

## *Il problema della potenza nella filosofia evoliana*

di Giovanni Damiano

Non avendo senso isolare, pena la sua più radicale incomprendimento, il tema della potenza dal resto del pensiero evoliano, sarà pertanto necessario partire dalla triade (ovviamente non dialettica) libertà-potenza-volontà. Triade, che solo mettendo in relazione la libertà con la potenza e la volontà è possibile ‘afferrare’ tutta la complessità della filosofia evoliana. L’ordine di questa triade, inoltre, non è casuale ma riflette una impostazione ‘genealogica’ precisa. La libertà è, infatti, il *primum*, il paradossale fondamento infondato su cui Evola ha edificato il suo peculiare idealismo, mentre la potenza rappresenta il ‘medio’ decisivo (anche qui da leggere in maniera non dialettica), laddove la volontà è vista come la ‘chiusura’ (paradossale, perché mimesi della libertà) dell’intero percorso filosofico evoliano.

Ora e innanzitutto: perché libertà? Perché la potenza deve essere incondizionata e quindi costitutivamente libera: “non vi è reale potenza – scrive Evola - quando non sia dato riconnetterla ad una libertà incondizionata”<sup>1</sup>. E ancora: “potenza vera si ha solamente quando l’atto è incondizionato, quando esso non chiede a nulla fuor che a sé stesso la propria riuscita”<sup>2</sup>. Insomma, Evola rivendica la “natura libera di questa potenza”<sup>3</sup>, il suo non rispondere che a se stessa, la sua autarchia, la sua insopprimibile contingenza. Ma, insieme, sottolinea come si possa dare qualcosa come la potenza solo sullo sfondo abissale della libertà. Quindi, non solo libertà *della* potenza, ma anche libertà *da cui* la potenza proviene.

Ma il nesso strettissimo che lega libertà e potenza rimanda ancora ad altro, in quanto la libertà medesima rischierebbe di risolversi in fallace presupposto teoretico o, nel migliore dei casi, in mera astrazione laddove venisse meno la potenza. In altre parole, è la potenza, intesa come “il fondamentale substrato di quell’oceano sterminato di forme e di esseri al quale la coscienza si sveglia”<sup>4</sup>, come quel potere grazie al quale ogni essere è, a dare concretezza alla libertà, che altrimenti correrebbe il pericolo di ridursi a pura illusione, a fantasma concettuale. Se “ogni essere è tale per una energia, onde si afferma, permane o diviene”<sup>5</sup>, ebbene, ciò non è altro che il risultato dell’esplicarsi della potenza. Ragion per cui, la stessa fuoriuscita dall’idealismo teoretico è possibile solo in virtù della potenza. Qui siamo allo snodo davvero decisivo. La potenza, infatti, è ciò che garantisce il passaggio all’idealismo magico. Senza potenza, in breve, non si dà alcun reale superamento dell’idealismo teoretico; piuttosto, si resterebbe fermi ad una condizione di tragica, desolata insufficienza. Con le parole di Di Vona, è grazie pertanto al “principio della potenza” che “l’idealismo da dottrina dell’astratto Io gnoseologico si trasformerebbe in idealismo magico”<sup>6</sup>.

Adesso, la volontà. Perché la volontà? Perché senza quest’ultima la potenza ‘passerebbe’ necessariamente in atto e così smetterebbe di esistere come libertà e contingenza, perdendo la sua assolutezza, la sua incondizionatezza. Pertanto vi è bisogno della volontà, ossia del volere o meno la potenza. La potenza, allora, è sì una ‘potenzialità’, che però si attua solo in base alla volontà. È la volontà, insomma, che vuole, che ‘chiede’ la potenza. Recisamente, Evola afferma che “io sono quel che voglio, secondo una volontà che si crea assolutamente dal nulla”<sup>7</sup>, ossia, è il caso di aggiungere, dal nulla della libertà. Ciò significa che la stessa volontà non ha niente a che fare con qualsivoglia necessità, ma è sovraneamente libera. E a conferma, Evola, nelle pagine conclusive de

<sup>1</sup> J. Evola, *Saggi sull’idealismo magico*, Mediterranee, Roma 2006, p. 63.

<sup>2</sup> J. Evola, *L’uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Mediterranee, Roma 1988, p. 41.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in M. Bernardi Guardi-M. Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Pellicani, Roma 1995, p. 132.

<sup>7</sup> J. Evola, *Saggi sull’idealismo magico*, cit., p. 61.

*L'uomo come potenza*, sottolinea appunto come lo smacco della potenza si consuma proprio laddove la volontà “è fiacca e dormente”<sup>8</sup>, ovvero “è volta altrove”<sup>9</sup> rispetto all'autorealizzazione, al “farsi Dio”<sup>10</sup> da parte dell'Io. In breve, quando “per una sorta di rinuncia trascendentale”<sup>11</sup>, la volontà si sottrae alla ‘voce’ della potenza viene meno, *in eodem actu*, la ‘presa’ stessa della potenza e dunque la possibilità dell'Individuo assoluto, dell'Io che, spezzate le sue deficienze, realizza se medesimo divenendo un Dio (un Dio, si badi bene, che può comunque sempre conoscere la sua *kenosi*, il suo abdicare a se stesso, in ciò fedele a quel lascito di libertà che *ab origine* lo informa).

Dunque, il ‘risveglio’ della potenza, la sua ‘attivazione’, è fundamentalmente imputabile alla volontà (così come, in un rispecchiamento rovesciato, la volontà senza la potenza resterebbe un mero sogno inane). Da qui la ‘chiusura’, ossia l'esito volontaristico della filosofia evoliana. Esito pienamente cristiano, come giustamente sottolineato anni fa da Di Vona e questo ad onta delle tecniche operative magico-esoteriche, di matrice sostanzialmente non cristiana, pure messe in campo da Evola<sup>12</sup>. Si tratta, con tutta evidenza, di un punto della massima importanza, che, per così dire, ‘batte’ direttamente contro un netto giudizio evoliano espresso nelle ultime pagine de *L'uomo come potenza*. Nel passo in questione Evola, infatti, afferma lapidariamente: “noi moderni occidentali rinneghiamo aspramente ogni parentela spirituale con il cristianesimo. Noi ci sentiamo figli dei filosofi e degli iniziati greci, di Roma imperiale, dei dominatori imperiali e non della plebaglia degli schiavi, degli umili e dei poveri di spirito in seno a cui il cristianesimo è nato e prosperato. Noi oggi dobbiamo assolutamente finirla con il cristianesimo”<sup>13</sup>. Nondimeno, è proprio il cristianesimo a gettare una luce decisiva sull'intera questione che qui Evola sta affrontando, a testimonianza del fatto che non solo lo stesso Evola non è per nulla ‘fuori’ dal cristianesimo, ma che il suo orizzonte prospettico risulterebbe, in ultima analisi, incomprensibile senza lo ‘sfondo’ cristiano.

Infatti, tutto il problema del passaggio dall'idealismo gnoseologico all'idealismo magico è nient'altro che una ‘icona’ di quella lacerazione tra ‘teoria’ e ‘prassi’ risalente proprio al cristianesimo, e che non a caso richiede appunto l'intervento indifferibile sia della potenza che della volontà. Andando alla radice del problema: mentre “il cosmo classico – il suo ‘fato’ - riposa sulla perfetta unità di essere e prassi”<sup>14</sup>, alla fine del mondo antico siffatta unità viene revocata radicalmente in questione, in virtù di una frattura appunto tra essere e prassi che “ha nella teologia cristiana il suo luogo eminente”<sup>15</sup>. Se quindi “la nozione di libera volontà, tutto sommato marginale nel pensiero classico, diventa la categoria centrale prima della teologia cristiana e poi dell'etica e dell'ontologia della modernità, ciò è perché queste hanno in quella frattura il loro sito originario”<sup>16</sup>, in quanto “l'idea di una volontà di Dio, che decide liberamente e provvidamente le proprie azioni [...], è la prova inconfutabile della rottura del fato antico e, insieme, il tentativo disperato di dare un fondamento alla sfera anarchica della prassi divina. Disperato, perché volontà può solo significare: infondatezza della prassi, che non vi è, cioè, nell'essere alcun fondamento per l'agire”<sup>17</sup>. Infondatezza della prassi che trova la sua ‘epifania’ in quel problema “su cui l'immagine del mondo

---

<sup>8</sup> J. Evola, *L'uomo come potenza*, cit., p. 296.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Per la distinzione tra il volontarismo di matrice cristiana e le tecniche che pur ‘non cristiane’ non confutano lo ‘sbocco’ appunto cristiano della filosofia evoliana, vedi P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, cit., p. 147.

<sup>13</sup> J. Evola, *L'uomo come potenza*, cit., p. 303.

<sup>14</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 70.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* Che poi nella cultura classica a partire già da Omero la volontà non fosse del tutto assente ma avesse un suo ‘posto’ specifico è la tesi esposta in modo convincente nel lavoro di B. Williams, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>17</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 71.

della tradizione classica esplode nella collisione con la concezione cristiana”<sup>18</sup>, ossia il problema “della creazione”<sup>19</sup>. È con la creazione *ex nihilo* infatti che si spacca, alla lettera, l’unità del mondo classico, sostituita da una prassi divina che non dipende più dall’essere ma è come ‘appesa’ ad un atto libero e gratuito di volontà.

Detto altrimenti, Dio “non ha creato il mondo per una necessità della sua natura o del suo essere, ma perché così ha voluto”<sup>20</sup>. Non a caso, alla domanda “*quare fecit Deus coelum et terram?*” Agostino darà una risposta assolutamente paradigmatica: “*quia voluit*”, perché l’ha voluto, giacché “*nihil autem majus est voluntate Dei*”<sup>21</sup>. “E secoli dopo – aggiunge Agamben –, al vertice della scolastica, l’infondabilità della creazione nell’essere è chiaramente ribadita *contra Gentiles* da Tommaso: ‘Dio non agisce *per necessitatem naturae*, ma *per arbitrium voluntatis*’. La volontà è, cioè, il dispositivo che deve articolare insieme essere e azione”<sup>22</sup>. Da qui proviene, in sintesi, quel primato della volontà che, per Heidegger, segna di sé l’intero sviluppo della metafisica d’Occidente.

Ma ciò non basta. Vi è di più. La volontà è infatti chiamata, nel discorso teologico cristiano, a limitare la portata della potenza divina, pure indispensabile ‘motore’ della prassi. In altre parole, la volontà diventa un ‘meccanismo’ regolatore a cui è affidato il compito di porre un freno all’altrimenti ingovernabile potenza divina, in modo da assicurare un governo al mondo, per far sì che si dia un ordine stabile piuttosto che un perenne precipitare nel caos. Dio, insomma, si condanna all’impotenza pur di garantire un ordine cosmico, un ordine, sia detto per inciso, che già l’assenza di una aprassia divina, come ricordato prima, aveva comunque provveduto a minare, a incrinare pericolosamente.

Al riguardo, Agamben nota che “il modello teologico della separazione fra il potere e il suo esercizio è nella distinzione, in Dio, fra potenza assoluta e potenza ordinata – cioè nella dottrina dell’impotenza divina, di quello che Dio, pur nella sua onnipotenza, non può fare (o non può non fare)”<sup>23</sup>, nel senso che “Dio, quanto alla sua potenza in sé considerata (*de potentia absoluta*), potrebbe fare qualunque cosa non implichi contraddizione (per esempio, incarnarsi, per salvare gli uomini, non in Gesù ma in una donna, oppure dannare Pietro e salvare Giuda e, al limite, semplicemente distruggere tutta la sua creazione); ma *de potentia ordinata*, cioè quanto alla sua volontà e alla sua sapienza, egli può fare soltanto ciò che ha deciso di fare. La volontà costituisce, cioè, il dispositivo che, dividendo la potenza in assoluta e ordinata, permette di arginare le conseguenze inaccettabili dell’onnipotenza divina (e, più in generale, di ogni dottrina della potenza), senza però negarla in quanto tale”<sup>24</sup>, al fine di dar vita, come già detto, a “un governo ordinato e non arbitrario e caotico del mondo”<sup>25</sup>.

Adesso: quanto detto sinora non rappresenta, com’è ovvio, una semplice digressione, quindi del tutto estrinseca rispetto al tema trattato, ma il necessario (seppur indagato in modo cursorio) retroterra di una affermazione decisiva di Di Vona che ha il merito di fare piena luce sulla problematicità della nozione di potenza in Evola. Se infatti è solo grazie alla potenza che viene reso possibile il passaggio dall’idealismo gnoseologico all’idealismo magico, allora questo passaggio non sarà affatto estraneo al cristianesimo come pure sembra presumere Evola, ma non certo perché affidato alla libertà, bensì proprio in quanto, paradossalmente, ‘calato’ nell’epoca del tramonto

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>21</sup> Ha dunque perfettamente ragione Di Vona nel sottolineare come il *quia voluit* agostiniano sia la “radice ultima di tutto il volontarismo occidentale posteriore” (P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, cit., p. 137).

<sup>22</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 72.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 119. Agamben richiama, in proposito, un passo di Agostino, in cui alla domanda se Cristo avesse potuto impedire il tradimento di Giuda, viene risposto che certamente avrebbe potuto impedirlo ma non aveva voluto farlo (con le parole di Agostino: “*potuit ergo, sed noluit*”), e un brano tratto dalle questioni sulla provvidenza di Matteo di Acquasparta, dove alla domanda se Dio avesse potuto creare una creatura razionale incapace di peccare, si risponde che Dio non lo vuole perché, altrimenti, ciò renderebbe del tutto superfluo il suo governo provvidenziale del mondo. Detto in altro modo: per Matteo di Acquasparta era ovviamente impensabile un Dio ‘pelagiano’.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 120.

dell'onto-teologia. Scrive, dunque, Di Vona: “non crediamo di errare affermando che la filosofia di Evola, almeno fino al 1930, fu un volontarismo esasperato e radicale congiunto con *la preminenza della potenza assoluta su quella ordinata*, che solamente dal Cristianesimo ricevette la sua base ed il suo senso”<sup>26</sup>.

La tenuta, la coerenza interna, dell'itinerario evoliano esige, insomma, non una potenza dimidiata, mutila, ma una potenza piena, incondizionata, assoluta. Con ciò Evola si porta decisamente oltre il cristianesimo, senza però avvedersi che il problema, come ricorda Di Vona, resta, alla radice, insormontabilmente cristiano. Cristianesimo e insieme post-cristianesimo costituiranno allora l'intreccio insuperabile e ineludibile in cui finisce per dibattersi la potenza evoliana. Giacché da un lato la frattura tra essere e prassi, che va colmata con il ricorso alla potenza e alla volontà, rimanda inesorabilmente al cristianesimo e non può svincolarsi da questo sfondo (pena il dichiarare 'automatico' e del tutto scontato e pacifico il passaggio dall'idealismo gnoseologico-teoretico a quello magico), mentre, dall'altro, l'assolutezza della potenza non fa che registrare l'avvenuta 'morte di Dio' e il necessario porsi sul piano dell'immanenza, senza il quale l'io mai potrebbe farsi assoluto; un piano che, di conseguenza, tollera unicamente l'autotrascendimento dell'io medesimo come movimento riflettente l'ek-stasi della libertà.

Ragion per cui, se l'orizzonte in cui si muove il pensiero evoliano è caratterizzato dall'esilio definitivo di Dio, dal crollo delle certezze metafisiche, dall'irruzione del nichilismo, in ciò fedele al lascito nietzscheano, altrettanto cruciale sarà però il constatare che un fondamentale nodo aporetico di Nietzsche si ritrova, intatto, in Evola.

Nietzsche, infatti, ha sì portato a compimento l'emancipazione del mondo da Dio ma non è riuscito a sottrarsi alla malia della volontà, a quella metafisica del volere che gli deriva proprio da quella tradizione cristiana su cui pure voleva riportare la più schiacciante delle vittorie. Ecco, pertanto, dove andrà ricercata la 'crepa' che fessura e mina il tentativo nietzscheano di riguadagnare una visione del mondo altra da quella cristiana. Ossia: nel momento stesso in cui la verità dell'eterno ciclo cosmico finisce col coincidere con la volontà di potenza 'scatta' la contraddizione e s'incrina la possibilità dell'innocenza del divenire quale gioco eracliteo. Lo stesso accade in Evola. Il suo tentativo di superare il cristianesimo si risolve sostanzialmente in un fallimento proprio per l'incapacità di andare oltre il *quia voluit*. A me pare, insomma, che in relazione al problema della volontà Evola sia rimasto, come d'altronde Nietzsche, ancora *al di qua* di Spinoza.

Certo, Spinoza “la svolta decisiva verso un mondo *senza* Dio non ha potuto compierla poiché pensava ancora nella lingua della teologia metafisica”<sup>27</sup>. Nondimeno, Spinoza resta probabilmente l'unico pensatore della prima età moderna (con la parziale eccezione di Bruno) ad aver risolutamente riconquistato la prospettiva classica della *physis* quale fonte inesauribile della vita cosmica e ad aver pensato la natura fuori da ogni ontologia creazionista (e quindi da ogni volontarismo), abbandonando in tal modo l'*omnia ex nihilo facta sunt* della tradizione giudaico-cristiana per tornare all'*ex nihilo nihil fit* dei Greci. E non a caso, mentre ancora “per Cartesio, a causa della fede nella creazione, il mondo della natura era ancora la stessa cosa che era per la scolastica, cioè l'opera di Dio”<sup>28</sup>, al contrario, proprio in virtù del suo rifiuto di ogni 'disegno' creazionista, “Spinoza si è posto al di fuori della tradizione antropo-teologica di ascendenza biblica e con ciò ha riguadagnato una comprensione naturale dell'uomo e del mondo”<sup>29</sup>, oltretutto senza nemmeno cadere in un greve determinismo<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> P. Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, cit., p. 147 (corsivo mio).

<sup>27</sup> K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1999, p. 5. Ciò spiega a mio parere il seguente giudizio assai riduttivo di Heidegger: “la sua [di Spinoza] filosofia è sostanzialmente determinata dallo spirito dell'epoca, da Bruno, Cartesio e dalla scolastica medievale” (M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994, p. 126).

<sup>28</sup> K. Löwith, *Spinoza*, cit., p. 21.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>30</sup> Sulla presenza della libertà in Spinoza vedi sempre *ivi*, pp. 45-50.

Ma in relazione al tema specifico qui trattato, e per chiudere, il vero snodo andrà rintracciato nel fatto che Spinoza “equipara la potenza di Dio e la potenza della Natura”<sup>31</sup>, con ciò rimuovendo quella frattura più sopra individuata come l’origine del problema. Spinoza, in breve, pur conservandone il ‘nome’, restituisce Dio alla Natura, dando vita così a un naturalismo cosmologico in grado, secondo Löwith, di andare davvero al di là della nostra tarda modernità senza Dio eppure ancora (e spesso inconsapevolmente) incapace di sottrarsi - e il medesimo problema evoliano della potenza ne costituisce, a mio parere, una riprova - a logiche e dinamiche, nonostante tutto, ancora cristiane.

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 54.