

JULIUS EVOLA E LA TRADIZIONE Ghibellina

di Mario Conetti (Università degli studi dell'Insubria)

Si presenta qui il risultato di una ricognizione tra le pagine che Julius Evola ha dedicato al ghibellinismo; cercando di ricostruire una visione di insieme e di cogliere le motivazioni che possono averlo ispirato, inserendo quelle riflessioni nella situazione storica in cui hanno avuto origine. Si tratta di una produzione densa e significativa, ma cronologicamente molto circoscritta. Alcuni capitoli di *Rivolta contro il mondo moderno*, ultimata nella stesura fondamentale entro il 1931, ma la cui pubblicazione prima a causa del rifiuto da parte di Laterza e poi in seguito alla crisi di Bocca attende l'editore Hoepli e i primi mesi del 1934; l'unico studio evoliano interamente di argomento medievistico, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero*, pubblicato nel 1937. Va ricordato che nell'attesa di pubblicare *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola consegnò a alcuni articoli pubblicati in periodici nel corso del 1932 temi medievistici dove riprendeva materiali e idee che erano rimasti in buona parte al di fuori del volume, ma avrebbero trovato poi posto nella edizione tedesca¹. Dopo avere pubblicato il testo sul Graal, che del resto si presenta programmaticamente come una sorta di ampliamento di alcuni spunti già compresi nell'opera precedente, Evola non ritorna su questo tema. Si tratta di un aspetto notevole, che merita di essere posto in evidenza fin da ora. Infatti, anche chi abbia una conoscenza non troppo approfondita dell'opera complessiva del nostro Autore, non può certo non avere osservato come i temi che gli erano cari ricorrono lungo gli anni e i decenni, per quanto magari visti da prospettive differenti e sviluppati secondo accentuazioni e preoccupazioni diverse. Viceversa, il tema dell'impero sacro medievale rimane circoscritto a quella stagione precisa, a un breve giro di anni. Sarà quindi particolarmente opportuno provare a leggerlo e interpretarlo sullo sfondo di quanto Evola andava facendo e pensando specificamente in quel momento.

Chi scrive è consapevole di stare ricostruendo anche un capitolo di storia della medievistica. Non si troverà qui la storia medievale delle cattedre universitarie, che in Italia proprio in quegli anni si stava definitivamente consolidando come settore di ricerca autonomo e chiaramente distinto dalla storia moderna per i metodi e i problemi; ma un orientamento di studi volto a isolare e cogliere alcuni momenti del medio evo occidentale per renderli significativi al di là delle tradizioni accademiche. Si intende, renderli significativi nell'attualità, farli parlare al momento presente e a un pubblico molto vasto. E farlo senza scadimenti nella banalizzazione, nella creazione di un medio evo fantastico, cercando invece il confronto serio, serrato, coi testi e con la storiografia.

In funzione incoativa, può risultare opportuno cercare di chiarire i rapporti tra storia e Tradizione, tra metodo storico e metodo tradizionale, come si configurano nel sistema di pensiero evoliano e in

¹ Articoli che toccavano i temi della regalità sacra (*La nobiltà della stirpe*, gennaio 1932), del significato spirituale della crociata (*La nobiltà della stirpe*, giugno e luglio 1932), della spiritualità ghibellina (*Vita nova*, luglio e novembre 1932); ancora, un articolo sull'impero sacro medievale appare il 3 febbraio 1934 sul *Corriere padano*. La prima edizione italiana di *Rivolta contro il mondo moderno* tocca questi temi in modo molto rapido, quando pure li accoglie. Al contrario, verranno pienamente sviluppati nell'edizione tedesca, come si dirà meglio infra.

particolare nelle opere al centro dell'attenzione di questo studio. Secondo l'impostazione fondamentale che attraversa tutta l'opera di Evola, e che proprio per questo qui basterà menzionare in modo cursorio, la Tradizione, in sé considerata, è senza dubbio una e unica². Se però la Tradizione è unica nella sua essenza, allo stesso tempo è plurale nella sua fenomenologia; la Tradizione una si rende visibile e conoscibile attraverso una molteplicità di manifestazioni³. Questa dialettica tra unicità essenziale e molteplicità o plurivocità fenomenologica non suscita a Evola alcun problema, dal momento che la Tradizione una è anteriore alle sue fenomenologie, che ne derivano e in qualche modo ne dipendono. L'interrogativo si colloca così sul piano noetico; infatti, non è possibile attingere direttamente la Tradizione una, ma nell'impegno conoscitivo per coglierne i contenuti ci si trova dapprima posti a confronto con le sue manifestazioni puntuali. Per ricostruire la Tradizione una appare pertanto necessario procedere induttivamente a partire dalle sue manifestazioni concrete⁴. Il metodo induttivo non solo è in qualche modo necessitato dal dovere risalire verso la conoscenza della Tradizione a partire da quella delle sue manifestazioni; è anche consigliato dalla struttura epistemica che gli inerisce. Evola infatti considera l'induzione come l'unico processo conoscitivo, che possa essere cioè articolato in una metodologia, capace di riprodurre il procedere dell'intuizione spirituale. Il metodo induttivo si fonda sugli elementi che compaiono nelle varie "tradizioni", e che ne costituiscono i materiali di partenza. Successivamente li pone a confronto allo scopo di fare emergere le corrispondenze, per poi integrarli e giungere a scoprire che sono resi coerenti da un unico principio che li anima. Quando risulta possibile dispiegare questo processo conoscitivo nella sua interezza, allora si chiarisce come una tradizione particolare manifesta la Tradizione una, contiene la presenza di qualcosa di superiore.

Appare evidente che la Tradizione non è invece attingibile col metodo storico. La stessa tematizzazione della distanza cronologica, che costituisce la premessa fundamentalissima di ogni e

² Il sintagma "Evola e la tradizione ghibellina", che dà il titolo a questo intervento, può pertanto sembrare una contraddizione o essere frainteso per un paradosso. La Tradizione è una, non ammette apposizioni che, specificandola e individuandola, tendano anche a renderla parziale e frammentaria. Eppure, proprio Julius Evola ha fatto riferimento alla "tradizione ghibellina" nel titolo dello studio sul Graal; di conseguenza, e al di là di quanto può essere stato dovuto a scelte editoriali, la contraddizione deve essere solo apparente.

³ *Rivolta contro il mondo moderno*, "Introduzione alla III edizione", rist. Roma 1998, p. 32: "Ciò che noi chiamiamo 'metodo tradizionale' è, in genere, caratterizzato da un doppio principio: ontologicamente e oggettivamente, dal principio della corrispondenza, il quale assicura una correlazione funzionale essenziale fra elementi analoghi, presentandoli come semplici forme omologhe di apparire di un significato centrale unitario; epistemologicamente e soggettivamente, dall'uso generalizzato del principio d'induzione, che qui viene inteso come approssimazione discorsiva ad una intuizione spirituale, nella quale si realizza l'integrazione e l'unificazione dei vari elementi confrontati in un unico significato e in un unico principio".

⁴ *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero*, Bari 1937, "Premesse", p. 13: "Proprio al metodo che noi, in opposto a quello profano – empiristico e razionalistico – delle ricerche moderne, amiamo chiamare 'tradizionale', è mettere in rilievo il carattere universale di un simbolo o di un insegnamento riportandolo ad altri corrispondenti in altre tradizioni, tanto da stabilire la presenza di qualcosa di superiore e di anteriore a ciascuna di queste particolari formulazioni".

qualsiasi approccio di tipo storico al mondo dell'uomo, non rileva per lo studio della Tradizione⁵. Questo rifiuto della prospettiva storica, questo negare significato alla distanza cronologica e alla struttura gnoseologica che ne deriva, discende da una distinzione fondamentale tra il piano dello storico e il piano del superstorico, che sono e vanno tenuti distinti in virtù di una fondamentale differenza ontica⁶. Il metodo storico non permette di attingere la Tradizione una perché questa è e sussiste sul piano superstorico e iniziatico. Evola non appare disposto a riconoscere significato alle differenze profonde tra opzioni diverse entro la storiografia moderna, che appare tutta, uniformemente, segnata da una considerazione negativa. Tutto l'armamentario tecnico e categoriale del lavoro storiografico, a partire dal Settecento di Vico e Muratori, è proclamato estraneo al metodo tradizionale⁷. Il riconoscimento e l'affermazione di questa alterità non costituirebbero un problema, se non fosse che lo studio delle manifestazioni della Tradizione ha a che fare con oggetti specifici che sono collocati nel tempo: con forme particolari che hanno una propria individualità e sono segnate da un percorso di inizio, di sviluppo e di fine. Inoltre, si tratta di oggetti spesso difficili da attingere, per ragioni anche solo tecniche: come nel caso dei testi sulla tradizione ghibellina, che richiedono la conoscenza del latino e di alcune lingue volgari del medio evo, se non anche della paleografia. Emerge che questa contraddizione è solo apparente, qualora si tenga conto che l'alterità tra metodo storico e metodo tradizionale non implica una assoluta estraneità né una necessaria e non rimediabile contrapposizione. Al contrario, la storia e il metodo storico, pur distinti dal metodo tradizionale, possono fornirgli un apporto utile e venire integrati al suo interno⁸. Ciò nel caso in cui il metodo storico riconosca, per così dire, i suoi limiti epistemici e si accontenti della funzione di fornire il materiale per lo studio di momenti particolari della Tradizione⁹.

⁵ *Rivolta* cit., "Introduzione alla IIIa edizione", p. 29: "Il fatto che, rispetto al momento attuale, civiltà di tipo tradizionale si trovino nel passato, diviene accidentale".

⁶ *Il Graal* cit., "Premesse", p. 10: "La presenza di tali elementi nella tradizione del Graal è ben reale, ed essi costituiscono anzi il filo conduttore per riconnettere all'aspetto superstorico e iniziatico della leggenda del Graal l'aspetto anche storico relativo alla presenza e all'efficienza di una particolare tradizione".

⁷ *Il Graal* cit., epigrafe: "abbiamo avuto una serie numerosa di studi accademici sul Graal, ove è entrato in funzione il disanimato meccanismo critico, analitico e comparativo di ricerca di fonti, esame dei testi, accertamento di cronologie e di influenze empiriche, proprio al metodo che ai nostri giorni si è convenuto di chiamare 'scientifico'".

⁸ *Rivolta* cit., "Introduzione alla IIIa edizione", p. 30: "Basteranno gli accenni fatti e non occorrerà rimandare a quanto esporremo a suo luogo circa l'origine, la portata e il senso del 'sapere' moderno, per comprendere in che conto le nostre considerazioni potranno tenere tutto ciò che nei tempi ultimi ha ricevuto ufficialmente suggello di 'scienza storica'. Noi teniamo a dire che con un tale ordine di cose, come con ogni altro che abbia scaturigine nella mentalità moderna, noi non vogliamo avere a che fare, e che il cosiddetto punto di vista 'scientifico' o 'positivo' con le sue varie e vane pretese di competenza e di monopolio, noi, nel migliore dei casi, lo consideriamo più o meno come quello dell'ignoranza. Diciamo 'nel migliore dei casi': noi certo non negheremo che dagli eruditi e laboriosissimi travagli degli 'specialisti' possa venir alla luce una materia grezza utile, spesso necessaria per chi non posseda altre fonti d'informazione o non abbia il tempo e l'intenzione di dedicarsi lui stesso a raccogliere e vagliare quanto gli occorre in domini subordinati".

⁹ Queste considerazioni, sia detto in via incidentale, dovrebbero potere gettare luce su un interrogativo di non poco momento, riguardo ai rapporti tra Evola e Bachofen. Per quanto Evola possa apprezzare, fino a aderirvi e integrarle nel suo pensiero, alcune intuizioni di fondo e acquisizioni particolari del grande basilese, questi rimane necessariamente estraneo al metodo tradizionale. Se è vero che il metodo tradizionale può condividere con Bachofen la diffidenza verso

L'uso che Evola fa delle fonti e della letteratura critica appare del tutto coerente a questa impostazione di fondo. Doveva senza dubbio avere un'ottima informazione complessiva¹⁰, che gli ha consentito poi di selezionare gli studi più autorevoli, anche recenti, e soprattutto quelli maggiormente significativi per la prospettiva in cui si poneva e che potevano riuscirgli più utili¹¹. Come è noto, Evola assimila le sue letture integrandole profondamente in un sistema di pensiero cui corrisponde anche un linguaggio molto particolare; questo rende arduo, per non dire impossibile,

l'impostazione positivista della storiografia ottocentesca, è anche vero che in Bachofen questo rifiuto deriva dal ruolo fondante che assume la prospettiva del filologo, nel senso che la distanza storica e gli strumenti dell'indagine filologica hanno un significato costitutivo per la comprensione dei propri oggetti di studio, che del resto non sopportano di venire escerpiti dal proprio tempo. Cfr. queste affermazioni sintetiche: "Ciò che mi interessò fu il mondo antico in sé, e non la possibilità di potere applicare la sua lezione alla necessità dell'oggi... Sempre più giunsi a rifiutare il punto di vista moderno e mi convinsi che esso doveva essere subordinato ai criteri della antica concezione filologica" (*Selbstbiographie* [1854]; ed. it. *Autobiografia*, in J. J. Bachofen, *Diritto e storia*, a c. di M. Ghelardi e A. Cesana, Venezia 1990, 4-5)

¹⁰ Può essere utile ricordare quali testi Evola citi nelle sue osservazioni sull'impero medievale. In *Rivolta contro il mondo moderno* vengono utilizzate direttamente queste fonti: Giordano da Osnabruck in *Libelli de Lite I*; Ugo di Fleury, *De regia potestate* in *Libelli de Lite II*; *Constitutiones et acta publica Friderici secundi*, in MGH *Constitutiones II*; Dante, *Convivio* e *Monarchia*;. Dichiara poi di trarre dall'opera di Marc Bloch sui re taumaturghi le citazioni dell'Anonimo di York e del *Liber pontificalis*. La letteratura critica cui fa esplicito riferimento appare vasta e selezionata: sulla regalità sacra e sulle vicende di questa categoria nel pensiero e nelle istituzioni: J. Bryce, *Holy Roman Empire*, in trad. It. Napoli 1886 sulla 4a ed. London 1873 (non si rifà alla trad. pubblicata a Milano nel 1907); N. D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris 1892; F. Kern, *Der rex et sacerdos im Bilde*, Jena 1913; A. Dempf, *Sacrum imperium*, nell'ed. it. Messina – Firenze 1933; M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924. Per la comprensione di insieme della civiltà giuridica e politica medievale: E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strassburg 1878 e soprattutto O. von Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaftsrecht*, Berlin 1898. Sui secoli centrali del medio evo: A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms*, Modena 1901; H. Bourgeois, *L'Etat et le régime politique de la société carolingienne a la fin du IXe siècle*, Paris 1885. Sulla figura a lui molto cara dello Stupor mundi: E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlin 1927; A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze 1927. Su Dante: A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze 1922; E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologna s.d. Per quanto attiene alla monografia sul Graal, una panoramica delle fonti e della letteratura consisterebbe nella riproduzione delle note a piè di pagina e dell'indice dei nomi; si citeranno pertanto solo i testi rilevanti per il tema di questo contributo. Le fonti più rilevanti sono date dalle storie di Parsifal, nel *Perceval li Galois* nell'ed. di C. Potvin, Mons 1866-71 e nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach cit. nell'ed. in 4 voll. di P. Piper, Stuttgart 1891-3; nonché il *Diu Crone* di Heinrich von dem Turlin, nell'ed. di G. H. F. Scholl, Stuttgart 1852. In altro ma prossimo contesto, fa riferimento a Dante, in particolare la *Vita nova*, e a Francesco da Barberino, i *Documenti d'amore* (che cita indirettamente, dall'opera di Valli). Evola è, dichiaratamente, debitore a Jesse Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London 1913, se non anche di un metodo certo di una visione di insieme. L'interpretazione delle storie di Parsifal devono molto a F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München 1896. Due classici della storiografia ottocentesca, W. F. Wilcke, *Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig 1826 e J. Michelet, *Le secret de la Chevalerie*, Paris 1830, forniscono dati e visioni rilevanti. Sulla poesia dei Fedeli d'Amore si trova l'informazione bibliografica più ampia: G. Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico nel Medioevo*, London 1840; E. Aroux, *Les mystères de la chevalerie et de l'amour platonique au Moyen Age*, Paris 1858; A. Bassermann, "Veltro, Gross-Chan und Kaisersage", in *Neue Heidelberger Jahrbücher*, 11 (1902); L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma 1928; A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano 1933.

¹¹ Chi percorre queste sue pagine avverte la sensazione che conosca ben più di quello che cita espressamente; ma è destinata per l'appunto a rimanere una sensazione.

rinvenire nelle sue pagine la presenza di riferimenti quando questi non siano esplicitamente dichiarati. Va tenuto presente che negli anni '30, gli studi di storia del pensiero politico medievale non erano certo sviluppati. Pure, all'interno di una potenziale bibliografia complessiva che non sarebbe potuta essere corposa, colpiscono assenze notevoli. Nel tentativo di motivarle, si possono avanzare due ragioni. In primo luogo, risultano assenti quei testi che impostano le ricostruzioni delle teorie politiche medievali sul confronto tra autorità politica e autorità spirituale, per non dire attorno al nodo tematico "Kirche und Staat". Evola cioè esclude dal suo campo visivo (o per lo meno non rende visibili con citazioni esplicite) chi tendeva a presentare il medio evo nel segno di una contrapposizione tra ambito politico e ambito spirituale. Solo in questo modo si può spiegare l'assenza di testi e autori dove avrebbe potuto trovare spunti e indicazioni utili allo sviluppo del suo pensiero; inoltre, autori che erano in quel momento i più diffusi e autorevoli e noti anche in Italia, come Scholz e Figgis e i fratelli Carlyle. Nel caso di questi ultimi poteva giocare anche la scarsa simpatia di Evola per il mondo culturale anglosassone e per la lingua inglese. In secondo luogo, sono assenti i religiosi cattolici. Assenza che, nel caso degli studi medievistici, è sempre pesante, che lo era senza dubbio allora molto più di quanto risulterebbe oggi, e che fa escludere testi dove avrebbe potuto trovare una miniera di indicazioni (basti pensare alle edizioni e agli studi di un Heinrich Denifle, che gli avrebbe messo a disposizione testi e riflessioni importanti per la teoria dell'impero e utili a corroborare la sua tesi quanto all'interpretazione del confronto tra impero e sacerdozio). Ma, con ogni probabilità, Evola doveva ritenere come il male minore rinunciare a quanto di conoscenza e erudizione poteva esser fornito da autori di ambito ecclesiastico, pur di non lasciare che entro la sua visione penetrasse il medio evo ricostruito dall'interno della chiesa. In questa duplice prospettiva, potrebbe stupire la presenza di un autore cattolico che ha dato molto spazio, nella sua grande opera sulla filosofia politica e della storia del medio evo, al confronto tra ideali spirituali e mondani, come Alois Dempf. Forse Evola si sentiva coinvolto dalla sua accentuazione della regalità sacra, pur se collocata entro premesse cristiane. Colpisce inoltre una assenza rilevantissima nella prospettiva della cultura italiana; quella di Giovanni Gentile e ancora più del suo discepolo che stava dedicando i propri studi alla filosofia politica medievale, Felice Battaglia¹². Assenza comprensibile sul piano dei contenuti di pensiero. Le intuizioni di Gentile e gli approfondimenti di Battaglia coglievano la cifra essenziale del pensiero politico nel pieno medio evo come principio di immanenza dello spirito nello Stato. Le istituzioni politiche e in specie statuali del medio evo, l'impero sopra ogni altra, potrebbero costituire una unità organica e etica proprio in quanto escludenti ogni vero riferimento alla trascendenza. Si tratta di una prospettiva chiaramente incompatibile con quella evoliana. La polemica doveva risultare chiara, senza bisogno di renderla esplicita, a chi appena conoscesse i termini della questione. Del resto, la valorizzazione di Arrigo Solmi, di cui si dirà infra, costituiva un modo per esplicitarla. Battaglia infatti non manca, per quanto col rispetto dovuto al prestigio di un grande studioso, di correggere la visione che Solmi aveva avanzato del mondo giuridico e politico medievale.

Evola ha colto che "l'essenza del ghibellinismo è nel profilo iniziatico" e il fulcro dell'operazione che compie sui testi medievali sta nel "recupero di tradizioni simboliche e misteriche dell'idea

¹² Si pensi per lo meno a F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze 1928, pubblicato nella prestigiosissima serie degli "Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile".

imperiale”¹³. Assume una visione della storia politica e istituzionale del medio evo, per cui l’impero è stato almeno in parte, o in certi momenti ha cercato di essere, l’ultima manifestazione della regalità sacra che si è avuta nel concreto del piano storico, in Europa. Secondo questa prospettiva, si tratta allora di intendere il ghibellinismo, nel suo significato essenziale e più profondo, come il pensiero e l’orientamento alla prassi volti a restaurare l’impero, inteso quale entità che realizza nel concreto della storia un principio metafisico, trascendente, di ordine politico e sacrale. L’impero, nella tradizione ghibellina, è un potere unico e assoluto, sacro di per sé, senza bisogno di mediazioni sacerdotali e senza riconoscere come proprio interlocutore un potere sacerdotale.

Avanzata questa premessa fondamentale, si tratta di chiarire che cosa intenda nel concreto e nello specifico Evola per “Medioevo ghibellino”. Nelle sue pagine si coagula, sotto questa dizione, un complesso di personaggi, di eventi e soprattutto di testi, letterari e dottrinali e normativi. Eventi che si distendono lungo quattro secoli, dall’affermazione degli imperatori della casa di Sassonia ai conflitti del primo Trecento italiano, trovando momenti alti con la lotta per le investiture e in modo particolare col progetto politico di Federico II. Spiccano infatti, tra le fonti cui fa riferimento, le teorie del potere monarchico, di parte regia e imperiale, formulate all’epoca della lotta per le investiture (Giordano da Osnabruck, Ugo di Fleury, l’Anonimo normanno), e gli interventi normativi di Federico II, con i momenti teorici che implicano. Ma forse la sensibilità maggiore è per le opere letterarie, la poesia di Wolfram di Eschenbach. Colpisce la presenza forte del Dante più dottrinale, con la *Monarchia* e il *Convivio*, accanto a quello della *Vita nova*. L’insieme di questi eventi e testi viene ricostruito, con una lettura che ne privilegia il significato simbolico, a comporre il quadro della tradizione del re sacrale

Queste fonti (rispetto a cui non ci si può sottrarre all’impressione che siano frutto di una selezione sapiente entro una messe molto più ampia di riferimenti non soltanto possibili quanto effettivamente noti al nostro autore) sostanziano la comprensione particolare del significato che ha avuto l’impero nel medio evo, di cui si diceva. L’impero avrebbe rappresentato, in alcuni momenti, la ripresa dell’idea e del programma romani che pongono al vertice della comunità umana una persona come sintesi solare universale¹⁴. Questa idea di impero e questo progetto non è pensabile, per lo meno non esclusivamente o non in via primaria, come una formazione politica, si pone su un piano diverso. Ha un’origine sovranaturale che trascende quindi il piano delle formazioni politiche; non ha una localizzazione precisa in quanto è universale; essendo il rappresentante di un potere trascendente, non è implicato nel concreto dei rapporti di forza che segnano la vita politica. Infatti, l’impero non agisce sul piano materiale dei rapporti politici, dei rapporti di forza, ma su quello trascendente di un rapporto di *fides*. Solo così si può spiegare un fenomeno storico innegabile: la sua cronica debolezza

¹³ C. Dolcini, “Pensiero politico medievale e nichilismo contemporaneo”, in *Studi medievali*, 3a serie 38, 1997, pp. 397-421, a p. 400. Lo studio di Dolcini è uno dei pochissimi esempi di attenzione a Evola da parte della medievistica.

¹⁴ *Il Graal* cit., “Il Graal come mistero ghibellino”, p. 126: “Il Sacro Romano Impero fu *restauratio* e *continuatio* in quanto, nel suo ultimo significato, di là da ogni aspetto esteriore, da ogni compromesso con la realtà contingente e, spesso, dalla consapevolezza limitata degli stessi portatori della sua idea, fu quello di una ripresa del tentativo romano verso una sintesi ‘solare’ ecumenica: ripresa che implicava logicamente il superamento del cristianesimo e che quindi doveva entrare in un fondamentale conflitto con la pretesa egemonistica della Chiesa di Roma”.

politica nel confronto con altri centri di potere, sia temporali che spirituali¹⁵. Si può ritenere che per questa comprensione di insieme, che unisce il piano delle elaborazioni dottrinali con quello delle dinamiche politiche, Evola dipenda molto dalla storiografia cui fa riferimento: Arrigo Solmi soprattutto ma anche Alois Dempf, e sullo sfondo interpretazioni più risalenti e negli anni '30 più consolidate, come quelle di James Bryce. È inoltre immediatamente chiaro il peso che assume qui la lettura di Dante, a sua volta filtrata dalle interpretazioni di Solmi. Va sempre però tenuto presente che, per quanto possa aderire a letture particolari, Evola le rielabora e inserisce nel suo sistema. Solmi si poneva la necessità di spiegare un apparente paradosso della storia politica e istituzionale del medio evo, la cronica e intrinseca fragilità dell'unico vero potere sovrano e universale, da cui sorge poi l'affermazione dei poteri locali; in funzione di questo problema elabora la comprensione dell'impero medievale come realtà essenzialmente metapolitica. Evola la fa propria per inglobarla all'interno della sua visione; per cui la fragilità del potere imperiale, come formazione politica, diviene in fondo la certificazione più profonda della sua dimensione trascendente.

Dalle stesse letture donde trae lo spunto per ricostruire l'impero medievale come ideale trascendente più che come forza politica concreta, deriva l'impostazione di fondo quanto alla genesi di questa idea, che nasce dalla sintesi di romanità e germanesimo, attivata dalla trascendenza cristiana. Si conforma così a una visione delle radici del mondo medievale allora già consolidata nella medievistica¹⁶; appare sempre rilevante, in particolare, l'influenza della lettura che Arrigo

¹⁵ *Rivolta* cit., "Universalità e centralismo", p. 119: "Nell'ideale ghibellino del Sacro Romano Impero risultò nel modo più netto sia il senso che il *Regnum* ha un'origine sovranaturale e una natura superpolitica e universale – sia il senso, che l'imperatore, quale *lex animata in terris* e vertice della *ordinatio ad unum*, è *aliquid unum quod non est pars* (Dante), rappresentante di un potere che trascende la comunità di cui egli ha la direzione, allo stesso modo che l'impero non va confuso con nessuno dei regni e delle nazioni che esso abbraccia, essendo qualcosa di qualitativamente diverso, anteriore e superiore, nel suo principio, a ciascuno di essi. Non era dunque una incongruenza – come nell'idea di alcuni storici [Bryce] – il contrasto medievale fra il diritto assoluto irrispettivo di luogo, razza e nazione, che accampava l'imperatore in quanto regolarmente investito e consacrato e, con ciò, reso ecumenico, e i limiti effettivi della sua potenza materiale di fronte ai sovrani europei che dovevano tributargli obbedienza. Si è che il piano di ogni funzione universale veramente unificatrice, per sua natura, non è quello della materia, e solo a patto di non affermarsi come unità e potenza soltanto materiale, cioè politica e militare, essa può adeguarsi al suo fine. Non era dunque da un vincolo materiale, politicamente e militarmente consolidato, che i vari regni, in linea di principio, dovevano essere congiunti all'Impero, ma da un vincolo ideale e spirituale, espresso dal termine caratteristico *fides*, il quale nella lingua medievale aveva simultaneamente un senso religioso e il senso politico-morale di fedeltà o devozione".

Ibidem, "Traslazione dell'Impero. Il Medioevo ghibellino", p. 340: "L'Impero fu sentito come una realtà già superpolitica, come una istituzione di origine sovranaturale formante un'unica potestà col regno divino... per vertice aveva l'imperatore, non semplice uomo, bensì, secondo le espressioni caratteristiche, *deus homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia presul princeps et summus est*. L'imperatore incarnava una funzione di 'centro' in senso eminente".

Si cita dalla IIIa edizione di *Rivolta contro il mondo moderno*, per comodità del lettore italiano e tenendo conto che, rispetto ai testi qui oggetto di indagine, segue molto da vicino l'edizione tedesca del 1935, che è quella davvero rilevante per il presente studio, ben più della I edizione italiana.

¹⁶ Visione che continua a dimostrare la sua vitalità, ad esempio nella manualistica recente; i riferimenti potrebbero essere diversi e molteplici, ma non è questa la sede per avvanzarli.

Solmi aveva proposto del mondo politico medievale¹⁷. Evola però va oltre quello che poteva ricavare dalla lettura dei medievisti, dimostrando così che i riferimenti alla storiografia avevano solo carattere strumentale rispetto allo sviluppo delle sue elaborazioni originali. Le tre radici (romana, germanica e cristiana) della civiltà medievale non sono infatti sufficienti a spiegare l'idea di impero, se non nelle sue manifestazioni testuali e più esteriori. Evola sente di superare questa impostazione, che sul piano della storia delle idee potrebbe costituire una spiegazione sufficiente, perché, nella prospettiva dello studio della tradizione, vi è la necessità di un punto superiore di integrazione e cristallizzazione: che individua nella regalità sacra e iniziatica¹⁸. La regalità iniziatica, come si accennava nei paragrafi precedenti, non è una idea politica né un principio istituzionale. Pertanto, non sarà consigliabile andarla a ricercare, per lo meno non direttamente, nell'ambito delle teorie politiche o delle vicende storiche. Si ritrova, a livello testuale, nei miti del Graal dove sul piano della creazione letteraria si esprime l'anelito alla realizzazione storica di una realtà interiore e iniziatica¹⁹.

Il medio evo ghibellino, nel dipanarsi delle sue varie fasi, rappresenta quindi, a buon diritto, l'ultima manifestazione concreta e storica dell'idea imperiale tradizionale: ne ha la dimensione universale, il carattere trascendente, gli attributi fondamentali di pace e giustizia.

Questo programma appare però, con l'impero medievale, quasi sempre manchevole. Al suo vero momento iniziale, nel X secolo con gli imperatori della casa di Sassonia, si presenta in modo quasi

¹⁷ Nell'adesione all'impostazione di Solmi potrebbe giocare, oltre all'indubbia autorevolezza che questa rivestiva nell'ambito della medievistica italiana di quegli anni, anche una vicinanza ideale; non è da escludere nemmeno l'intento di dimostrare la propria prossimità a quella che era una delle grandi figure culturali e politiche del fascismo, che a metà degli anni '30 sembra avere conosciuto la massima affermazione. Arrigo Solmi, nel periodo della genesi e pubblicazione di *Rivolta contro il mondo moderno*, era Sottosegretario di Stato al Ministero dell'Educazione nazionale, incaricò che lasciò il 24 gennaio 1935 per assumere quello di Ministro Guardasigilli. Come accennato sopra, la valorizzazione delle visioni di Solmi dovrebbe avere inoltre la funzione implicita di polemica contro quelle di Gentile.

¹⁸ *Il Graal* cit., "Il Graal come mistero ghibellino", p. 127: "Non appena si produsse il contatto con il cristianesimo e col simbolo di Roma, subentrò una condizione diversa. Un tale contatto agì in modo galvanizzante. Il cristianesimo ravvivò, malgrado tutto, il sentimento generico di una trascendenza, di un ordine sovranaturale. Il simbolo romano offrì l'idea di un *regnum* universale, di una *aeternitas* intronata in una città imperiale. Tutto ciò integrò la sostanza nordica, dette punti superiori di riferimento alle sue qualità guerriere... Tutto questo grandioso sviluppo e questa meravigliosa trasmutazione di forze richiedeva tuttavia un punto estremo [*rectius* esterno?] di riferimento, un centro supremo di cristallizzazione più in alto che la Chiesa, più in alto che l'ideologia esterna dell'Impero. Questo punto supremo di integrazione si presentò appunto nel mito della regalità iniziatica del Graal e del regno del Graal, il muto problema del medioevo ghibellino si tradusse nel tema fondamentale di quel ciclo: la necessità che, da parte di un eroe dalle 'due spade', trionfatore di prove naturali e sovranaturali, la questione venisse posta: la questione che vendica e risana, la questione che restituisce al principio regale la sua potenza, la questione che restaura".

¹⁹ Ivi, p. 125 : "per un certo periodo, il Medioevo ghibellino sembrò presentare un massimo di tale approssimazione, una sostanza tale, da far sì che il regno del Graal, da occulto, divenisse manifesto, si palesasse come una realtà simultaneamente interiore e esteriore e la sua regalità fosse simultaneamente iniziatica e storica come lo fu in cicli primordiali di civiltà. Per tal via, può dirsi che il Graal costituì, per eccellenza, il coronamento del mito imperiale medievale, l'estrema professione di fede del grande ghibellinismo vivente più come atmosfera che in un dato punto, affiorata quindi più attraverso la saga e la figurazione fantastica o 'apocalittica' che non attraverso la coscienza riflessa e la formulazione logico-politica".

inconsapevole, elevandosi dal piano delle lotte politiche e delle esigenze che queste comportavano verso una dimensione trascendente. Forse solo con la casa di Svevia e in particolare con Federico II, Evola è disposto a vedere uno sviluppo pieno e compiuto della regalità sacra²⁰. Sviluppo che però ha una storia molto breve. Tra Due e Trecento infatti, con Dante che comunque Evola tende a considerare il suo teorico più compiuto e profondo²¹, l'idea imperiale si presenta già scaduta. In primo luogo, scaduta dal piano della trascendenza a quello dei rapporti politici concreti; perché viene utilizzata da Dante come possibile soluzione agli interrogativi che segnano l'attualità politica. Inizia così il rapido percorso discendente, che si compirà qualche decennio dopo con Ludovico il Bavaro e definitivamente con Carlo IV di Boemia, per cui alla restaurazione della romanità, come principio universale sacro e solare, si sostituisce l'affermazione dell'impero come quadro politico capace di dare unità al mondo germanico²². In secondo luogo, l'idea imperiale appare scaduta perché come paralizzata nel confronto con l'istituzione ecclesiastica e con il cristianesimo; confronto che Dante ritiene di potere risolvere con l'inglobare il cristianesimo nel programma ideale dell'impero, affidandogli la funzione di rendere sacra la regalità²³. In seguito, con la metà del XIV secolo, la tradizione della regalità sacra, dell'impero solare di Roma, torna sotterranea, scompare in modo definitivo dalla storia della civiltà occidentale²⁴.

²⁰ Alcuni riferimenti significativi da *Rivolta contro il mondo moderno*. “Tramonto dell'ecumene medievale. Le nazioni”, p. 351: “Non fu tanto per imporre un riconoscimento materiale e per ambizioni territoriali, quanto per una rivendicazione ideale e per la difesa di un diritto superpolitico – che prima gli Ottoni e poi gli Svevi lottarono; non come principi teutonici, ma come Imperatori romani – *romanorum reges* – e però supernazionali”. “La regalità”, p. 49: “Un riflesso si conserva fino agli imperatori ghibellini – si potè ancor parlare di una *deitas solis* con riferimento a Federico II di Hohenstaufen”; “La legge, lo Stato, l'Impero”, p. 71: “Sia pure in un'eco, la tradizione si mantiene ancora. Con gli Hohenstaufen essa ha l'ultimo guizzo luminoso”; “Traslazione dell'Impero. Il Medioevo ghibellino”, p. 341: “Soprattutto in relazione con gli Hohenstaufen si affermò l'idea di una ‘stirpe divina’ e ‘romana’”.

²¹ Come dovrebbe emergere se non altro dallo spazio, relativamente molto ampio, che riserva alla considerazione dei testi danteschi.

²² *Rivolta* cit., “Tramonto dell'ecumene medievale. Le nazioni”, p. 346: “Nel punto in cui un Impero cessa di essere sacro, esso comincia a non esser più nemmeno Impero. Il suo principio e la sua autorità scendono di livello e, raggiunto il piano della materia e della mera ‘politica’, non possono mantenersi perché tale piano, per sua natura, esclude ogni universalità e ogni superiore unità. Già nel 1338 Ludovico IV di Baviera dichiara che la consacrazione imperiale non è più necessaria e che il principe eletto è imperatore legittimo già in forza di questa elezione, emancipazione che Carlo IV di Boemia conduce a termine con la Bolla d'Oro”.

²³ *Rivolta* cit., “La legge, lo Stato, l'Impero”, p. 71: “Quale istituzione sovranaturale universale, creata dalla Provvidenza come *remedium contra infirmitatem peccati* per rettificare la natura caduca e indirizzare gli uomini verso la salute eterna, l'idea dell'Impero si riafferma ancora una volta nel Medioevo ghibellino, anche se praticamente paralizzata sia dall'opposizione della Chiesa, sia dai tempi che già ne precludevano la comprensione e ancor più la realizzazione secondo il suo significato più alto. Così se Dante esprime una veduta tradizionalmente corretta nel rivendicare per l'Impero la stessa origine e finalità sovranaturale della Chiesa... pure egli porta ben poco tali idee oltre il piano materiale politico”.

²⁴ *Il Graal* cit., “Il Graal e i Templari”, p. 142: “Di là dal punto apicale del Medioevo la tradizione dunque si fa di nuovo sotterranea”.

Ivi, p. 140: “Con la distruzione dell'ordine dei Templari e col collasso della tensione che già aveva portato a grandezza l'Impero ghibellino al tempo di un Federico I e di un Ottone il Grande, ciò che stava per rendersi visibile passò di

La ricostruzione di insieme qui proposta contiene un nodo cruciale: la comprensione del ruolo che il cristianesimo ha giocato nei confronti della Tradizione e in particolare appunto di questa sua manifestazione tanto significativa, la regalità sacra²⁵.

Al fine di chiarire il pensiero del nostro autore in merito a questo specifico confronto tra cristianesimo e Tradizione, sono preziose le sue considerazioni su Dante. Per quanto Evola valorizzi il significato dei Fedeli d'Amore e in modo del tutto particolare di Dante, perché è lì che vede la sintesi tra la dimensione letteraria e mitografica già presente nella poesia trobadorica e la dimensione teorica del programma imperiale della regalità sacra, è notevole l'asprezza delle punte polemiche nei loro confronti²⁶. A suo modo di vedere infatti, i Fedeli d'Amore e Dante presentano sì il compiuto delinarsi di una via iniziatica che però, a dispetto forse delle loro stesse intenzioni, non conduce verso la sintesi della regalità sacra. Questa contraddizione emerge dal fatto che il loro contrapporsi alla chiesa è solo strumentale, dettato dalla contingenza dei rapporti politici e della situazione istituzionale. È vero, e Evola lo pone in risalto, che i Fedeli d'Amore e Dante stesso si pongono in polemica anche violenta verso la chiesa come soggetto politico e istituzionale; solo però come conseguenza del ruolo che la chiesa stava giocando entro quella situazione specifica. La polemica non giunge mai a essere radicale, non vengono mai messe in discussione le basi ideali della chiesa e la sua legittimità a presentarsi come detentrica di una sorta di monopolio del sacro. Sul piano dei contenuti di pensiero, sono intimamente cristiani: platonici nelle premesse²⁷, lunari per l'essenza profonda del percorso iniziatico che delineano. La sostanza poi del loro progetto politico, in specie con la riflessione di Dante, risiede nella coabitazione di potere sacerdotale e potere regale che, dotati di pari dignità, si implicano reciprocamente per cui solo la loro compresenza efficace e la loro solidarietà assicura il buon ordine del mondo. Ne consegue che la

nuovo ad esser invisibile, la storia di nuovo si allontanò da quel che è superiore alla storia. Rimase così il mito dell'imperatore che, sì, non è morto, ma la cui vita è letargica, la cui sede è un monte inaccessibile. Abbiamo cioè una ripresa in senso pessimistico dell'antica saga dell'attesa”.

²⁵ Sull'atteggiamento di Evola cfr. le considerazioni complessive di G. F. Lami, “Evola e il cristianesimo: uno scontro annunciato”, in *Studi evoliani 1999*, 31-42.

²⁶ *Il Graal* cit., “Dante e i ‘Fedeli d'Amore’ come milizia ghibellina”, p. 156: “Se [coi Fedeli d'Amore] si è indubbiamente nella sfera di una iniziazione platonizzante, è dubbio che ci si trovi anche in quella di una iniziazione regale e solare, di quella iniziazione che comprende cioè la sintesi dei due poteri, concretandosi appunto nel simbolo della resurrezione dell'*Imperator* e dell'intronamento del Signore dalle due spade. Per via di ciò, è da domandarsi se il carattere anticattolicesimo della corrente in questione, alla fine, non sia stato che contingente, e non equivalente ad un vero e proprio anticattolicesimo... Nasce dunque il sospetto che i Fedeli d'Amore non volessero nulla di inconciliabile – in pura linea di principio – con un cattolicesimo purificato e dignificato... Concludendo, i Fedeli d'Amore non avrebbero avversato la Chiesa perché portatori di una tradizione essenzialmente diversa, ma perché per essi la Chiesa non era, o non era più, all'altezza della dottrina della pura contemplazione. La ‘vedova’ di cui essi parlano non è la tradizione solare dell'Impero, ma una tradizione già alterata e menomata, ‘lunare’ e quindi non completamente inconciliabile con le premesse di un cattolicesimo purificato. Di ciò si ha una riprova indiretta attraverso la concezione dantesca dei rapporti fra Chiesa e Impero”.

²⁷ Per quanto si tratti del platonismo cristianizzato come si presentava a partire dalla scuola di Chartres.

loro idea di regalità non è sintetica e non è davvero sacra²⁸. Si ha così il fallimento della tradizione ghibellina.

Questo fallimento definitivo si delinea con Dante e si consuma nella prima metà del Trecento; però ha una lunga preparazione e affonda le proprie radici in un vizio d'origine: l'impero sacro del medio evo è cristiano, ossia il carattere sacrale della regalità imperiale discende dal suo essere cristiana. Secondo il modello ideale che si delinea a partire dall'età carolingia ma assume le prime forme compiute nel X secolo, con gli imperatori della casa di Sassonia, l'impero dovrebbe essere sacro di per sé. L'imperatore riceve direttamente da Dio, per quanto magari con la mediazione del sacerdozio, la consacrazione e il potere, e di conseguenza può presentarsi come il capo della chiesa, re e sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek. Rimane però il fatto che anche nei momenti, e non sono stati poi molti, in cui la regalità dell'imperatore si è voluta presentare secondo questo modello ideale e ha cercato di realizzare una coerente azione politica (con la casa di Sassonia appunto e poi con la casa di Svevia, dal Barbarossa e Federico II), il ruolo sacrale appariva comunque menomato. Menomato dal fatto che il sovrano, per quanto inserito nell'ambito sacerdotale, non era comunque immediatamente il capo della gerarchia sacerdotale; menomato dall'aver sempre la comunità religiosa e il sacerdozio, con le sue gerarchie, di fronte a sé. Alla comunità religiosa, distinta per quanto magari solo in via teorica, dalla comunità politica, appartiene lo specifico della vita spirituale; al sacerdozio strutturato gerarchicamente da un vertice che non è il potere imperiale, pertiene il governo delle anime. L'impero non ha mai davvero affrontato negativamente questa realtà. Non ne ha disconosciute le premesse teoriche, non ne ha contrastato, se non in modo episodico e strumentale le esigenze politiche, le manifestazioni fattuali. Non lo ha fatto perché non poteva farlo, perché la sua dimensione sacrale, che riconosceva come essenziale, dipendeva nel concreto dall'intervento della chiesa stessa. Il riferimento al momento di rinascita dell'impero in occidente, e poi alle modalità dell'incoronazione imperiale, è fondamentale per chiarire questa dinamica. La mediazione sacerdotale interviene se non espressamente a sacralizzare l'impero, per lo meno a dichiararne, a renderne pubblica la natura sacrale; in questo modo si propone come punto di riferimento non eludibile e non eliminabile. Da parte sua l'impero, riconoscendo un ambito specifico di vita spirituale sottoposto all'autorità della chiesa, fatalmente doveva subordinarsi a tale autorità. Come unica alternativa, poteva rinunciare alla dimensione sacrale, rinunciando in questo modo anche a essere impero e finendo per confondersi con le altre istituzioni statuali, tutte schiacciate nell'ambito dell'effettività della politica e del potere come rapporto di forza²⁹.

²⁸ Ivi, p. 158: "In genere, tutto sembra dirci che Dante abbia avuto malgrado tutto come punto di partenza la tradizione cattolica, di cui si sforzò di elaborare una concezione relativamente iniziatica (supercattolica), invece di esser direttamente connesso a rappresentanti di tradizioni anteriori e superiori al cristianesimo e al cattolicesimo come, a nostro parere, è il caso per le fonti essenziali di ispirazione del ciclo del Graal".

²⁹ *Rivolta* cit., "Traslazione dell'Impero. Il Medioevo ghibellino", p. 333 "Se nell'ideale carolingio sussiste il principio, che al re spetta il governo del clero oltre che del popolo... onde non solo egli è consacrato con gli stessi simboli propri alla consacrazione sacerdotale, ma ha anche autorità e diritto di destituire e bandire il clero indegno – il monarca apparendo invero, secondo la parola di Catwulf, il re-sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek, laddove il vescovo è solamente vicario di Cristo – se, dicevamo, si mantiene dunque questa più alta e antica tradizione, d'altra parte si finisce con l'ammettere l'idea che il governo regale è da paragonarsi a quello del corpo, ma il governo sacerdotale a quello

Proprio nei confronti della tradizione sacrale della regalità, così come si manifesta nell'impero medievale, il cristianesimo come ideale e la chiesa come istituzione che lo rappresenta, rivelano e dispiegano in pieno la loro dimensione anti tradizionale. Impediscono, ancorando irrinunciabilmente il sacro a un intervento della mediazione cristiana e sacerdotale, alla regalità sacra di sbocciare nella pienezza di un impero "medievale" che sia vero rinnovamento dell'impero romano vivificato dalla linfa germanica. Nelle vicende del ghibellinismo Evola individua così il realizzarsi, nel concreto di un processo storico oltre che ideale, del principio per cui il cristianesimo rappresenta davvero la "sincope" della Tradizione nella civiltà occidentale.

Da questa ricostruzione dovrebbe emergere il rilievo che le considerazioni di Evola attorno all'impero medievale hanno nello sviluppo complessivo del suo pensiero. Eppure, come detto in apertura, questo tema rimane, nell'insieme della produzione evoliana, isolato e circoscritto a un giro ristretto di anni. Il carattere isolato dell'impero medievale nell'opera di Evola non può spiegarsi pensando che si tratti di un tema accessorio o marginale; al contrario, è l'occasione per elaborare, nel riferimento a una situazione storica specifica, alcune grandi idee: la regalità sacra, il senso del cristianesimo rispetto alla Tradizione. Si può ipotizzare che ritenesse, dopo avere pubblicato il volume sul Graal, di non avere più nulla da aggiungere riguardo alla tradizione ghibellina. In particolare, però, può essere fruttuoso cercare di cogliere nella situazione politica e culturale della prima metà degli anni '30, come la ha vissuta Evola, le ragioni che lo hanno indotto a esplorare la regalità sacra medievale nella sintesi di romanità e germanesimo e nel riferimento al ciclo del Graal.

All'inizio degli anni '30 compare nel volume cui Evola affidava la presentazione, panoramica ma non sintetica, del pensiero tradizionale, il tema dell'impero medievale, come ultima manifestazione storica della regalità sacra in Occidente, ultima resistenza, per lo meno nei suoi momenti più alti (con Federico II di Svevia), della Tradizione contro il cristianesimo e la chiesa cattolica, intesi quali forza anti tradizionale per eccellenza. Il tema specifico, se non forse più in generale gli interessi medievistici, si affaccia per la prima volta nella sua opera, per quanto con una presenza che nella prima edizione italiana di *Rivolta contro il mondo moderno* senza essere marginale appare accessoria.

La chiave di questa scelta tematica potrebbe stare proprio nella cronologia. La Conciliazione dovrebbe avere avuto un impatto molto forte su Evola, proprio in virtù della sua comprensione del cristianesimo, e della chiesa cattolica, come forza anti tradizionale³⁰. Coi patti lateranensi³¹ l'Italia fascista gli appare pronta a legittimare il cattolicesimo e la chiesa come interlocutori, se non addirittura intenzionata a farne suoi collaboratori, riconoscendo loro, in cambio, ampi spazi di autonomia e un ruolo cruciale nella formazione della coscienza nazionale. Nella valutazione di

dell'anima... come poter pensare che coloro, i quali ammettevano di aver autorità solo in cose del corpo sociale, non dovessero subordinarsi alla Chiesa, a cui riconoscevano il diritto esclusivo sulle anime e sulla direzione di esse?"

³⁰ Si riprende qui il suggerimento di C. Bonvecchio, *Evola e l'Impero interiore: una fine e un inizio*, in J. Evola, *Imperialismo pagano*, ried. Roma 2004, pp. 31-2

³¹ Cfr. R. H. Drake, "Julius Evola, Radical Fascism and the Lateran Accords", *The Catholic Historical Review*, 74 (1988), pp. 403-19.

Evola, adottando questa politica il fascismo si sarebbe così precluso la possibilità di essere la ripresa, la rivitalizzazione nel concreto e nell'attualità, del modello imperiale romano. Evola aveva cercato di intervenire contro un allineamento politico, culturale e ideale, tra fascismo e cattolicesimo, con le armi che gli erano proprie e sul piano del dibattito di idee. Il saggio "Il fascismo quale volontà di impero e il cristianesimo", pubblicato su *Critica fascista* nel 1927, esprime una presa di posizione dottrinale molto netta e cerca di mostrare l'inammissibilità delle premesse teoriche per quello che Evola, e certo non solo lui, intravedeva ormai quale sviluppo politico molto probabile e che in effetti si sarebbe concretizzato da lì a poco. Si impegnava in quelle pagine a dimostrare l'alterità assoluta, l'incompatibilità, tra il principio ontologico dell'idea e della prassi fascista e la visione del mondo cristiana. Il suo intervento suscitò una reazione molto energica da parte della chiesa e forse, ma questo non sembra avere lasciato tracce documentarie, anche da alcuni settori del governo e del partito; tanto che Giuseppe Bottai non osò difendere il collaboratore della sua rivista, fino a negargli il diritto di replica.

A quel punto, negli anni immediatamente dopo il 1929, poteva apparire necessaria a Evola una triplice operazione. Si trattava in primo luogo di ribadire il ruolo anti tradizionale del cattolicesimo e della chiesa; anzi, di coglierne e elaborarne la natura, l'essenza anti tradizionale, con una profondità di speculazione che non era ancora emersa. Così, alla virulenza dei toni polemici di *Imperialismo pagano*, all'aderenza all'attualità politica degli articoli sui periodici, si sostituisce una visione del mondo, storica e metastorica. Una polemica quindi meno accesa nei toni ma più profonda, quindi radicale, perchè meditata nelle premesse teoriche³². In secondo luogo, si tratta di proseguire su un piano speculativo le osservazioni che aveva avanzato funzionalmente all'attualità politica. In *Rivolta contro il mondo moderno* Evola si pone chiaramente l'impegno di dimostrare che quando il potere politico chiede alla mediazione sacerdotale la propria legittimazione su un piano metapolitico e sacrale, è fatale che si indebolisca subordinandosi al sacerdozio. Queste considerazioni abbandonano il piano contingente della polemica contro la Conciliazione e i Patti lateranensi per collocarsi sul piano metapolitico e metastorico dello studio della Tradizione. Certo, questa operazione può essere stata dettata dall'opportunità del momento: per cui le stesse considerazioni, che se avanzate quanto a Mussolini e Pio XI forse non sarebbero nemmeno state pubblicate, potevano venire accolte con serenità riguardo a Enrico IV e Gregorio VII. Ma non si può ridurre la scelta di Evola a una dimensione quasi di opportunismo. Come dimostra il cambiamento profondo di toni da *Imperialismo pagano* a *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola sentiva la necessità di una riflessione pienamente teorica, speculativa, globale; di passare appunto, come segnala il tema di questo convegno, al momento filosofico della sua produzione. In terzo luogo, doveva apparirgli necessario avviarsi a individuare un modello di regalità sacra complementare a quello romano. Un modello e un riferimento storico che potessero eventualmente funzionare come "mito di fondazione" per una azione politica almeno in parte diversa da quella che l'Italia fascista si stava avviando a realizzare. Il modello imperiale romano non si era mai dovuto confrontare con una mediazione sacerdotale; non poteva pertanto essere pienamente significativo in una situazione, come quella attuale, segnata da tale confronto. Il riferimento all'impero sacro

³² Si vedano le indicazioni di R. Melchionda, "Le tre edizioni di *Rivolta*", in appendice a *Rivolta contro il mondo moderno*, nell'ed. cit. Roma 1998, 455.

medievale, romano e germanico, dovette apparirgli come il riferimento più plausibile per cogliere le linee di fondo di questo confronto e eventualmente per indicare come potesse essere risolto con l'affermazione del principio della regalità sacra.

Parlare di regalità sacra, di impero medievale, in quegli anni voleva dire necessariamente toccare un tema molto presente alla cultura tedesca, per quanto questa lo declinasse in modi molteplici e diversi. Evola era certo consapevole dell'impatto che quelle considerazioni avrebbero potuto avere sul pubblico germanico; il confronto tra l'edizione italiana e quella tedesca del suo studio induce a ipotizzare quella che potrebbe essere una vera strategia per favorire la penetrazione delle sue idee in un ambiente culturale diverso da quello ove avevano avuto origine. La prima edizione tedesca, *Erhebung wider die moderne Welt*³³, presenta infatti alcune aggiunte molto significative. Il capitolo sulla dimensione spirituale della cavalleria medievale; la comprensione dell'impero medievale nel suo significato di regalità sacra, che lo distanzia incommensurabilmente dagli imperialismi moderni; lo sviluppo delle considerazioni attorno a Federico II, sulla scia dell'opera di Kantorowicz³⁴. Ancora una volta la cronologia può suggerire una spiegazione plausibile. Si può pensare infatti che l'avvento al potere del nazionalsocialismo abbia proposto a Evola l'opportunità di sviluppare le intuizioni degli anni immediatamente precedenti enfatizzando l'impero medievale e la tradizione ghibellina, dando loro ampio spazio entro il volume che era in qualche modo la sintesi del suo pensiero. Va tenuto comunque presente che questi temi erano già all'attenzione di Evola, che li aveva elaborati prima di approntare l'edizione tedesca; come dimostrano gli articoli citati all'inizio di questo contributo. Non si tratta quindi di una scelta tematica funzionale alla cultura germanica, dal momento che Evola già frequentato quei temi. Si tratta di una scelta editoriale, o in senso più ampio di politica culturale. Doveva essere persuaso che nel mondo tedesco avrebbe potuto trovare un riferimento forte e autorevole per un nuovo progetto volto a rivitalizzare nel presente la tradizione occidentale: non (più) come semplice ripresa dell'idea romana, ma come nuova sintesi di romanità e germanesimo, in funzione anticattolica o per lo meno senza interferenze della chiesa.

La versione tedesca di *Rivolta contro il mondo moderno* ebbe in effetti una risonanza considerevole. In seguito alla sua pubblicazione, Evola conosce un momento di popolarità nel grande pubblico colto di lingua tedesca ma in specie entro alcuni circoli culturali³⁵. Nel 1936 tiene alcuni importanti interventi allo Herrenklub di Berlino e al Kulturbund di Vienna, in quest'ultimo caso grazie alla simpatia di uno tra i suoi principali animatori, il principe Karl Anton von Rohan. Grazie a questi contatti diretti e intensi, ha modo non solo di presentare personalmente le proprie intuizioni, ma anche di conoscere in profondità idee e tensioni che percorrevano i circoli culturali conservatori

³³ Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart – Berlin, 1935

³⁴ Pubblicata nel 1927, non viene però citata nella prima edizione italiana, dove l'unico riferimento storiografico a tale proposito è Antonino de Stefano; la ricostruzione kantorowicziana della regalità sacra e solare di Federico II trova invece largo spazio nell'edizione tedesca.

³⁵ Gli scritti di Gottfried Benn, in particolare l'articolo su *Die Literatur* del marzo 1935 che presentava la versione tedesca di *Rivolta contro il mondo moderno*, di imminente pubblicazione, non costituiscono una prova di questa sensibilità diffusa della cultura germanica. Benn infatti era da qualche anno in contatto diretto con Evola.

tedeschi e che in quella temperie sembravano capaci di orientare le ipotesi della grande politica. In specie, cosa più rilevante in questa sede, ebbe modo di rendersi conto, grazie a un incontro non superficiale, di quali fossero le immagini del medio evo davvero influenti in quel momento nella cultura tedesca e del significato che rivestivano per l'attualità. Proprio attorno alla metà degli anni '30, infatti, il modo di pensare al medio evo, egemone entro la cultura tedesca subisce una modificazione tanto rapida e radicale, che solo un contatto diretto con quell'ambiente poteva permettere di cogliere e apprezzare. Nel '36, il medio evo dello Stefan-George-Kreis, cui va ricondotto anche l'affresco su Federico II di Kantorowicz, il medio evo solare e imperiale, che tanto aveva segnato la cultura letteraria e universitaria e per la loro mediazione anche il grande pubblico colto, non solo non era più dominante come lo era stato a partire dalla metà degli anni '20, ma doveva essere ormai tramontato. Negli anni immediatamente precedenti e da un osservatorio a sud delle Alpi, Evola poteva avere ritenuto che rifacendosi a questa impostazione avrebbe potuto inserirsi in modo fecondo nel dibattito culturale conservatore tedesco; il peso che assume Kantorowicz nella sua visione della regalità sacra e del ruolo, storico e metastorico, di Federico II, dovrebbe esserne indizio sicuro³⁶. Si trovò peraltro deluso, confrontato all'affermarsi del mito culturale di un medio evo tedesco di ascendenza più o meno direttamente wagneriana, il medio evo dei Minnesänger e dei cavalieri, di una spiritualità allo stesso tempo solare e lunare; e si rese pienamente conto che a questo mondo ideale faceva riferimento tanta cultura di lingua tedesca, dalle masse che assistevano alle rappresentazioni di Bayreuth ai ristretti, ma sempre più influenti sul piano culturale e politico, circoli esoterici.

La necessità di confrontarsi con questo universo culturale che guarda a momenti del passato medievale per scorgerne il significato in vista di un impegno nel presente, potrebbe costituire la spiegazione migliore per una scelta altrimenti non del tutto chiara. Il tema della regalità sacra nell'impero medievale era molto presente in *Rivolta contro il mondo moderno*, dove però si confondeva entro una visione globale della storia e della Tradizione. Il significato che questo tema poteva assumere per l'attualità, come punto di riferimento per concreti progetti di azione, culturale come anche politica, nel presente, consigliava certo di svilupparlo autonomamente. Il tema più ovvio, per un volume dedicato tutto alla regalità sacra, secondo l'impostazione manifestata con *Rivolta*, sarebbe potuto essere Federico II; oppure Dante. Lo Stupor mundi, se avesse voluto approfondire quello che valutava come l'unico vero momento in cui l'idea di regalità sacra poteva affermarsi di contro al sacerdozio cristiano; il divino poeta, invece, per esprimere meglio la debolezza insita nell'endiadi di regno e sacerdozio.

Evola sceglie di porre il Graal al centro di uno studio sul ghibellinismo e la regalità sacra, che si dipana a partire da una lettura di una delle fonti meno ovvie per la regalità sacra: la poesia trobadorica. Si tratta di una scelta non scontata, non immediatamente comprensibile, di cui va cercata la motivazione. Certo, potrebbe pesare la maggiore simpatia che indubbiamente doveva avere per l'ambito del mito rispetto a quello della teoria politica, per le fonti letterarie rispetto a

³⁶ Per la conoscenza personale e profonda che Evola aveva di temi e personaggi legati allo Stefan-George-Kreis e più in generale agli ambienti della rivoluzione conservatrice, cfr. H. T. Hansen, "Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution", *Criticon* 158/1998, pp. 16-32 nella versione italiana ampliata "Julius Evola e la rivoluzione conservatrice tedesca", *Studi evoliani* 1998, Roma 1999, pp. 144-80.

quelle dottrinali. Ma ancora una volta non sarà fuori luogo cercarne le ragioni nel contesto culturale e politico degli anni 1935-7, in cui viene elaborato il volume sul Graal. Il Graal, i cavalieri poeti alle origini della cultura tedesca, costituivano in quel momento uno dei riferimenti privilegiati al passato medievale per la cultura e la politica, in particolare per la cultura che si era cristallizzata nelle SS. Chi avesse voluto accreditarsi presso quel pubblico e in particolare quei circoli, avrebbe, quasi necessariamente, dovuto dimostrare di avere qualcosa di molto rilevante da dire sul tema del Graal e della poesia trobadorica come deposito e veicolo di un sapere iniziatico. La scelta di Evola potrebbe quindi essere stata dettata dall'intento di proporsi come interlocutore a alcuni circoli conservatori tedeschi e austriaci, e in particolare alle SS, se non addirittura di venirvi cooptato o di esserne assunto tra le figure intellettuali di riferimento.

Con questa impresa culturale, Evola si trova in un confronto temibile³⁷. In quegli anni, nell'ambiente dei circoli culturali tedeschi derivati dalla rivoluzione conservatrice e in particolare in quelli che si erano ritrovati nelle SS, si stava affermando la ricostruzione del medio evo trobadorico, delle origini della cultura germanica e del Graal, dovuta a Otto Rahn³⁸. A differenza di Evola, Rahn era medievista per vocazione e compiuta formazione culturale. La sua attenzione per il tema del Graal e la poesia tedesca medievale nasce durante gli anni universitari, con gli studi di filologia a Heidelberg, Giessen e Freiburg, coronati dalla tesi di dottorato sul *Parzival* di Wolfram von Eschenbach. Il frutto di ricerche molto originali che lo avevano portato a lungo in Linguadoca era stato pubblicato nel volume *Kreuzzug gegen den Gral. Geschichte der Albigenser* pubblicato in prima edizione a Freiburg i. B. nel 1933 e ristampato nella ben più diffusa edizione brossurata l'anno seguente. Nel 1936 le sue tesi avevano ricevuto una sorta di investitura ufficiale con l'ingresso nelle SS, col grado di Unterscharführer (ma alla morte, tre anni dopo, era già Obersturmführer) e la collocazione entro l'Ahnenerbe; l'ingresso e la carriera nell'ordine nero dovevano molto al patrocinio di Karl Maria Wiligut, che avrà un ruolo non indifferente anche riguardo a Evola. Non è questa la sede nemmeno per accennare nello specifico alle ricostruzioni e alle teorie di Rahn; sarà solo il caso di richiamarne in sintesi estrema gli aspetti che possono essere posti a confronto col saggio di Evola. Evola segue Rahn nell'impegno a individuare la cultura trobadorica come luogo cruciale per comprendere tensioni e ideali del medio evo occidentale ma soprattutto come deposito di idee e simboli più risalenti e tradizionali. Spiccano però le differenze fondamentali. Rahn avanza una comprensione di Parsifal e del Graal in chiave decisamente religiosa e ricca di una sensibilità di matrice cristiana, per quanto certo non riconducibile al cristianesimo tradizionale, ma a un cristianesimo pensato in chiave di tradizione ascetica e

³⁷ Le considerazioni che seguono sono basate sui documenti individuati a partire dagli scavi di H. W. Neulen nell'archivio del Ministero per gli Affari Esteri della allora Repubblica Federale di Germania e editi per impulso di N. Cospito e G. de Turris nel Quaderno n. 33 della Fondazione Julius Evola dedicato a *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Roma, 2000, nonché sul "dossier" dedicato a "Weisthor-Wiligut", in *Arthos*, n.s., IV, 7-8 (2000), pp. 241-265.

³⁸ C. Bernadac, *Le mystère Otto Rahn. Du catharisme au nazisme*, Paris 1978 (rist. ampliata *Montsegur et le Graal. Le mystère Otto Rahn*, Paris 1994); J.-M. Angebert, *Hitler et la Tradition cathare*, Paris 1971; H.-J. Lange, *Otto Rahn und die Suche nach dem Gral*; C. Bonvecchio, *I Catari e il Graal: la nostalgia di un sogno* - Prefazione a Otto Rahn, *Crociata contro il Graal*, Milano, 1999.

spirituale, contrapposta alla dimensione giuridica e istituzionale della chiesa romana. Enfatizza il ruolo del femminile, sia come principio lunare complementare, ma non sottoposto, a quello solare e maschile, che si manifesta in un percorso iniziatico femminile; sia come valorizzazione di determinate figure storiche, che assurgono a una dimensione simbolica, su tutte quella di Esclarmonde de Foix. L'aspetto più notevole della discrasia di Evola rispetto a Rahn va senza dubbio individuato nella diversissima valutazione della tradizione romana, che Rahn caratterizza in termini assolutamente negativi e che, sul piano storico, sarebbe transitata del tutto nelle istituzioni, nella gerarchia e nell'"imperialismo" della chiesa cattolica.

Evola, come si è detto, non si pone a confronto con Rahn. Nelle prime pagine del volume menziona la ricostruzione di Rahn assieme a altre, che egli stigmatizza per la "tendenza a far derivare in modo unilaterale e per una trasmissione del tutto esteriore, casuale e empirica i motivi fondamentali del Graal"³⁹. Non è disposto, cioè, a apprezzarne la distanza rispetto all'insieme delle letture di stampo accademico e filologico. Incidentalmente, lo usa come fonte indiretta per la tradizione della pietra luciferina⁴⁰. La tesi centrale di Rahn in realtà viene menzionata con molta rapidità, senza esporla compiutamente⁴¹ e, per quanto venga rigettata, non è fatta oggetto di una polemica esplicita. La sua visione della poesia trobadorica, del simbolo del Graal e di quanto attorno a esso si coagula, come pure della dimensione e del significato della tradizione occidentale nel suo complesso, è profondamente e forse intenzionalmente diversa. Allo stesso tempo però non assume il testo di Rahn come interlocutore privilegiato, lascia che si confonda assieme a altri studi "eruditi" in materia. Avanzare, rispetto a un tema colto come cruciale dalle SS e da ambienti culturali conservatori allora egemoni nell'area tedesca, una lettura alternativa rispetto a quella che vi si era affermata, significava certo volerla revocare in dubbio; forse manifestava anche l'intento di sostituirla con una alternativa meglio fondata. Si può pertanto avanzare l'ipotesi che la scelta di studiare la regalità sacra in relazione alla poesia trobadorica e al tema del Graal, e di pubblicare rapidamente il volume relativo, avesse per Evola lo scopo di inserirsi in quegli ambienti come medievista di riferimento.

I documenti non permettono di accertare se questo intento sia stata una sua iniziativa oppure sia partito da suggerimenti esterni; ipotesi quest'ultima che non può essere scartata se, come pare, la posizione e il prestigio intellettuale di Rahn erano tutt'altro che sicuri all'interno dello stesso ordine nero. È chiaro invece che l'esito di questa apertura fu negativo. Il rapporto sulla conferenza da lui tenuta allo Studienkreis di Berlino il 12 ottobre 1937, dal titolo "Abendlandischer Aufbau aus urarischen Geist", evidenzia come Evola avesse una comprensione dell'idea imperiale nella Germania nazionalsocialista, dell'arianesimo e del pensiero nordico, come qualcosa di concettualmente incerto e estraneo alla Tradizione. Il 2 febbraio 1938, l'SS-Brigadeführer Karl Maria Wiligut inviò un rapporto ufficiale all'SS-Reichsführer Heinrich Himmler, a proposito sempre della conferenza tenuta da Evola sulla tradizione occidentale e lo spirito ariano, rapporto

³⁹ *Il Graal* cit., p.12

⁴⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 143-6.

che si presenta in effetti come una valutazione complessiva delle sue idee e del contributo concreto che potrebbe venirne. Al di là di espressioni di apprezzamento, da cui si comprende come Evola venisse considerato un interlocutore degno di rispetto e di una valutazione accurata, si tratta di un giudizio molto negativo: in particolare, viene posto in rilievo che Evola non tiene conto del contributo del femminile e della spiritualità lunare, come complemento necessario del maschile e del principio solare; inoltre, pecca ben più consistente, appare sordo alla realtà materiale e spirituale della razza germanica, probabilmente perché troppo legato a una identificazione della tradizione occidentale con Roma.

Dopo il volume del 1937, il Graal, e più in generale i temi della tradizione ghibellina e della regalità sacra dell'impero medievale tornano nel silenzio da cui erano usciti pochissimi anni prima. Con questo, si vuole dire che non li elaborò più, che non vi ritornò per approfondire o modificare; ma non rinunciò a continuare a frequentarli e esporli⁴². Come accennato, questa parabola altissima ma molto rapida potrebbe avere molteplici spiegazioni. Non è fuori luogo ipotizzare che ciò sia dovuto al fatto che Evola li aveva approfonditi in una funzione essenzialmente strumentale, per instaurare e fare avanzare un dialogo stretto con determinati ambienti politici e culturali dell'area germanica, in modo particolare e da ultimo alcuni settori delle SS, al fine di essere accolto in questi circoli quale interlocutore autorevole perché accreditato proprio sul piano degli ideali che li animavano. Avendo visto il sostanziale fallimento di questa impresa, non vi era motivo di riprendere il tema del Graal e della regalità sacra. In una prospettiva cronologica leggermente più estesa, può avere inciso anche l'annientamento del fascismo come ipotesi politica concreta. Liberatosi dall'esigenza di fare i conti con le realtà che segnano la vita politica e istituzionale italiana, quindi anche con la chiesa, il fascismo poteva venire recuperato integralmente come mito. Veniva così meno l'esigenza di indicare una alternativa o un complemento al mito della romanità, nel momento in cui questo si liberava sul piano politico dall'esigenza snaturante di cercare un compromesso col cristianesimo; esigenza che, come si è detto, potrebbe essere stata alla radice dell'interesse dimostrato da Evola per l'impero medievale.

Certo questa interpretazione si fonda su un presupposto intermedio: ossia, che Evola fosse, in qualche modo, consapevole del rifiuto che le sue idee avevano trovato da parte degli ambienti in cui avrebbe voluto inserirsi; in particolare, da parte dei vertici sommi delle SS. Da molte parti si ritiene invece che il nostro autore non si fosse reso conto di questo sostanziale rifiuto e avesse continuato, forse fino alla fine della II guerra mondiale, certo almeno fino al 1942-43, a orientare la sua azione culturale e la sua presenza in senso lato politica non solo al mondo germanico ma alle SS in particolare. Non manca nemmeno chi valuta che il rifiuto non sia stato tale, o per lo meno che abbia avuto natura episodica e non abbia significato un allontanamento decisivo tra Evola e le SS. Alcuni elementi corroborano queste visioni; ad esempio, ancora a metà del 1941 Evola ha fatto riferimento palese alle SS come all'ordine ascetico militare che avrebbe dovuto formare il nerbo di un nuovo

⁴² Tenne una conferenza a Budapest sui temi del Graal e dell'impero medievale, come risulta da un avviso sul quotidiano *Pesti Ujsag*, 23 aprile 1942. Cfr. per le attività del nostro autore in quegli anni e in quei contesti politici e culturali C. Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, Parma 1998.

stato⁴³. Eppure, chi scrive non riesce a non ritenere che il rapporto sopra citato all'SS-Reichsführer suoni come una condanna senza appello.

Cercare di comprendere il pensiero di Evola collocandolo nella attualità in cui ha avuto origine, come si è cercato di fare con queste note, può risultare arduo. Costringe a camminare sul filo del paradosso di un autore che ha voluto presentare una speculazione tanto rarefatta da non potere non essere priva di legame con qualsiasi situazione contingente; e allo stesso tempo ha saputo essere presente nelle pulsioni del giorno che stava vivendo. Una difficoltà ulteriore e non trascurabile è data dal fatto che l'attualità cui fanno riferimento i testi qui esaminati è diventata ben presto inattuale, rendendone arduo lo studio.

⁴³ "Per una profonda alleanza italo germanica", *Vita italiana*, agosto 1941.