durissime critiche che egli rivolge al filosofo tedesco. E' noto che egli invece ha una certa stima della fenomenologia di Edmund Husserl. Si deve tuttavia osservare che, se per Evola l'accento cade sulle sintesi attive dell'Io posso, per Husserl sono le sintesi passive, in particolar modo quelle temporali e della percezione, ad essere costitutive dell'Io posso (vedi il libro, degno di maggior fortuna, del gentiliano G. Rinaldi, *Critica della gnoseologia*, Giannini, Napoli, 1979).

²⁸ J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, 1971, pp.213-214 e p.212.

²⁹ M. Fini, *Sudditi*, Marsilio, Venezia 2004, p. 99.

³⁰ Vedi, ad esempio, l'eccellente lavoro di A.de Benoist, *Comunità e decrescita*, Arianna, Casalecchio (BO), 2005.

³¹ Con l'avvento della modernità si compie, a giudizio di Evola, un processo (ma chiaramente tutt'altro che lineare e “pacifico”) iniziatosi nel VII/VI secolo a.C.e si inaugura l'età del nichilismo:*descensus ad nihilum*. Anche Béla Hamvas (pensatore ungherese da poco noto in Italia), influenzato probabilmente da Jaspers, colloca intorno al 600 a.C. la rottura con il mondo tradizionale, una crisi che egli paragona al «calare di una cortina» (vedi il saggio di C. Mutti, *Hamvas, Kerényi e i teologi antichi*, in B. Hamvas, *Prima di Socrate*, Edizioni all'insegna del Veltrò, Parma, s.d., pp.7-21).

E' proprio invece l'attuale inattualità di Evola, che ha indotto alcuni dei più capaci filosofi dell'ultima generazione, anche di idee politiche assai diverse dalle sue, ma privi di grossolani pregiudizi, a studiare con serietà e rigore intellettuale la sua vastissima e multiforme opera ed a riconoscere che essa è una ricchissima miniera per chiunque voglia comprendere le numerose (e sempre più gravi patologie) dell'Occidente.³² Sono le interpretazioni anticonformiste e trasversali, come quelle di Claudio Bonvecchio, Giovanni De Turrís o di Alexander Dugin (il quale comprende il poco "ortodosso" tradizionalismo evoliano, mostrandone implicazioni e sviluppi non prevedibili dallo stesso Evola, alla luce dell'eurasiatismo, che il filosofo russo contrappone allo sradicamento dell'*ethos* dell'*homo europeus*, "nemico" dell'*homo occidentalis*, abitatore del tempo e senza "dimora"), che provano³³ che, ben lungi dal sottrarsi alle sfide della modernità e perciò (come si è visto) della postmodernità, Evola è uno dei non moltissimi intellettuali - ché intellettuale lo era anche lui, sia pure nel senso migliore del termine - che abbia saputo attraversare il Novecento, autentico secolo di ferro e fuoco, senza che il deserto crescesse in lui, *non* nonostante bensì grazie alle aporie³⁴ della sua *Weltanschauung*. Aporie che sono le *nostre* aporie, di noi uomini che viviamo nel tempo del nichilismo compiuto, poiché sono il "positivo" significare dell'Intero, come perfettamente comprese, dopo aver letto *Rivolta contro il mondo moderno*, Béla Hamvas, cui si deve il seguente illuminante giudizio: « Evola non è il cosiddetto specialista [...] L'oggetto del suo pensiero è l'Intero". Non solo la cultura, ma anche l'uomo; non solo la natura, ma anche il soprannaturale; non solo l'anima, ma anche lo spirito; non solo la vita, ma anche ciò che è oltre la vita. E tutto non separatamente, ma tutto questo insieme».³⁵

Infatti, è proprio il pensiero dell'Intero che orienta tutta la dottrina politica di Evola, l'essenza della quale, come per i Maestri di sapienza dell'antica Grecia nonché per Platone, consiste nella relazione gerarchica tra la (Filo)Sofia e il Politico.³⁶ Ed è questa relazione che si deve considerare se si vuole criticare il "sogno ghibellino" di Evola, senza rivolgere la punta distruttiva delle proprie argomentazioni contro sé stessi.

Al di là delle chiusure, delle idiosincrasie e dei limiti della "equazione personale" di Evola, la sua difesa dello Stato organico è anzitutto la difesa di un'idea dell'uomo e del mondo, di un orizzonte spirituale onniavvolgente, metastorico e metapolitico, di cui si può prendere coscienza, senza mai afferrarlo del tutto, e che può fondare l'agire politico in modi storicamente e culturalmente differenziati, ma non "decidibili" *a priori*.

³² Vedi *L'attualità di Evola sta nella sua inattualità*, colloquio con Franco Volpi, di Alessandro Giuli, in «Percorsi», anno III, n.I, 2004, pp.122-126.

³³ Vedi G. De Turrís, *Evola, critico della modernità*, in «Percorsi», cit., e A. Dugin, *Evola e il tradizionalismo russo*, disponibile sul sito *Julius Evola unofficial website*.

³⁴ Vedi E Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005. Le considerazioni di Severino riguardano ogni tipo di contraddizioni, ma anche egli distingue tra semplici, e più o meno gravi contraddizioni, e le aporie che concernono il Fondamento e l'Intero. Non è affatto casuale che Massimo Donà, che ritiene la filosofia evoliana della libertà di notevolissimo spessore teoretico, sia uno dei migliori allievi del filosofo del *Destino della necessità*.

³⁵ Citato in C. Mutti, *op.cit.*, p.16

³⁶ Vedi oltre a *Filosofi sovrumani*, cit., l'aureo libretto di G. Colli, *Platone politico*, Adelphi, Milano, 2005. Di fondamentale importanza per capire come si configura in Evola questa relazione è il saggio di P.Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Ar, Padova, 2000.