

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

FACOLTA' DI FILOSOFIA
Corso di Laurea in Filosofia

DI UNA POSSIBILE TRASCENDENZA:
STORIA E LIBERTÀ NEL PENSIERO DI
JULIUS EVOLA

Relatore: Prof. Massimo Donà

Elaborato finale di:
Michele Ricciotti
Matr. 008837

Anno Accademico 2016/2017

CONSULTAZIONE ELABORATO FINALE

La/il sottoscritt_..... n° matr.

nat_ a il

autore dell' elaborato finale dal titolo:

.....
.....
.....
.....
.....

AUTORIZZA

la consultazione della tesi stessa, fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in esso contenuto.

Data

Firma

NON AUTORIZZA

la consultazione della tesi stessa.

Data

Firma

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Elaborato finale di: Michele Ricciotti Relatore: Massimo Donà

DI UNA POSSIBILE TRASCENDENZA:
STORIA E LIBERTÀ NEL PENSIERO DI JULIUS EVOLA

Julius Evola è uno dei pensatori più controversi del XX secolo. Nondimeno, stiamo assistendo ad una progressiva rivalutazione del suo pensiero. Durante la sua travagliata vita ha attraversato diverse “fasi”, come lui stesso afferma nella sua autobiografia, *Il cammino del cinabro*. Se tali diverse fasi del suo pensiero vengono spesso considerate individualmente, ciò non toglie che in esse possa essere rintracciato un *continuum* teoretico. L’obiettivo precipuo di questo elaborato è quello esaminare la riflessione evoliana mostrando come essa si costituisca come un pensiero della storia e, in uno, della libertà. L’indagine prenderà le mosse da quella che Evola stesso ha indicato come la sua opera principale, *Rivolta contro il mondo moderno*, testo in cui l’autore elabora la sua “metafisica della storia” e la sua idea di “Tradizione”. Si considererà a questo proposito il complesso rapporto tra Tradizione e storia, mostrando come l’affermazione dell’una non conduca Evola ad un totale rifiuto dell’orizzonte storico, ma come, al contrario, la Tradizione si presenti nella riflessione evoliana come un originale angolo prospettico per indagare la storia stessa e per riaffermare in essa uno spazio di libertà. Lungo la medesima direzione teorica verrà interpretata la critica evoliana nei confronti dello storicismo.

Nella seconda parte dell’elaborato si prenderà in considerazione la fase “speculativa” della produzione evoliana (antecedente a quella “tradizionalista” e grossomodo circoscrivibile agli anni ’20), al fine di rintracciarvi le premesse teoretiche dell’affermazione della libertà nella storia. In particolare, si analizzerà il rapporto con l’attualismo di Giovanni Gentile, dapprima in tema di “storia dello spirito” e successivamente a livello propriamente teoretico. Se Gentile ha condotto l’idealismo - e

con esso la filosofia tutta - al suo punto di massima radicalità, l'attualismo si è d'altro canto per Evola arrestato ad un livello puramente "gnoseologico". Si rivela dunque necessario compiere un ulteriore e decisivo passo abbracciando un idealismo non più meramente teoretico bensì "magico".

Il confronto con Gentile si rivela fondamentale per comprendere l'altro plesso tematico considerato, vale a dire il tema della libertà. Per Evola, infatti, l'atto puro del pensiero, da Gentile considerato l'ultima istanza dell'Io, rimanda ad un più originario principio, la libertà appunto. A tal riguardo Evola, in polemica con la tradizione idealista, che non ha saputo concepire altra libertà se non quella "negativa" classificabile come "spontaneità" o "incondizionatezza", disegna una prospettiva teorica radicale, volta a rompere il circolo tra libertà e necessità nell'affermazione pratica di un' "eccedenza" della prima sulla seconda. Egli concepisce la libertà come principio dell'Io, mai dato una volta per tutte ma sempre ancora da realizzare, come possibilità assoluta aperta alla sua stessa negazione e svincolata dunque dalle strette maglie del principio di non contraddizione.

Nel complesso, l'elaborato tenta dunque di disvelare il fondamento del pensiero evoliano, mostrando come esso manifesti un comun denominatore nell'apertura verso una paradossale "trascendenza immanente", testimoniata dalla Tradizione e dalla libertà, verso un Assoluto non più dogmaticamente o intellettualisticamente inteso, ma autenticamente affermato e vissuto.

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Elaborato finale di: Michele Ricciotti Relatore: Massimo Donà

ON A POSSIBLE TRANSCENDENCE:

HISTORY AND FREEDOM IN THE THOUGHT OF JULIUS EVOLA

Julius Evola was one of the most controversial thinkers of the XX century. Nonetheless, we have recently been witness to a progressive reevaluation of Evola's thought. During his troubled life, he passed through several different "phases", as he himself affirms in his "intellectual" autobiography, *The Path of Cinnabar* (1963). Indeed, in his youth he was one of the most important exponents of Italian Dadaism; he then shifted his interests to philosophical matters and over a period of seven years elaborated his philosophical "system". A meeting with René Guenon works marked an important turning point in his reflection, giving birth to Evola's "Traditionalism". These different phases have often been considered individually, but I think that a theoretical *continuum* can be individuated in them. The aim of this paper is to examine Evola's reflection to demonstrate that it is a thought of history and freedom, starting from that the author indicated as his most important work, *Revolt Against the Modern World* (1934). In this book, Evola outlines his "metaphysics of history" and his conception of "Tradition" as a group of "wisdom" values. My purpose is to investigate the complex relationship between Tradition and history in Evola's traditional thought, showing that the reassertion of a spiritual being and of spiritual truths does not lead to a total rejection of historical reality but, on the contrary, Tradition represents a particular point of view from which to interpret history. Evola's criticism of historicism will also be considered as an attempt to affirm human freedom in history, because if any form of historicism condemns human beings to being victims of historical necessity, Tradition represents the "always possible" irruption of freedom in the historical becoming.

The second part of this essay considers the philosophical phase of Evola's thought, which is circumscribable in the period of the twenties (his first philosophical book, *Essays on Magical Idealism*, was published in 1925). In particular, Evola's reflection about history drives us to investigate his relationship with one of the most important Italian thinkers of that period, Giovanni Gentile, whose thought dominated the philosophical scene in those years. Evola's speculative proposal, in fact, can be described as an effort to "realize" Gentile's idealism. If Gentile's reflection drove philosophy to the point of its maximum radicality, for Evola it remains on a "gnoseological" level, and so it is necessary to take a decisive step and embrace an idealism no longer merely "theoretical" but "magical".

The comparison with Gentile's thought is fundamental to understand Evola's concept of freedom. Indeed, for Gentile the act of thought is the last instance of the Ego. According to Evola, there is a more original principle, that is freedom. Now, the way he characterizes this principle is the real *novitas* of Evola's reflection. For him, in fact, freedom is not "condemned" to be a particular determination: freedom, if it is authentic freedom, is "power of yes and no", and includes the possibility of its denial. It is obvious that, according to these premises, Evola draws a perspective in which also the logical principles (the principle of identity and non-contradiction) are intended as completely impotent on the principle of freedom. Evola questions the "traditional", idealistic, way to conceive of freedom, as simple "unconditionality", "spontaneity". He characterized the principle as pure possibility and, as such, open to its own failure. Thus, his effort is aimed at breaking the idealistic circle between freedom and necessity, to assert the "excess" of the former over the latter.

The second point in which magical idealism distinguishes itself from classical idealism is in the attention to the individual, no longer "suffocated" by an abstract "transcendental ego", but always open to the possibility of being "absolute", of becoming what he is.

In summary, the thesis tries to reveal the foundation of Evola's thought, showing how a red line can be traced in the assertion of an "immanent transcendence", represented both by Tradition and freedom.

*Ai miei genitori,
a mio fratello e a mia sorella*

INDICE

Introduzione.....pag. 2

1. Il pensiero di Evola tra trascendenza e immanenza: Tradizione e Storia

1.1 La metafisica della storia evoliana.....pag. 7

1.2 Sul metodo evoliano: dalla derivata all'integrale.....pag. 11

1.3 La "possibilità" della Tradizione.....pag. 13

1.4 La critica dello storicismo e l'affermazione di uno spazio di libertà.....pag. 16

2. Le premesse del superamento dello storicismo: libertà e storia, idealismo e magia

2.1 Immanenza e certezza: la "Storia dello spirito" in Evola e Gentile.....pag. 20

2.2 *Contra* Gentile: il naufragio del pensiero.....pag. 25

2.3 Pensare la libertà: l'*aporía* evoliana.....pag. 29

2.4 *Fare l'io, fare* la storia.....pag. 40

3. Conclusione.....pag. 48

Bibliografia.....pag. 50

Introduzione

Julius Evola è pensatore polimorfo; in lui convivono, accanto ad un'anima propriamente "speculativa", anche un'anima magica, una sapienziale-esoterica, una storica.

Troppo spesso, nello studio di questo autore, ci si è soffermati solo su alcune o su una sola di queste "anime" perdendo di vista l'insieme. A ciò ha contribuito, non v'è alcun dubbio, l'ostracismo cui Evola è stato condannato fin dagli anni del secondo dopoguerra e l'inserimento delle sue opere in una sorta di indice dei libri proibiti da parte di troppo zelanti critici, animati spesso da una forte pregiudiziale nei confronti di un autore che più di altri richiede al contrario lo sforzo di essere letto senza portare sul naso gli occhiali delle proprie più radicate convinzioni. Non si è ancora riusciti completamente a superare, nonostante i tanti sforzi in questa direzione, gli impietosi giudizi di Furio Jesi che nel 1979, a cinque anni dalla morte del filosofo, definiva Evola «un razzista così sporco che ripugna toccarlo con le dita»¹. Il fatto che dell'opera evoliana sia stato fatto un uso ideologico non dovrebbe inficiare la grandezza dell'autore, piuttosto testimoniarla. Appare infatti come dato storico evidente che alcuni dei più grandi autori del canone occidentale siano stati vittime di cattivi allievi ed esegeti² attratti dalla prospettiva di trovare ed ereditare sistemi filosofici belli e pronti da poter applicare ai più svariati ambiti del reale, da quello politico a quello accademico (il caso dell'opera di Marx è solo uno fra i tanti). Tanto più che fu lo stesso Evola a prendere le distanze dagli acritici osservatori del suo dettame, coniato per costoro il termine spregiativo di "evolomani"³. Va comunque detto, a titolo di premessa, che si è qui voluto risolutamente rinunciare a qualsiasi goffo tentativo di ammansire l'autore in esame, nella speranza di renderlo più "presentabile", nella profonda convinzione che si possa veramente rendere giustizia ad un autore solo in un approccio alla sua opera e alla sua vicenda personale privo di preconcetti e volto a metterne in luce anche gli aspetti più controversi, problematici o tali da sembrare, ad un primo e superficiale sguardo, inquietanti e tenebrosi.

Ciononostante, l'attualità (o meglio, l'inattualità) di questo autore non è in discussione. Antiborghese ed antimarxista, antidemocratico e nemico dei totalitarismi, riformatore dell'idealismo e sostenitore della necessità di un recupero di forme sapienziali

¹ F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, Nottetempo, Roma 2011, p.142.

² Cfr. G. de Turrel, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997, pp. 157-168.

³ Cfr. soprattutto le interviste pubblicate in *Appendice a J. Evola, Cavalcare la tigre* (a cura di G. de Turrel), Edizioni Mediterranee, Roma 2009, pp. 197-228.

sovrazionali ed esoteriche. Come è ben stato detto, tutta la sua opera, anche quella più propriamente speculativa, è animata da una sorta di anelito anagogico, traente in alto, verso il superamento della filosofia nella compiuta *sophía*, tutto il suo pensiero si delinea come «un tentativo di trascendere la filosofia per riannodarsi alla sapienza»⁴.

Ma ciò che più colpisce ed affascina è che questo impianto non conduce in alcun modo ad una “dimenticanza” del mondo; Evola non incoraggia per niente un ritiro in eremi solitari e distanti, magari accompagnato da una posa intenta a manifestare superiorità spirituale. Al contrario, il suo pensiero è tutto immerso nel suo tempo storico, volto ad offrire risposte concrete alle sfide ed ai drammi della modernità, del secolo duodecimo, della civiltà della tecnica e della compiuta affermazione del paradigma antropologico dell’*homo oeconomicus*.

La stessa, molto discussa e fraintesa, dottrina evoliana dell’*apolitia* rappresenta tutt’altro che un invito al disimpegno, a poco più che una fredda presa di coscienza della ineluttabilità della decadenza del mondo moderno. Del resto, l’assunzione di un diverso punto di vista non spiegherebbe il continuo e costante contributo evoliano ad ogni ambito del dibattito pubblico, l’incessante attività letteraria e giornalistica che lo porterà anche a violenti scontri con il regime per le sue tutt’altro che lesinate critiche alla deriva “bonapartista” del fascismo (si pensi alla vicenda del quindicinale *La Torre*, fondato da Evola nel 1930 e costretto a chiudere dopo l’uscita di soli dieci numeri). Un’attività pubblica di non poco rilievo dunque, che si accompagna però, è vero, ad un altrettanto imponente rifiuto della politica “attiva” e “politicante”, fatta di tessere e congressi, e ad una ferma preminenza attribuita alla dimensione spirituale ed interiore, ma che non inficia in nessun modo la portata propriamente politica, *rectius*: teologico-politica⁵, dell’opera evoliana.

Proprio tale attenzione per il proprio tempo storico e per il processo storico in generale è il nodo concettuale a partire dal quale si è voluto condurre la nostra ricerca.

Innanzitutto si presenterà la concezione evoliana della storia in rapporto a quel complesso teorico, filosofico e sapienziale che va sotto il nome di “Tradizione” e che rappresenta il cuore pulsante di tutta la produzione del pensatore romano, oltre che una categoria

⁴ M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984, p. 11.

⁵ Si intende qui tale termine non tanto nella sua accezione schmittiana, quanto nel senso di un legame indissolubile che, da Platone in avanti, tiene uniti, in occidente, l’orizzonte religioso e la riflessione politica (cfr. V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano-Udine, 2017 pp. 133-146).

fondamentale per comprenderne il pensiero. Ciò che si intende qui mostrare è come l'affermazione di una realtà sovraindividuale ed eterna, lungi dal far cadere il tradizionalismo evoliano in un'irrisolvibile astrattezza e in una negazione della realtà, rappresenti un angolo prospettico originale e profondissimo per indagarla. A questo aspetto si riallaccia un'altra tematica che in questo elaborato si affronterà, vale a dire il rapporto di Evola con la filosofia di Giovanni Gentile e, in particolare, con lo storicismo attualistico. Tale confronto si rivela necessario se si considera che risultano ancora relativamente pochi gli studi volti a collocare Evola nel contesto del pensiero italiano del '900. Se è vero che, dal punto di vista degli studi comparativi, si è sviluppata un'attenzione particolare per la messa in relazione dell'opera di Evola con quella di autori che rappresentano settori importanti anche se "provinciali" della cultura europea del '900, è altrettanto vero che Evola non mancò di confrontarsi direttamente con la cultura dominante del suo paese, in particolare con il neoidealismo crociano e gentiliano. Soprattutto con il filosofo di Castelvetro, Evola si confrontò durante tutto il periodo della sua attività (dunque non solamente nella fase giovanile e "speculativa", che è grossomodo circoscrivibile al periodo che va dalla pubblicazione dei *Saggi sull'idealismo magico* nel 1925 a quella di *Fenomenologia dell'individuo assoluto* nel 1930, ma anche negli scritti a carattere più dottrinale e politico). È indubbio che Evola sentisse l'urgenza di un tale confronto, seppur in chiave prevalentemente polemica, senza però riuscire ad ottenere mai un vero riscontro⁶. Ciò è senz'altro indice della difficoltà con la quale Evola stesso prima e i suoi interpreti e studiosi poi hanno cercato di ritagliare al pensatore tradizionalista un posto riconosciuto e di rilievo nell'orizzonte della filosofia italiana contemporanea e delle ricostruzioni che di essa si sono fatte. L'ottima rassegna di Garin nelle *Cronache di filosofia italiana* riserva ad Evola niente più che una citazione in nota (in cui, tra l'altro, l'autore non nasconde la sua simpatia per Ugo Spirito nella polemica che questi condusse con l'idealismo magico evoliano)⁷. D'altro canto, il tentativo di Evola

⁶ Per quel che concerne i rapporti "biografici" tra Evola e Gentile si veda l'epistolario in S. Arcella (a cura di), *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, Europa Libreria Editrice - Fondazione Julius Evola, Roma 2000. Per quanto riguarda i rapporti "speculativi" tra i due filosofi, oltre ai due saggi contenuti in detto epistolario, riflessioni decisive si trovano in F. Volpi, *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico* (a cura di G. de Turreis), Edizioni Mediterranee, Roma 2006, pp. 11-23 e in M. Donà, *Evola e la filosofia*, in AA.VV., *Julius Evola e la sua eredità culturale* (a cura di G. de Turreis), Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 39-46.

Ancora fondamentali le riflessioni di R. Melchionda nel suo preziosissimo lavoro *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma 1984 (cfr. soprattutto pp. 65-86).

Altri saggi e riflessioni sul tema verranno citati nel corso della trattazione.

⁷ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo 1945/1960 (vol. II)*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 350n.

di “rettificare” l’attualismo non consente di collocarlo a cuor leggero nel pur importante filone anti-idealista ed anti-razionalista della riflessione novecentesca e che ha visto in Italia, tra i suoi più illustri esponenti, pensatori quali Adriano Tilgher e Giuseppe Rensi, rispetto ai quali la riflessione evoliana manifesta, oltre a punti di contatto, una ben marcata eccentricità.

Valga qui come accenno ed anticipazione che, se il giusto peso nella cultura filosofica italiana può essere riconosciuto ad Evola, questo va rivendicato proprio sul terreno della storia, il pensiero italiano definendosi esattamente come pensiero storico, con la conseguente valenza “civile” che una tale riflessione inevitabilmente comporta⁸.

L’indagine che si condurrà intorno alla questione della storia in Evola porterà inevitabilmente ad ispezionare dettagliatamente quello che, crediamo a ragione, è stato indicato come il cuore dell’opera evoliana e il tema intorno al quale il teorico dell’Individuo assoluto ha offerto un maggiore contributo speculativo, vale a dire il tema della libertà. Questione centrale e che verrà qui affrontata di petto, il tentativo evoliano di superare l’attualismo e, con esso, la filosofia *tout court*, costituendosi come uno sforzo di affermare un principio di libertà nella direzione di una eccedenza di questa sulla necessità, in qualsiasi forma essa si dia e si sia storicamente data (storica, logica, ecc...). La suddivisione dell’elaborato in due capitoli non fa che ricalcare le due grandi “epoche” della riflessione e della produzione evoliana: quella propriamente teoretica e speculativa e quella “tradizionalista”, tentando di rintracciare però un *continuum* tra le due, nella convinzione che il frazionamento in diverse “fasi” del pensiero di un autore, pur potendo aiutare nella ricostruzione storica dello sviluppo di una riflessione, non possa e non debba esimere dal rendere ragione di una continuità che non può non soggiacere al fondo di un insieme di opere, foss’anche per il solo fatto di essere state vergate dallo stesso autore. Nel caso in esame, si tenterà di mostrare come lo sforzo evoliano sia tutto rivolto verso l’affermazione di una assoluta libertà nella e sulla storia, e nel contempo ad una non-dimenticanza del metamorfico orizzonte storico, la storia stessa costituendosi come il solo luogo del possibile ed originario apparire della possibilità medesima. Possibile, perché assolutamente libero. Originario, perché fondamento della storia ma ad essa non del tutto trascendente.

⁸ Degli interessanti spunti in questo senso possono essere tratti dal recente lavoro di Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

Il presente lavoro trova la sua ragion d'essere nella convinzione che quello con il pensiero di Evola sia un confronto decisivo per la filosofia tutta. Confronto decisivo, e tuttavia fino ad ora mancato, ma la cui urgenza ormai da anni si fa prepotentemente avvertire. Franco Volpi per primo nel mondo accademico ha coraggiosamente posto il pensiero di Evola sullo stesso piano dei due “mostri sacri” della filosofia italiana del XX secolo, Gentile e Croce⁹. Si è spinto oltre, recentemente, Giovanni Sessa, che non ha esitato ad indicare in quella evoliana «un'esperienza di vita e di pensiero tra le più rilevanti in Europa, in quanto tra le poche a mettere in discussione, grazie ad un rigore dimostrativo di tutto rispetto, la logica identitaria e dicotomica prevalsa in Occidente da millenni»¹⁰.

L'intento di questo elaborato è dunque quello di mostrare come il pensiero di Julius Evola si profili come un pensiero della storia e, in uno, della libertà, senza che uno dei due termini venga sacrificato sull'altare dell'altro, in una prospettiva, quella disegnata dal pensatore romano, veramente non riconducibile a qualsivoglia “riduzionismo” di carattere storicistico o vagamente “esistenzialistico”.

⁹ Volpi considera infatti quella di Evola «una voce insopprimibile, che ricorda la presenza nell'Italia di allora di un' “altra” filosofia accanto a quelle dominanti di Croce e Gentile» (F. Volpi, *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, cit., p. 23).

¹⁰ G. Sessa, *Transidealismo, filosofia della crisi e dionisismo nel pensiero di Tradizione di Julius Evola*, in *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera* (a cura di Hervé A. Cavallera), Tomo II, Pensa multimedia, Lecce-Brescia 2017, p. 355.

Capitolo 1. Il pensiero di Evola tra trascendenza e immanenza:

Tradizione e Storia

1.1 La metafisica della storia evoliana

Abitualmente si tende ad individuare, nell'itinerario spirituale evoliano, un punto di rottura. Tale punto di rottura separerebbe la fase propriamente "speculativa" da quella "tradizionalista" ed esoterica. Va innanzitutto detto che tale periodizzazione è in parte giustificata dalle indicazioni offerte da Evola stesso nella sua autobiografia, in cui indica come spartiacque decisivo per il suo percorso intellettuale ed esistenziale la lettura e lo studio delle opere di René Guénon. Criticando l'impostazione eccessivamente contemplativa e "sacerdotale" del tradizionalismo guenoniano¹¹, Evola perviene all'elaborazione di un concetto affatto particolare di Tradizione.

Ma in che rapporto stanno le due fasi del suo pensiero? Può essere individuata una continuità o la scoperta della "Scienza Sacra", della Tradizione, procede di conserva con un definitivo superamento della speculazione filosofica sull'Individuo assoluto? È lo stesso Evola a darci indicazioni in merito: «Come conciliare L'Individuo Assoluto senza leggi, distruttore di ogni vincolo, col concetto di Tradizione? In realtà [...] si trattò solo di una discesa dell'Individuo Assoluto da solitarie altezze astratte e rarefatte nella concretezza della storia»¹². Necessità di concretezza e di storicità, dunque, ma contemporanea avversione ad ogni storicismo, come si vedrà più avanti¹³.

È in questa fase di passaggio che Evola elabora una vera e propria filosofia della storia, che dovrà dunque essere informata da criteri tradizionali (di più, sarà attinta dalla Tradizione medesima) e rappresentare un paradigma antistoricista ed antiprogredista, costituendosi dunque in opposizione polemica a qualsivoglia impostazione positivista, marxista o, più in generale, moderna.

Si seguirà qui un andamento inconsueto, partendo dall'analisi e l'interpretazione dei testi più importanti di Evola in relazione alla tematica della storia per poi introdurre la critica a Gentile, riferendosi alla fondamentale istanza di "superamento" dell'attualismo che Evola fa valere nella fase giovanile della sua riflessione e gettando dunque le basi per il

¹¹ Cfr. J. Evola, *René Guénon e il «Tradizionalismo integrale»*, in Id., *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, pp. 205-213.

¹² J. Evola, *Il cammino del cinabro* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2013, p. 178.

¹³ Cfr. *infra*, par. 1.4.

passaggio all'indagine della proposta speculativa di Evola e del significato che in tale speculazione assume la questione della libertà.

A tal punto del percorso a ritroso che ci proponiamo di compiere, il tentativo sarà quello di andare a rintracciare nella fase più propriamente filosofica della produzione evoliana le premesse di quell'affermazione della libertà nella storia l'inquadramento della quale è l'obbiettivo precipuo di questa primissima parte del presente saggio.

Rivolta contro il mondo moderno (1934) è un'opera monumentale, impegnativa e complessa, ma in grado di affascinare studiosi dagli interessi ed orientamenti più disparati¹⁴; per la profondità dell'analisi critica della modernità, ma anche per la ricchezza di spunti che essa offre, per lo stile schietto e disincantato, anche se non del tutto privo di un respiro "utopico" e, non ultimo, per l'originalità della dottrina ivi contenuta.

Va innanzitutto precisato che la presente riflessione su quest'opera si limiterà al piano dei principi in essa esposti, nella misura in cui tali principi possano chiarire la concezione evoliana della genesi e struttura della storia e del mondo moderno, la Tradizione rappresentando il punto luminoso che orienta il cammino e la riflessione.

A dispetto di quanto il titolo dell'opera possa suggerire, *Rivolta* non è un libro di mera "contestazione", di vuota "reazione" non orientata da una controparte positiva che ne indichi i limiti, le finalità, le motivazioni profonde¹⁵.

L'opera è strutturata in due parti; nella prima, Evola svolge un'accurata indagine storico-filosofica, con un'indiscutibile valenza anche erudita, volta a rintracciare gli aspetti generali che costituiscono la concretezza della categoria di Tradizione, mediante un'analisi che abbia come scopo precipuo quello di astrarre «gli elementi validi»¹⁶ dalle diverse civiltà considerate.

¹⁴ Basti qui citare la significativa testimonianza di un pensatore di tutto rispetto come Manlio Sgalambro che, seppur all'interno del quadro di un giudizio sostanzialmente negativo su Evola filosofo, ebbe a definire *Rivolta contro il mondo moderno* «un'opera unica, scritta attorno a temi che richiedono una tensione estrema. Una tensione palpabile che invita il lettore a sprofondare fra le righe. [...] *Rivolta* è essenzialmente un'opera emozionale, arte pura.» (M. Sgalambro, *Del potere delle emozioni: Rivolta contro il mondo moderno*, in M. Iacona (a cura di), *Il maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008, pp. 191-192.

¹⁵ È doveroso ricordare come sia proprio la presenza di tale controparte positiva a distinguere nettamente la critica evoliana alla modernità da quelle, peraltro più tarde, degli autori provenienti dalla scuola di Francoforte. In alcuni scritti degli ultimi anni della sua produzione, Evola avrà modo di esprimere la sua opinione sull'infatuazione per Marcuse della generazione protagonista del '68, tale infatuazione venendo liquidata da Evola come poco più che una fisima e un segno dei tempi (cfr. J. Evola, *Il mito Marcuse*, in Id., *Gli uomini e le rovine* (a cura di G. de Turre), Edizioni Mediterranee, Roma 2001, pp. 233-237).

¹⁶ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003, p. 217.

Nella seconda parte, invece, lo sguardo viene spostato sul «dinamismo delle forze tradizionali e antitradizionali nella storia»¹⁷. I criteri ottenuti mediante l'opera di astrazione storica della prima parte vengono ora nuovamente calati nella storia e utilizzati come parametro di giudizio delle singole civiltà affacciate sul teatro della storia.

Già da questi primi accenni emerge l'oscillazione fondamentale che caratterizza la fase "tradizionalista" del pensiero evoliano: l'oscillazione tra superstoria e storia, essere e divenire, Tradizione e modernità.

A questo proposito, indicazioni e chiarificazioni decisive ci vengono fornite nella *Introduzione* alla terza edizione di *Rivolta* (1969). Qui si insiste sul carattere affatto particolare dell'opposizione tra i due tipi di civiltà all'individuazione dei quali l'intera opera è rivolta, notando come le due "epoche", quella tradizionale e quella moderna, siano distanziate e distinte non solo da un punto di vista temporale e storico «quanto e soprattutto in senso ideale, morfologico, metafisico»¹⁸. Una civiltà a carattere tradizionale si distingue dunque da una moderna non semplicemente e non necessariamente per essersi affacciata prima sulla storia, ma per incarnare valori che di per sé hanno carattere trascendente. Inizia dunque a chiarirsi il significato di una categoria fondamentale nella riflessione evoliana, quella di *trascendenza immanente*.

Ma quali sono questi valori che, nonostante siano desunti dalla realtà storica, dicono l'eterno, recano impresso su di sé il sigillo dell'Essere, e che rapporto l'uomo della Tradizione intrattiene con essi?

Per quanto riguarda quest'ultima questione, Evola pare fin dalle primissime pagine dell'opera intento a negare con risolutezza qualsiasi intellettualismo o teoreticismo. L'abitatore della Tradizione *conosce* l'Essere senza farne un oggetto di speculazione e di *lógos* discorsivo, tale conoscenza avendo i connotati di una sorta di intuizione in cui l'intuito rappresenta un "che" di concretamente ed autenticamente vissuto¹⁹.

I valori che informano le civiltà tradizionali sono innanzitutto tali da innalzare la natura umana, hanno valenza anagogica e sono dunque collocabili nell'orizzonte del sacro. Basti qui citarne alcuni: la regalità, intesa come "ponte" tra la sfera naturale e quella

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹⁹ A titolo di esemplificazione si può citare la riflessione evoliana sulle condizioni di possibilità dell'esperienza nel mondo tradizionale e in particolare sulla categoria di tempo. L'uomo della Tradizione ha una esperienza del tempo radicalmente diversa da quella dell'uomo moderno, qualitativa e non quantitativa, ciclica e non lineare, volta a rintracciare la stabilità nel divenire, la permanenza nella metamorfosi (cfr. *Ivi*, pp. 187-192).

sovranaturale (da cui il significato originario del termine *pontifex*, il «facitore di ponti» che nelle civiltà tradizionali è anche *rex*²⁰), lo Stato e l'Impero (quest'ultimo inteso come entità organica con valenza sovranazionale e sovrapolitica, espressione immanente dell'unità trascendente), l'ascesi eroica, la gerarchia, istituita sulla base di differenze spirituali ed esprimendosi nel sistema delle caste²¹.

Per interpretare il processo storico, Evola attinge dal mondo della Tradizione la dottrina delle "quattro età", riscontrabile nel mondo greco con Esiodo, ma anche nella tradizione indù, iranica, ebraica e nordica.

In tale dottrina, alla successione di ogni epoca fa riferimento una progressiva perdita dell'unità originaria di uomo e divinità, una separazione sempre più marcata tra l'umano e il sovraumano, in un processo che potremmo definire di "secolarizzazione" (sebbene Evola sia estremamente parsimonioso nell'utilizzo di questo termine)²². A tale movimento di allontanamento dal "sacro" corrisponde un decentramento nell'orizzonte spirituale umano, un venir meno della originaria "razza dello spirito"²³. Il processo di caduta è ravvisabile anche nell'importanza sempre più marcata che va assumendo l'individuo, ora in balia dei più bassi istinti, tutto votato all'immanenza e alla materialità, esaltante la frenesia e l'attivismo, sempre più condizionato ed impotente nel mentre che celebra la sua libertà ed emancipazione, del tutto immemore di qualsiasi principio ordinatore²⁴; una volta perso il contatto con ciò che gli è superiore, l'uomo diviene oggetto

²⁰ *Ivi*, p. 47.

²¹ Quest'ultimo punto risulta fondamentale anche nell'area tematica da noi qui affrontata, quella relativa all'interpretazione evoliana della storia. Evola intende infatti la storia come progressiva assunzione del potere da parte delle caste più basse, con corrispondente decadenza nel passaggio di "visione del mondo" da una civiltà all'altra. Dai capi sacrali si passa alla nobiltà guerriera, da questa al dominio della borghesia ed infine al collettivismo caratteristico del dominio del Quarto Stato, con corrispondente estensione del modo di vita e dell'etica del lavoratore ad ogni ambito del reale (sia detto di passata che Evola interpreta lo stesso modo di concepire il pensiero come azione, come un fare, un produrre - tipico di certo idealismo - come un segno dei tempi ed una elevazione del modo tipico della quarta casta, il lavoro, a paradigma anche filosofico). Tale idea, comune ad altri pensatori tradizionalisti come René Guénon, prende il nome di teoria della "regressione delle caste" (cfr. *Ivi*, cit., pp. 369-378).

²² Va sottolineato il ruolo che in tale allontanamento dal sacro svolge il cristianesimo. Esso infatti è interpretato da Evola come una forza che, per quanto non priva di elementi tradizionali, ha carattere sostanzialmente sovversivo e "rivoluzionario" nel senso deteriore del termine, il farsi uomo del divino rappresentando una forma degenerata di un culto nato «in vista di un tipo d'uomo spezzato». Il cristianesimo riproporrebbe inoltre elementi caratteristici dei culti in cui domina il principio tellurico-femminile, elementi che emergono in particolare nel culto mariano e nel «simbolo che la stessa chiesa doveva far proprio, [...] quello della Madre» (*Ivi*, pp. 324-326).

²³ È ad un tale ordine di idee che rimanda la teoria evoliana sulla razza e a cui si riannoda la *vexata quaestio* riguardante il razzismo spirituale evoliano. Sia qui sufficiente ricordare che sarà proprio in nome di un tale "razzismo" che Evola prenderà risolutamente le distanze dal razzismo biologico e naturalistico teorizzato e professato nella Germania nazionalsocialista.

²⁴ In questo senso, si potrebbe porre l'accento sul sostanziale platonismo evoliano. La Tradizione sembra infatti assurgere al ruolo di principio ordinatore della stessa interiorità individuale. Il carattere "razionale" e "normale" della Tradizione, più volte ribadito da Evola nelle sue opere, assume i tratti di quel *logistikòn* che da un punto di vista platonico dice l'unità dell'anima tanto dell'individuo quanto della *pòlis*. Indicazioni in merito ad una lettura "platonica"

di un vero e proprio culto e soggetto di un'apoteosi che non può che avere come esito l'umanesimo e il razionalismo, culminanti a loro volta nell'immanentismo di radice idealista²⁵.

1.2 Sul metodo evoliano: dalla derivata all'integrale

Sulla base della citata categoria evoliana di "trascendenza immanente", di cui una prima enunciazione si ha in *Rivolta* per poi giungere a connotare la struttura interiore del "tipo umano differenziato" oggetto di *Cavalcare la tigre* (1961), si può comprendere la sostanziale duplicità che abbiamo visto caratterizzare la concezione della storia e della Tradizione quale emerge da *Rivolta contro il mondo moderno*. In particolare, le "forme pure" desunte dalle realtà tradizionali, volte più a descrivere vere e proprie esperienze e visioni del mondo, *Weltanschauungen*, che categorie con valenza meramente concettuale²⁶, sembrano presentare i tratti caratteristici di una molteplicità a sua volta riconducibile al meta-principio della Tradizione, la modernità definendosi come poco più che una assenza di Tradizione, in una dialettica richiamante le teogonie medievali. D'altro canto, passando al piano concreto della storia, Tradizione e modernità - quest'ultima acquisendo quella sussistenza ontologica che sul puro piano dei principi sembra esserle negata - assumono i connotati specifici di vere e proprie *epoche*.

Se nei riguardi del primo termine della dicotomia indicazioni chiare ci sono offerte dallo stesso Evola, per quanto riguarda modernità e Tradizione in quanto epoche si rivelano necessarie alcune precisazioni.

Innanzitutto, qual è il significato autentico dell'*epoca*? Una risposta particolarmente perspicua ci viene offerta da Massimo Cacciari: «*Epoché* significa arresto, un *insistere* sullo stesso. *Epoca* è una lunga durata, tutti i momenti della quale possono però essere

della speculazione evoliana sono state offerte da uno dei più acuti ed attenti studiosi del pensiero del filosofo, Giovanni Sessa (cfr. soprattutto *Nietzsche, Michelstaedter e gli altri* in M. Iacona (a cura di), *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, cit., pp. 45-58 e *Filosofia della liberazione impero interiore: l'utopia evoliana*, in *Studi evoliani 2008* (a cura di G.F. Lami), Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2009, pp. 65-81).

²⁵ Ora, la deriva soggettivista e razionalista che coincide con l'avvento della modernità (usando qui tale termine nella sua accezione comune e non in quella evoliana, tratti di modernità come decadenza essendo ravvisabili per Evola già a partire dal VII-VI secolo a.C. in tutti i cicli di civiltà) viene caratterizzata da Evola come "irrealismo" e "irrazionalismo". Il motivo dell'oscillazione consistente nel denunciare l'irrazionalismo del razionalismo filosofico è da cercare nel modo di intendere la Tradizione come Essere, suprema realtà e nella coappartenenza, nel mondo tradizionale, di intelletto ed essere, l'autentica *archè* essendo coglibile solo mediante il *noûs*: «Su tale piano l'atto dell'intelletto faceva effettivamente tutt'uno, per consustanzialità, con l'atto dell'essere: in un senso reale e non come in certe teorie moderne della conoscenza prive di riscontro con una esperienza effettiva» (J. Evola, *Il mito e l'errore dell'irrazionalismo*, in Id., *L'arco e la clava*, Edizioni Mediterranee, Roma 2000, p. 65).

²⁶ Preziose a questo proposito le precisazioni di Piero Di Vona, il quale mette in evidenza il carattere di «esperienza vivente» e non «semplicemente intellettuale o devozionale» dell'uomo della Tradizione e della sua relazione con quest'ultima (P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 2000, p. 58).

ricondotti ad un'unità essenziale, i cui tratti fondamentali non mutano, i cui eventi nulla hanno di occasionale, ma rimandano sempre al significato dell'intero»²⁷. Stando così le cose, nel caso da noi preso in esame è evidente che si possa liberamente parlare di *epoca* tradizionale e di *epoca* moderna, senza tema di tradire il significato del testo evoliano, tali epoche potendo essere ricondotte a quelle categorie o, per dirla con Cacciari, a quelle “unità essenziali” che sono rispettivamente la Tradizione e l'antitradizione o modernità. Tale conclusione ci costringe però a riaffermare quel dualismo di principi a priori che ci eravamo visti costretti a negare. Tale *aporía* può essere superata (*rectius*: sviluppata, in quel *diaporeín* che già Aristotele indicava come atteggiamento caratteristico della filosofia) facendo nuovamente riferimento alla nozione di “trascendenza immanente”. Prima però sono necessari dei chiarimenti concettuali attingibili da indicazioni metodologiche offerteci dallo stesso Evola nella sua autobiografia spirituale, *Il cammino del cinabro*.

Ivi, parlando proprio della stesura di *Rivolta*, il pensatore tradizionalista afferma: «Si trattava dunque di risalire dalla materia prima fornita dalla storia a date idee basali, in essa palesi o implicite, aventi un simile valore normativo e superstorico [...] con un procedimento paragonabile a quello che, in matematica, è il passaggio dal differenziale all'integrale»²⁸. Tale formulazione, attinta dall'orizzonte semantico matematico, ricorre spesso, con poco significative varianti, nelle opere evoliane e testimonia la fondamentale concretezza del suo pensiero. Nel caso in parola, tale indicazione metodologica ci suggerisce che le civiltà tradizionali storicamente realizzatesi hanno le sembianze di derivate che devono essere ricondotte alla loro funzione originaria tramite l'integrale, tale funzione originaria essendo nient'altro che la Tradizione medesima nella sua irriducibile unità. Evola sembra dunque delineare un senso della dicotomia in parola in cui la storia rappresenti una sorta di “fondamento gnoseologico” della Tradizione.

D'altro canto, è solo alla luce della Tradizione che può venire concepito il processo storico come decadenza, i valori tradizionali rappresentando quei criteri normativi l'allontanamento dai quali è definibile appunto come “decadenza”. In un articolo sulla distinzione spengleriana tra *Kultur* e *Zivilisation* Evola afferma che «la decadenza appare come il senso della storia, per il fatto che si constata il venir meno in essa delle civiltà di

²⁷ M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, p. 27.

²⁸ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p. 252.

tipo “tradizionale” e l’avvento sempre più preciso, generale, planetario di una nuova civiltà comune di tipo “moderno”»²⁹. La decadenza, dunque, «si constata». Ma si constata solo nella misura in cui il nostro sguardo è già *in-formato* dai valori della Tradizione.

Circolo vizioso, dunque? Nient’affatto. Nessuna astratta separatezza tra Tradizione e storia, ma fondamentale ed originaria coappartenza. Ecco farsi nuovamente avanti e rischiararsi di nuova luce la categoria evoliana di “trascendenza immanente”.

1.3 La “possibilità” della Tradizione

Intorno a queste questioni è andato sviluppandosi negli anni un, per quanto circoscritto, ben vivace dibattito tra gli studiosi di Evola.

Nei riguardi del complesso antinomico in questione sono rintracciabili due fondamentali linee interpretative. La prima tende ad intendere il rapporto tra Tradizione e storia nei termini di una irrisolvibile contraddizione. Tale interpretazione vede nella storia una sorta di anti-Tradizione e nella Tradizione un’entità non solo al di là della storia ma in netta antitesi con essa. L’ipotesi che nello sviluppo del pensiero evoliano vada delineandosi un’idea di Tradizione del tutto “disincarnata” era già stata avanzata da Marcello Veneziani³⁰, il quale metteva acutamente in luce, tra l’altro, come il pericolo di solipsismo, più che riguardare l’Individuo assoluto della fase “filosofica”, sia lo spettro che si aggira intorno all’ uomo della Tradizione così come Evola sembra descriverlo in alcuni passi delle sue opere, in particolare laddove indica nell’ “idea” l’autentica patria di coloro i quali intendono tenersi in piedi tra le rovine della modernità³¹: «Quando Evola sostiene che la “nostra patria è l’idea” [...] taglia i ponti su cui si regge la Tradizione, la destoricizza e la disumanizza, ne fa un’essenza disincarnata che può ben figurare nel campionario delle ‘ideologie’ moderne, ove ciò che conta non è più la propria specificità naturale, la propria appartenenza etnica, rituale, genealogica, ma solo la ‘comune idea’»³². Mondo della Tradizione e mondo storico, dunque, come due universi abissalmente distanti e tra loro del tutto incompatibili. Sulla medesima linea interpretativa si colloca Francesco Germinario, che in un recente saggio sull’universo politico della destra radicale

²⁹ J. Evola, *Il problema della decadenza*, in Id. *Ricognizioni. Uomini e problemi*, cit., p. 44.

³⁰ Cfr. M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit.

³¹ Tale concezione, una delle più discusse del pensiero evoliano, si trova già formulata nell’opuscolo *Orientamenti*: «Nell’ Idea va riconosciuta la nostra vera patria. Non l’essere di una stessa terra o di una stessa lingua, ma l’essere della stessa idea è quel che oggi conta. Questa è la base, il punto di partenza» (J. Evola, *Orientamenti. Undici punti*, Edizioni di Ar, Padova 2000, p. 30), per poi essere ribadita, con parole pressoché identiche, nell’opera che di tale opuscolo rappresenta l’ampliamento, *Gli uomini e le rovine* (cit., p. 79).

³² M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., p. 123.

postfascista sostiene che Evola avrebbe recisamente negato qualsiasi possibilità di “immanentizzazione” dei valori della Tradizione, precludendone dunque ogni possibilità di contaminazione con il mondo dominato dal divenire, con la Storia.

«Che fosse o meno progressiva o curvata in senso vettoriale, *la Storia era pur sempre movimento*, e perciò gravida di Futuro: il Presente era tale perché anticipava il Futuro; e proprio la Storia e il Futuro diventavano gli avversari da contrastare, perché costituivano pur sempre un distacco dal mondo della Tradizione. Quest’ultima, viceversa, non aveva Futuro, perché non aveva né Passato né Storia; era al di fuori del Tempo, perché non contemplava il confronto col Tempo medesimo»³³.

Risulta evidente come una prospettiva siffatta abbia, da ultimo, degli esiti irrimediabilmente incapacitanti per il singolo uomo. Posto che vi sia qualcuno ancora in grado di vivere in connessione con i valori della Tradizione, tali valori non possono venire calati nel mondo se non subendo una deformazione, un tradimento. Potremmo dire, con un gioco di parole, che saremmo di fronte ad una Tradizione che non può essere *tràdita* se non a patto di venire *tradita*.

Abbiamo altresì dinanzi messo in evidenza come, da un punto di vista evoliano, sia del tutto inesatto affermare che la Tradizione non contempra «il confronto col Tempo medesimo», dando invece vita con il tempo storico ad un complesso dicotomico dinamico ed inscindibile.

Sostenitore di un Evola più “moderato” nell’affermazione della trascendenza della Tradizione rispetto alla storia è Piero Di Vona, il quale pone senz’altro l’accento sul «procedimento platonico» con il quale «Evola considera come validi in assoluto e sussistenti in sé stessi, al di là e al di sopra delle contingenze storiche, principi ed idee, per sostanziare i quali egli si trova costretto a rivolgersi ad avvenimenti ed a istituzioni, a leggi, figure e concezioni, che ebbero ed hanno avuto una loro esistenza nel passato storico, remoto o prossimo»³⁴.

Il grande merito di Di Vona, come metterà in luce Giovanni Damiano³⁵, è quello di mostrare come, in Evola, lo scarto tra mondo tradizionale e storia sia tutt’altro che irriducibile; come la civiltà dell’Essere, lungi dall’opporci in maniera radicale alla storia,

³³ F. Germinario, *Tradizione Mito Storia. La cultura politica della destra radicale e i suoi teorici*, Carocci, Roma 2014, pp. 28-29.

³⁴ P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, cit., p. 65.

³⁵ Di Damiano cfr. la *Postfazione* ivi, pp. 147-157.

intesa come progressivo allontanamento da quei valori metastorici, compenetri di sé la civiltà del divenire, come anche nell'abisso della peggiore modernità, quei valori eterni ma non del tutto a-temporali rappresentino sempre un appiglio cui potersi agganciare.

Si potrebbe, sulla base di queste osservazioni, addivenire ad un'ulteriore e particolare formulazione del rapporto tra storia e Tradizione, quest'ultima rappresentando sì la negazione della prima, ma una negazione non escludente³⁶, tale che la posizione dell'una non implichi la negazione assoluta, l'esclusione, la totale estromissione, dell'altra.

I valori tradizionali, dunque, pur traendo il loro crisma e il loro statuto normativo da un principio sovraordinato e trascendente, non possono che vedersi sempre nella loro dimensione spuria, "inautentica", storica, in un rapporto tra l'Idea e la sua esemplificazione concreta che non può non richiamare alla mente la "metessi" platonica e tutti i problemi ad essa legati³⁷.

È ancora Di Vona a mettere in luce come l'apparato categoriale a priori in cui si declina la Tradizione sia desunto dallo stesso mondo storico, lungi dall'esserne presupposto, in ciò ravvisando l'influenza dello storicismo idealistico, pur molto criticato da Evola, come vedremo.

Potremmo aggiungere, accettando tali premesse, che è proprio tale attenzione riservata alla storia che salvaguarda Evola rispetto ad una possibile caduta in una sorta di "storicismo rovesciato". Se infatti, come vuole Germinario, la Tradizione fosse l'assolutamente altro rispetto al divenire storico, le umane vicende verrebbero inevitabilmente condannate all'abisso della storia senza nemmeno la possibilità di volgere lo sguardo verso l'iperboreo mondo della Tradizione, immobile come statua di sale e, a questo punto, incapace anche di assolvere quella funzione normativa su cui tanto insiste Evola.

L'eterno passato della Tradizione, dunque, lungi dall'essere «una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile»³⁸, informa di sé il divenire storico, vive la tragedia della storia e si struttura sulla base di un rapporto dinamico con essa. Viene così delineandosi un concetto di Tradizione come Origine, non data una volta per tutte ma soggiacente la storia, rappresentante il "sempre possibile"

³⁶ Per un approfondimento teoretico di questo senso della negazione cfr. M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

³⁷ Tali problemi vengono affrontati da Platone stesso nella prima parte del *Parmenide*.

³⁸ F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, cit., p. 287.

nell'orizzonte del divenire³⁹, la solida base trascendente ed immanente sulla quale l'individuo può gettare le fondamenta per una autentica rivoluzione interiore e spirituale⁴⁰.

1.4 La critica dello storicismo e l'affermazione di uno spazio di libertà

Fondamentale per comprendere il concetto evoliano della storia risulta essere la critica del filosofo romano nei confronti dello storicismo. Va innanzitutto detto che tale critica viene mossa indistintamente ad Hegel e ai suoi eredi italiani, i «fratelli della discordia»⁴¹ Croce e Gentile.

Tali autori sarebbero rei di aver dato nascita e nutrimento alla «superstiziosa religione» della storia, «tanto che [...] molti sogliono scriverla con la lettera maiuscola, come prima si scriveva il nome della divinità»⁴². Evola intende lo storicismo come una filosofia della storia che, basandosi sul detto hegeliano della coincidenza di realtà e razionalità, tende a costringere l'intero del processo storico nel letto di Procuste di una aprioristica razionalità. Il dissenso tra i vari storicisti sarebbe per Evola testimonianza del fatto che tale razionalità fa capo, da ultimo, a nient'altro che le preferenze del singolo. Da questo punto di vista, si spiegherebbero facilmente le diverse visioni politiche di coloro che, condividendo la medesima anima “storicista”, avrebbero dovuto, a rigor di dialettica storica, concepire come storicamente razionale il fascismo nel momento del suo imporsi, salvo poi considerarlo come un momento dialettico superato una volta che questo fosse caduto: «Il Croce e il Gentile erano in egual misura storicisti convinti. Ma il Gentile, assumendo come razionale ciò che aveva saputo imporsi politicamente in Italia, aveva accordato la consacrazione della ‘storicità’ al fascismo, mettendo al servizio di esso la propria filosofia. Per Croce, il ‘razionale’, date le sue preferenze ideologiche personali, corrispondeva all'antifascismo liberale, e l'ordine fascista, benché allora ‘reale’, fu da lui stigmatizzato come ‘antistorico’»⁴³.

³⁹ Cfr. G. Sessa, *Itinerari nel pensiero di Tradizione. L'Origine o il sempre possibile*, Solfanelli, Chieti 2015, pp. 15-16.

⁴⁰ È proprio in vista di una rinascita spirituale del singolo che Evola scriverà uno dei suoi testi più polemicamente discussi, nonché fraintesi, *Cavalcare la tigre* (1961), opera in cui il filosofo si propone di disegnare la figura di un “tipo umano differenziato” in grado di tener fermo nei principi della Tradizione pur trovandosi ad abitare in un mondo di rovine che non sente “suo”. Per quanto riguarda l'aspetto che a noi qui interessa, tale opera risulta fondamentale perché, a distanza di più di trent'anni dalla speculazione sull'Individuo assoluto (sebbene con ogni probabilità *Cavalcare la tigre* sia stato scritto negli stessi anni de *Gli uomini e le rovine*, dunque nei primissimi anni '50), qui Evola affronta di petto la questione del ruolo dell'individuo *nella* storia, della sua responsabilità e del suo “destino”.

⁴¹ J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 125.

⁴² *Ivi*, p. 123.

⁴³ *Ivi*, p. 125.

Ora, queste valutazioni di Evola possono sembrare affette da un grave semplicismo interpretativo, incapace di cogliere le specificità delle filosofie dei suoi “avversari” e della hegeliana coincidenza di razionalità e realtà, ma non va dimenticato che tali critiche vengono condotte in un testo a carattere prettamente dottrinale e di cui solo nelle opere giovanili si può trovare l’autentica fondazione teoretica⁴⁴. Tuttavia, ciò che in questo frangente preme maggiormente comprendere, è il significato profondo di questa corrosiva critica evoliana, nonché l’istanza fondamentale che la guida.

Evola vede nello storicismo di matrice idealista una filosofia della storia giustificazionista e deresponsabilizzante, votata alla totale immanenza, valida non solo per celebrare il fatto compiuto una volta che questo si sia consumato (tale atteggiamento sarebbe caratteristico soprattutto dello storicismo di stampo crociano), sì anche per appoggiare ideologie rivoluzionarie in un’ottica antitradizionale e sovversiva (in questa categoria rientrerebbe a pieno titolo il materialismo storico marxiano). Lo storicismo può dunque per Evola servire altrettanto bene un’istanza rivoluzionaria ed una reazionaria a seconda che si calchi la mano sul “razionale” o sul “reale”⁴⁵. In sostanza, vi vede niente più che un degno prodotto della detestata modernità e il sintomo di quel passaggio ad una “civiltà del divenire” nella quale «le parole ‘progresso’ e ‘dinamismo’ significano soltanto una soggiacenza alla contingenza, al movimento di un incessante mutamento, di una rapida ascesa e di un altrettanto rapido, vertiginoso, declino»⁴⁶.

La critica dello storicismo si inserisce dunque nell’ottica di un’affermazione dell’Essere contro il divenire, della stabilità contro il mutamento, dell’eternità contro la prospettiva futurocentrica e “progressista” degli storicismi moderni.

Oltre a tutto questo, però, Evola intende riaffermare la possibilità di uno spazio di libertà per l’uomo, soffocato dal moderno mito della razionalità della Storia, libertà che deve

⁴⁴ Cfr. *infra*, par. 2.1 e 2.2.

⁴⁵ La critica evoliana si riannoda qui con quella di un altro protagonista del dibattito filosofico di quegli anni, proveniente dalla scuola napoletana di Benedetto Croce ma ben presto allontanatosene per aver maturato un pensiero sostanzialmente antiidealista, Adriano Tilgher. In un suo libretto pubblicato per la prima volta nel 1928, Tilgher sostiene che lo sviluppo della filosofia storicista avvenuto a partire dal XIX secolo trovi spiegazione nel fatto che la borghesia, una volta assunto il controllo degli ordinamenti sociali e politici sbandierando i vessilli degli immortali principi di libertà ed eguaglianza, si trovò a dover fronteggiare le rivendicazioni socialiste di coloro che, sulla base dei medesimi principi, auspicavano un rovesciamento dell’ordine borghese costituito. Lo storicismo sarebbe dunque nient’altro che «la filosofia storico-politica della borghesia rivoluzionaria diventata conservatrice» (A. Tilgher, *Storia e antistoria*, Ciarrapico, Roma 1984, p. 26).

⁴⁶ J. Evola, *Civiltà dello spazio e civiltà del tempo*, in Id., *L’arco e la clava* (a cura di G. de Turreis), Edizioni Mediterranee, Roma 2000, p. 24.

essere riaffermata «riconoscendo che sono gli uomini, finché sono veramente tali, a fare e a disfare la storia, avendo le vie libere»⁴⁷.

Tali conclusioni risultano decisive per capire alcuni fondamentali aspetti del pensiero evoliano che verranno trattati più avanti, quali la fondamentale componente di responsabilità storica cui Evola sembra richiamare l'individuo⁴⁸.

Se questi sono i motivi che informano la valutazione negativa di Evola nei confronti dello storicismo, appare immediatamente evidente come vacillino le interpretazioni volte a classificare la metafisica della storia evoliana come una dottrina necessitarista e determinista⁴⁹. Come più sopra accennato, Evola si mostra infatti particolarmente attento a non sostituire alla soffocante “gabbia” storicista un'altra gabbia, per quanto più conforme a criteri tradizionali. Ciò che Evola sembra voler maggiormente respingere è una concezione della storia come mera realizzazione, attuazione, di una razionalità a priori. Ciò non implica, beninteso, un rifiuto di qualsiasi criterio di razionalità (si è anzi mostrato come proprio la Tradizione debba essere intesa come un tale criterio) né una forma di impotente rassegnazione all'insondabile casualità degli eventi. Evola è infatti ben consapevole che il solo poter parlare di qualcosa come *la* storia richiede l'individuazione di una qualche logica, una qualche unità, a prescindere dalla quale non vi sarebbero che storie, *historiae rerum gestarum*, racconti di singoli avvenimenti senza che sia data la possibilità di rintracciarvi una forma comune e condivisa.

Tale aspetto, non meno metodologico che propriamente dottrinale, emerge significativamente nell'elogio che Evola, teorico di una destra ideale e tradizionalista, rivolge alla storiografia di sinistra, giungendo a sostenere che «una storiografia di Destra dovrebbe abbracciare gli stessi orizzonti della storiografia marxista», in quanto questa «ha saputo portare lo sguardo sulle dimensioni essenziali della storia; di là dai conflitti e dai rivolgimenti politici episodici, di là dalla storia delle nazioni, essa ha saputo scorgere il processo generale e essenziale realizzatosi negli ultimi secoli»⁵⁰. Ha saputo cogliere «il

⁴⁷ J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 126.

⁴⁸ Chi ha meglio definito il pensiero di Evola in relazione alla questione della responsabilità è Stefano Zecchi, che nel saggio introduttivo all'ultima edizione di *Cavalcare la tigre* mette in luce come Evola ci inviti all'«assunzione di una responsabilità teoretica che, dopo aver diagnosticato il fenomeno di crisi, ristabilisca il contatto con una dimensione dell'essere liberato dal soggettivismo finalistico e teistico» (S. Zecchi, *Evola, o una filosofia della responsabilità contro il nichilismo*, in J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., p. 19).

⁴⁹ Cfr. A. de Benoist, *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 19-54 e Id., *Una figura originale*, in M. Iacona (a cura di), *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, cit., pp. 329-350.

⁵⁰ J. Evola, *Storiografia di Destra*, in Id., *Ricognizioni. Uomini e problemi*, cit., p. 234.

reale e l'essenziale del processo storico»⁵¹, vale a dire che ha saputo coglierne l'universale.

Tali conclusioni si inseriscono all'interno del medesimo solco tracciato dalla conclusione di *Rivolta*, in cui emerge la componente più "idealistica" e positivamente utopica della riflessione evoliana. Evola infatti, dopo aver recisamente negato qualsivoglia forma di determinismo, richiama l'individuo ad una responsabilità di fronte alla storia, una responsabilità non tanto fondata sul soggettivismo individualistico di stampo liberale quanto sul realismo della Tradizione. In queste pagine, tra le più ispirate dell'opera evoliana⁵², viene affermata la possibilità di un' «azione orientatrice» che sia in grado di elevare alla limpida, calma e fredda visione tradizionale della vita, oltre a quel "cavalcare la tigre" che rimanda ad una sostanziale capacità di controllare e dominare i processi dissolutivi del mondo moderno, accelerandoli per agevolare l'avvento di un nuovo ciclo. Dovrebbe ormai risultare chiaro come l'apertura di un orizzonte futurale sia ben lungi dal far ricadere Evola in posizioni futurocentriche, progressiste o storiciste. Il futuro altro non è per Evola che la possibilità dell'irrompere della Tradizione, possibilità garantita solo dalla rammemorazione della Tradizione medesima, del non totalmente esaurito rapporto con essa. Le ultime pagine di *Rivolta* non si spiegherebbero se non come il deciso rifiuto di qualsivoglia fatalismo ingenuo. Lo stesso privilegiare la dimensione della "rivolta" rispetto a quella della rivoluzione è caratteristico di un tale atteggiamento, tale rivolta definendosi anzitutto come moto di spirito, atto di ribellione interiore⁵³. È dunque la Tradizione stessa a garantire all'individuo quella libertà in grado di rompere la necessità di un divenire storico che, progressivo o decadente che sia, non può mai esaurire il possibile nel reale, il trascendente-immanente nell'assoluta immanenza della storia.

«Non crediamo dunque che in ciò agisca un fato diverso da quello che gli uomini si sono creato. Il fiume della storia segue il letto che esso stesso si è scavato»⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*. Per un approfondimento sul tema della storiografia in Evola cfr. M. Conetti, *Evola e la storiografia*, in AA.VV., *Julius Evola e la sua eredità culturale*, cit., pp. 127-141.

⁵² È significativo che tali pagine rimangano pressoché immutate in entrambe le revisioni che Evola compirà di *Rivolta* e che daranno vita alla seconda (1951) e alla terza (1969) edizione (cfr. R. Melchionda, *Le tre edizioni di Rivolta*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 449-464, ora in R. Melchionda, *La folgore di Apollo. Scritti sull'opera di Julius Evola*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 257-277).

⁵³ Ciò non toglie che vi possa essere anche un significato "tradizionale" della rivoluzione. Ricollegandosi al significato originariamente astronomico di tale termine, Evola recupera una nozione di rivoluzione intesa in senso eminentemente "conservatore", come tentativo di ristabilire, restaurare, tramite un movimento a ritroso, appunto una *re-volutio*, i valori della Tradizione (cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 61-69). In merito, cfr. M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia. Dalla nascita dell'ideologia italiana alla fine del berlusconismo*, Sugarco, Milano 2012, pp. 214-232.

⁵⁴ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 399.

Capitolo 2. Le premesse del superamento dello storicismo: Libertà e storia, idealismo e magia

2.1 Immanenza e certezza: la “Storia dello spirito” in Evola e Gentile

Quello con Gentile è un confronto polemico che giace sullo sfondo di tutta la produzione filosofica evoliana, affiorando soprattutto nella fase giovanile, in cui Evola ci si presenta nell'inedita e ancora troppo poco indagata veste di “riformatore” dell'idealismo.

Per le ragioni che andremo enucleando nel corso della trattazione, un'indagine sull'Evola “speculativo” non può prescindere dalla riflessione sul suo rapporto con quello che dal punto di vista dello stesso Evola rappresenta il momento in cui la filosofia ha raggiunto la più ferma e matura consapevolezza di sé, vale a dire l'attualismo gentiliano⁵⁵.

Innanzitutto, una premessa storica. Evola elabora il suo “sistema” filosofico in un'opera che per ragioni editoriali uscirà in due volumi a distanza di tre anni l'uno dall'altro. Stiamo parlando di *Teoria* (1927) e *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (1930). A queste opere, senza dubbio tra le più complesse del pensatore tradizionalista, verrà anteposto a titolo di introduzione un volume altrettanto importante, che raccoglie saggi che Evola andò scrivendo, poco più che ventenne, nei primissimi anni '20 e che verrà pubblicato con il titolo di *Saggi sull'idealismo magico* (1925). Nel 1926 viene dato alle stampe *L'individuo e il divenire del mondo*, testo da considerarsi una sorta di sintesi dell'intera speculazione evoliana, tanto breve quanto straordinariamente intenso, che accoglie due conferenze tenute dal pensatore l'anno precedente.

Ciò che in questo frangente ci proponiamo di mostrare è come nella giovanile istanza di superamento dell'attualismo gentiliano nella forma compiuta e “pratica” dell'idealismo magico siano ravvisabili i tratti fondamentali di quel superamento dello storicismo che nella sua fase “matura” Evola pretende di compiere in nome di quello che abbiamo visto essere un assolutamente e proficuamente problematico concetto di Tradizione, mostrando come l'istanza fondamentale che guida la riflessione evoliana sia di nuovo quella dell'affermazione di una autentica e assoluta libertà.

Ma quali sono i fondamenti della critica di Evola alla filosofia gentiliana di cui, nel paragrafo sulla critica dello storicismo, abbiamo visto una declinazione?

⁵⁵ Tale considerazione ha qui il carattere di un presupposto, che risulterà dimostrato solo al termine del presente paragrafo.

Occorre anzitutto prendere le mosse da quelli che Evola riconosce come punti di forza dell'attualismo, a tal punto validi da essere, se non pienamente condivisi, almeno parzialmente accettati dallo stesso pensatore tradizionalista.

Innanzitutto, Evola sembra condividere con Gentile una medesima concezione di fondo di quella che, con linguaggio tipicamente idealistico, potremmo chiamare la "storia dello spirito".

Entrambi concepiscono infatti lo sviluppo del pensiero come un processo di immanentizzazione, un cammino verso il compiuto immanentismo, inteso come «filosofia negante insieme la trascendenza religiosa e il materialismo»⁵⁶.

Nel sistema gentiliano, infatti, quello che il filosofo di Castelvetrano non si esime dal delineare come il concetto moderno della verità, il concetto della realtà come spirito (opposto al concetto ancora naturalistico dello spirito come realtà)⁵⁷ suggerisce che filosofia, storia della filosofia, storia, filosofia della storia, dicono essenzialmente il medesimo. Tali espressioni non fanno che indicare lo sviluppo eminentemente storico di quell'idea di verità che, proprio in quanto non più "naturalisticamente" intesa, non può che manifestarsi nella storicità dell'eterno farsi dell'Io, è anzi questo stesso farsi (su tale paradossale e ossimorica dicotomia storia-eterno, poi variamente declinata, si innesta tutto l'impianto gentiliano).

Questo "cammino" e progresso della filosofia verso l'autentico concetto di verità viene esattamente tratteggiato come progressivo "sfrondamento" di ogni residuo di trascendenza. Si veda ad esempio quanto il Gentile afferma ne *La riforma della dialettica hegeliana*: «Né può esserci progresso per una filosofia idealistica che ponga le idee o l'idea e il vero essere fuori della storia e dell'effettività del reale; perché, se il progresso è realizzazione del meglio, del vero essere delle cose, questa realizzazione è impossibile, per definizione, quando questo vero essere sia fuori delle cose»⁵⁸. Nessuna verità fuori della storia, quindi. Ma eterno realizzarsi di questa stessa verità⁵⁹.

⁵⁶ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 10.

⁵⁷ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 voll.), in Id., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 352-353.

⁵⁸ G. Gentile, *Il concetto di progresso*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, p. 178.

⁵⁹ In un altro saggio della medesima opera, Gentile traccia a grandi tratti il percorso che lo spirito ha dovuto compiere per giungere alla piena consapevolezza e dunque alla piena immanenza nell'idealismo attuale, vale a dire «nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia» (G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 232). La medesima questione occupa la prima parte del *Sistema di logica* (cit., pp. 375-484).

Nel riconoscimento che Evola tributa all'idealismo assoluto di aver portato alla luce «una evidenza quasi banale non appena vi si porti l'attenzione»⁶⁰, cioè a dire nell'aver dimostrato che, per dirla con Gentile, ogni «fuori è» in realtà «sempre dentro»⁶¹ alla coscienza - che non si possa a cuor leggero parlare di una realtà esterna all'Io e a cui l'Io debba passivamente conformarsi, di aver dunque definitivamente superato quella concezione “naturalistica” della verità come un che di “dato” a prescindere dalla relazione con una soggettività, comunque la si chiami - è da ravvisare l'individuazione anche da parte del filosofo romano di un preciso “senso” nello sviluppo spirituale umano.

Evola riconosce infatti all'attualismo di aver senz'altro condotto l'Io nella direzione di un dominio del reale rimproverandogli però di aver negato ad un tale Io la piena estrinsecazione delle sue possibilità nella direzione di una assoluta e concreta affermazione della sua libertà. In particolare, l'esigenza di certezza fatta valere dalla stagione filosofica che prende le mosse da Vico e giunge fino a Gentile ha avuto il grande merito di aver definitivamente fatto porre le armi a quel realismo ingenuo che indebitamente attribuisce realtà ed “essere” a ciò che a rigore dovrebbe essere inteso semplicemente come una deficienza dell'Io, una privazione, *stéresis*⁶². Il non vedere che ciò che chiamiamo “mondo” non è alcunché di positivo ha come inevitabile esito un culto del fatto compiuto, l'errata affermazione di una incapacità costitutiva di agire sulla realtà per modificarla, laddove l'idealismo magico si propone di rispondere alla domanda su «come l'individuo può pervenire a sviluppare la sua potenza sino a riprendere in sé tutto quel vasto sistema di realtà (o, meglio: di non realtà) che, quando ad esso si contrapponga estrinsecamente e nella forma dell'irriflessione, sembra schiacciarlo e dissolverlo in un nulla?»⁶³. È nel cammino e nello sviluppo di una tale potenza che la moderna gnoseologia idealistica rappresenta una tappa fondamentale, manifestando una più che valida esigenza di certezza: «L'esigenza della filosofia di là da Vico è dunque legittima: se, in generale, vi deve essere una certezza assoluta, nulla deve essere per l'Io, che l'Io non abbia posto»⁶⁴.

Senonché l'idealismo, in particolare nella sua radicalizzazione attualistica, finisce per rendersi schiavo delle sue rappresentazioni, non riuscendo ad instaurare un rapporto di

⁶⁰ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 1998, p. 31.

⁶¹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, p. 104.

⁶² Cfr. J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 39.

⁶³ *Ivi*, p. 40.

⁶⁴ *Ivi*, p. 48.

autentico dominio sull'ente, condannando l'Io ad una eterna prigionia «in una prigione, da cui non potrà mai evadere, pel semplice fatto che essa è una prigione, che non ha muri»⁶⁵, in sostanziale accordo con la celebre sentenza gentiliana per la quale l'Io «non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito»⁶⁶.

È qui che si inserisce la *possibilità* (e sul senso di tale possibilità si gioca gran parte del contributo speculativo evoliano) da parte dell'Io di farsi magico. Se con l'attualismo l'Io viene condotto al limite delle sue possibilità teoretiche e gnoseologiche, l'idealismo magico si propone di realizzare praticamente le promesse che l'idealismo attuale si rivela non essere in grado di mantenere. Dice Evola: «Ciò che distingue l'idealismo magico, è il suo carattere essenzialmente pratico: la sua esigenza fondamentale è non di sostituire una intellettuale concezione del mondo ad un'altra, bensì di creare nell'individuo una nuova "dimensione" e una nuova profondità di vita. Certamente esso non cade in una astratta contrapposizione di teoretico e pratico; esso già nel teoretico e nel conoscitivo come tale - e quindi in ciò in cui soltanto è dato rivelarsi ad un lettore - vede un grado di attività creatrice, però ritiene che un tale grado rappresenta solo un abbozzo, un inizio di gesto rispetto ad una fase di realizzazione più profonda, che è quella della magica o pratica propriamente detta, nella quale il primo deve completarsi e continuarsi»⁶⁷.

⁶⁵ *Ivi*, p. 32. È interessante notare come in un'opera ben più tarda, *Cavalcare la tigre*, Evola muoverà una critica analoga all'esistenzialismo "filosofico" di un Sartre (distinto dall'esistenzialismo "vissuto" diffusosi nel secondo dopoguerra), definito come filosofia di «professori, nelle cui speculazioni da tavolino e da università sono andati bensì a riflettersi alcuni motivi della crisi dell'uomo contemporaneo, ma la vita dei quali è rimasta affatto piccolo-borghese» (J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., p.79). Pur riconoscendo all'idealismo meriti che si guarda bene dal tributare all'esistenzialismo, in entrambi i casi l'accusa mossa dal nostro è quella di aver tali sistemi filosofici ridotto l'Io a un che di passivo, incapace di farsi "Signore del sì e del no", costretto nell'un caso a vedere la propria libertà originariamente tradotta in necessità e nell'altro a vivere passivamente la propria libertà nell'inoltrpassabile e opprimente angoscia che questa genera nell'individuo. Una tale costanza nella riflessione evoliana avvalorata la tesi, sostenuta per primo da Roberto Melchionda, di una effettiva continuità nella produzione evoliana e, in particolare, tra le sue opere "speculative" e *Cavalcare la tigre*. In quest'opera, osserva Melchionda, «Evola ha indicato una via esistenziale per andare oltre la dissoluzione nichilistica, pervenendo in sostanza alle medesime posizioni "transidealiste" espone nelle sue opere di filosofia» (R. Melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., p. 86). Una considerazione analoga della filosofia esistenzialista si ritroverà nella seconda edizione di *Teoria dell'individuo assoluto*, che vede la luce nel '73 ma la cui revisione, correzione ed integrazione (nella sua autobiografia Evola parla di "ortopedizzazione") rispetto alla prima edizione aveva avuto luogo alla fine degli anni '40. In quest'opera il nostro così si esprime: «L'esistenzialismo del Sartre, dopo aver scoperto l'infinita libertà che costituisce il fondo originario dell'esistenza, non sa designare che come "angoscia" il sentimento che nasce dal riflettere su di essa. [...] Viene ammesso, di massima, che la determinatezza dell'esistenza proceda da un atto originario di libertà; rappresenta l'attualizzazione di una data possibilità, il che però implicherebbe un "tradire", l'escludere tutto quanto era parimenti possibile. E ciò dovrebbe esser sentito come "colpa"» (J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 75). Per le modifiche apportate alla seconda edizione di *Teoria* cfr. R. Melchionda, "Teoria" prima e seconda, *ivi*, pp. 195-204, ora in Id., *La folgore di Apollo. Scritti sull'opera di Julius Evola*, cit., pp. 245-256.

⁶⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 104.

⁶⁷ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 83.

Appare chiaro da queste parole come il tentativo di Evola sia quello di *compiere* l'idealismo, realizzando quell'assoluto dominio sull'ente che in una tale filosofia rimane meramente annunciato.

Evola stesso si rende ben conto della contraddizione cui rischia di andare incontro una "deduzione storica" dell'idealismo magico, che pure non si esime dall'effettuare.

Una deduzione storica della sua dottrina non rischia infatti di essere letta come un'affermazione della necessità del suo affermarsi? Non rischia una tale necessità di soffocare, oscurare nell'ombra di un bieco determinismo qualsiasi pretesa libertà da parte dell'io, qualsiasi sua volontà di liberamente autodeterminarsi? Insomma, come può essere necessaria la dottrina affermatrice l'assoluta libertà dell'io? Il problema è il darsi o meno di uno sviluppo storico spirituale inteso come processo indipendente, fedele ad una propria intrinseca legge.

Per superare tale *impasse* il nostro ricorre daccapo ad una soluzione tipicamente "gentiliana", per non dire classicamente idealistica, a sottolineare ancora l'influenza che una tale corrente ebbe su di lui.

Per scongiurare il pericolo del determinismo, è sufficiente, muovendo dalla dottrina kantiana delle forme pure, portare l'attenzione sulla fondamentale idealità della storia: se il tempo «è semplicemente un modo con cui l'io ordina la materia della rappresentazione la quale dunque, in sé stessa, non è né temporale né intemporale, non esiste in un prima né in un dopo - allora il fantasma di una determinazione fatale da parte del passato svanisce nel nulla», perché «in quanto il passato non esiste che dentro l'atto [...] con cui faccio apparire temporalmente la mia varia affermazione, non il passato condiziona e determina il presente, ma il presente condiziona o determina il passato»⁶⁸. L'assonanza con Gentile è manifesta. Precisa ancora Evola: «La teoria dell'idealità del tempo fa dunque della storia [...] non più un fato tirannico che violenta l'individuo, bensì una creatura docile che questi domina e che gli rispecchia e gli conferma *a posteriori* ciò che egli *a priori* e metastoricamente va ad affermare»⁶⁹.

L'io mantiene dunque una "eccedenza" rispetto alla storia nella misura in cui rappresenta l'orizzonte trascendentale all'interno del quale la storia stessa può dischiudersi, una tale eccedenza salvaguardandolo dal mortifero abbraccio del determinismo. «La "deduzione

⁶⁸ *Ivi*, p. 109.

⁶⁹ *Ivi*, p. 110.

storica” è sempre qualcosa che viene dopo, un *epiginómenon ti*, e la sua necessità non è che il fenomeno della libertà che la determina incondizionatamente»⁷⁰.

L’idealismo che con tanto fervore era stato cacciato dalla porta torna prepotentemente a bussare alla finestra del “sistema” evoliano.

Anzitutto, basti però qui porre l’accento sulla concezione eminentemente storica che Evola ha della filosofia, ciò che rappresenta senza dubbio un portato della speculazione idealista e in particolare dell’attualismo gentiliano, oltre che un fondamentale ed inaudito punto di tangenza con esso. Ma per capire appieno il significato del tentativo di superamento dello storicismo attualistico e della - fin qui solo teoreticamente enunciata - “eccedenza” dell’Io sulla realtà storica occorre penetrare ancora più a fondo nella critica evoliana al pensiero di Gentile.

2.2 *Contra* Gentile: il naufragio del pensiero

L’ultimo dei *Saggi* è dedicato alle “Esigenze contemporanee verso l’Idealismo magico”. In queste pagine Evola avverte l’urgenza di un confronto diretto e decisivo con Gentile, qui affiancato a figure originali e da Evola radicalmente valorizzate quali Carlo Michelstaedter, Otto Braun, Octave Hamelin e Hermann Keyserling. Il teorico dell’Individuo assoluto esprime in queste pagine tutta la sua *vis* speculativa e “rettifica” le posizioni di coloro i quali sente come propri precursori.

Anzitutto, Evola mostra l’incapacità dell’attualismo di rendere pienamente ragione delle differenze tra le varie determinazioni dello spirito: la dialettica gentiliana di logo concreto e logo astratto, pensiero pensante e pensiero pensato, si rivela del tutto fittizia nella misura in cui ogni realtà, per essere tale, deve essere mediata dalla concretezza dell’atto, una realtà affermata ma non pensata rivelandosi immediatamente come un assurdo. La stessa dimensione dell’astratto, non potendosi costituire se non come *logo* astratto, dice la sua fattuale dipendenza dall’Io quale principio di mediazione e determinazione, il suo essere un *fatto* solo in quanto *prodotto* dall’Io nella sua incessante ed eterna attività conoscitiva. Senonché, la legge di cui l’atto puro vive, il suo eterno divenire, non viene da Gentile dedotta, ma meramente enunciata, condannando il suo atto ad una totale dipendenza ed impotenza proprio nel mentre ne dice l’autonomia e ne afferma l’autorità. «È da domandarsi perché lo spirito debba divenire (o *sia* divenire). Se si risponde che uno spirito che non si oggettivasse e però non divenisse non sarebbe autocoscienza, spirito, ma

⁷⁰ *Ibidem*.

natura, si ribatte che quand'anche una tale risposta fosse qualcosa più che una petizione di principio, in realtà natura sarebbe invece uno spirito che in quanto tale, essendo eternamente costretto ad oggettivarsi e a divenire, in nulla sarebbe dissimile dalla pianta che, in quanto tale, non può che vegetare»⁷¹. L'atto gentiliano viene schiacciato dalla sua legge, perde la propria autorità sulla natura facendosi esso stesso natura, dunque irrimediabilmente sottoposto a leggi sulle quali nulla può⁷².

L'atto del conoscere, del rappresentare, che Gentile pretende essere libero, si rivela invece necessitato. Il fatto che la possibilità del determinante di determinare un determinato non possa non tradursi nella necessità di un tale determinare dice l'effettiva impotenza dell'atto stesso del determinare, la sua non-libertà, la sua schiavitù nei confronti del non-io. Tutto ciò non perché l'atto non riesca a costituirsi come tale, beninteso. È nel momento della sua affermazione che l'Io si rivela impotente, in quello del suo agire che si scopre *patente*, in quello della spiritualizzazione della natura che si accorge della avvenuta naturalizzazione dello spirito: «*in tanto la riduzione idealistica della natura ad una posizione dell'Io riesce, in quanto si riduce l'Io stesso a natura*»⁷³. Come a dire, *nafragium feci, bene navigavi*.

La necessità si rivela prioritaria rispetto alla possibilità, il *müssen* come la verità del *sollen*⁷⁴.

Nel complesso, possiamo dire che il grande limite del sistema di Gentile, dal punto di vista evoliano, sia quello di limitarsi ad una affermazione al puro piano gnoseologico, discorsivo, precludendosi dunque la possibilità di un'autentica realizzazione magica (dunque pratica) dell'Io. L'infinita produzione di sé, autoctisi, dell'Io gentiliano finisce per essere un assurdo vagare da un concetto all'altro senza mai riuscire ad oltrepassare la sfera teoretica⁷⁵.

⁷¹ *Ivi*, p. 120.

⁷² Risulterà chiaro più avanti come, molto più che sul piano intellettualistico e astrattamente teoretico ad Evola interessi il risvolto pratico dell'incapacità di Gentile di dedurre la legge dell'Io, il divenire. Il non poter dedurla sul piano logico, una volta che si sia concepito questo come un grado primitivo del processo di autoaffermazione dell'Io, dice la radicale impotenza pratica dell'Io stesso, che non riesce dunque a stabilire un rapporto di effettivo dominio su sé stesso (cfr. *infra*, par. 2.4).

⁷³ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 124 (corsivo nel testo).

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 126.

⁷⁵ L'obiezione attualistica ad una tale prospettiva è immediata. Non è vero che l'atto si limita al puro ambito teoretico, l'atto è anche pratico. Non è solo conoscenza, è anche volontà. Il suo produrre non è produrre meramente concettuale ma anche produzione di un universo morale (da questo punto di vista si potrebbe anzi dire che Gentile è colui che porta al punto di massima radicalizzazione l'istanza kantiana dell'autonomia della morale). Un'obiezione di questo genere fu quella avanzata da Ugo Spirito, tra i primissimi allievi di Gentile. Si può dire che Spirito fece valere le istanze attualistiche facendo verosimilmente sue le posizioni del maestro e difendendole contro la "minaccia" dell'idealismo

Ciò non toglie, è bene ribadirlo, che già nell'attualismo sia ravvisabile l'esigenza di un'assoluta autoaffermazione dell'Io.

Ora, il limite dell'attualismo si fonda, da un punto di vista evoliano, su quello che potremmo definire un duplice fraintendimento. Da un lato quello relativo all'Io trascendentale, dall'altro quello riguardante il circolo di libertà e necessità, filosofia e storia. Sono questi i due complessi problematici in relazione ai quali si rivela più chiaramente la riflessione evoliana. È a partire da una rettifica ed una integrazione di questi ambiti che Evola indirizza la sua proposta speculativa.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Evola muove precise critiche all'idealismo tutto. Esso viene accusato di aver sacrificato l'Io nella sua concretezza, l'individuo, sull'altare di un astratto soggetto gnoseologico, chiamato di volta in volta *Ich denke*, Io trascendentale, atto puro. Questo Io assoluto altro non sarebbe che un'ipostasi logica, poco più che una via di mezzo «fra l'Io reale [...] e il Dio del teismo»⁷⁶. Nella *Teoria dell'individuo assoluto* Evola va più a fondo in questa critica. Qui il nostro si chiede, stante la distinzione tra io empirico ed Io trascendentale, quale tra questi debba essere

magico. Va detto che il periodo in cui Spirito dialoga polemicamente con Evola risale ad una fase giovanile, in cui il brillante allievo di Gentile si trova su posizioni ortodosse rispetto alla dottrina del maestro, non avendo ancora compiutamente elaborato il suo problematicismo (cfr. A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile*, in J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pp. 241-272).

In una arcinota recensione ai *Saggi* evoliani, dapprima pubblicata sul *Giornale critico di filosofia italiana* (1927), poi inserita nell'opera spiritiana del 1930 *L'idealismo italiano e i suoi critici* ed infine opportunamente collocata dai curatori dell'opera evoliana in appendice all'ultima edizione dei *Saggi*, Spirito affronta di petto la proposta evoliana. È bene qui soffermarsi un istante su questo importante testo.

Afferma Spirito: «Il dualismo di gnoseologia ed etica può esistere soltanto per chi si fermi alle porte dell'idealismo attuale e non ne sappia cogliere l'esigenza fondamentale [...] O l'Evola conviene che essere e conoscere si identificano, e allora non può non dare a questa identificazione un significato pratico; o un significato pratico all'identità non vuol riconoscere, e allora non deve illudersi di poter aderire alla tesi gnoseologica» (U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 191). L'argomento di Spirito è chiarissimo. Se Evola pensa effettivamente il suo idealismo magico come compimento, invero, dell'attualismo, vuol dire che dell'attualismo deve accettare gli assunti, compreso quello dell'identità di pensiero e vita, conoscenza e realtà; ma, in tal modo, sembra perdere completamente senso la stessa pretesa evoliana di innalzare l'io trascendentale gentiliano al rango di io magico, l'atto del primo essendo "gnoseologico" e "reale" insieme.

Ciò che Spirito sembra tuttavia ignorare nel suo confronto polemico con l'idealismo magico evoliano è che la stessa esigenza di certezza e di sufficienza che guida lo sviluppo dell'idealismo fino all'attualismo si costituisce solo sulla base di quell'assoluto *prius* che è la libertà. Solo la libertà può rappresentare un'autentica origine. Non è vero che l'idealismo magico non può che prendere le mosse dall'identità di pensare e volere a cui l'attualismo con gran fatica giunge. O meglio, lo è solo nella misura in cui si intenda un tale sviluppo a prescindere da ciò che lo rende possibile. Ma ogni istante dello stesso sviluppo spirituale non può che rimandare a quel *prius*, a quella origine. Osserva Melchionda: «*L'idealismo che egli (Evola, nota mia) accoglie è quello che si è già sviluppato in transidealismo, che si è integrato nell'idealismo pratico. La fase iniziale non è affatto l'identificazione di ragione e mondo, di ragione e volontà propria dell'attualismo, ma questa identificazione già venuta in contatto con la soggettività assoluta, e quindi nuovamente dissociata: da una parte, il nuovo e vero assoluto; dall'altra, l'atto che è mondo. Fenomenologicamente, è la coscienza che, distaccatasi dalla autocoscienza idealistica, "scopre" la propria impotenza fattuale nello stesso punto in cui "scopre" la propria infinita potenza possibile*» (R. Melchionda, *I due idealismi di Evola e Spirito*, in Id. *La folgore di Apollo. Scritti sull'opera di Julius Evola*, cit., p. 28).

⁷⁶ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 34.

considerato l'Io reale. La risposta di Evola non potrebbe essere più drastica: «Ora, tale (cioè reale, *nota mia*) non è di certo l'Io trascendentale, il quale, lungi dall'essere un dato immediato della coscienza, è un concetto costruito dalla speculazione ad un certo punto della storia della filosofia in relazione al problema della conoscenza»⁷⁷. In seconda istanza, prosegue Evola, a chi sostiene che l'io empirico sia illusione o "astrazione", andrebbe posta la stessa domanda da porre a coloro che ammettono la sola esistenza dell'unica sostanza divina e l'illusorietà del mondo. Chi pone una tale distinzione? Non può che essere l'Io reale, individuale, che dunque si rivela presupposto a quell'Io trascendentale rispetto al quale dovrebbe rappresentare un "astratto"⁷⁸. Va da sé che, decostruito l'Io trascendentale, viene meno la stessa necessità di parlare di un io empirico, risultando esso tanto distante dall'Io reale inteso in senso evoliano quanto quello trascendentale.

Non ci siamo discostati dalla critica evoliana dell'attualismo quale sistema che si muove a livello puramente concettuale, ma abbiamo visto come l'incapacità della filosofia attualistica (come punto più alto della filosofia in quanto tale) si fondi su di un errato ed astratto modo di concepire l'Io.

L'indagine lungo questa direzione ci condurrà a determinare ulteriormente anche la seconda istanza "rettificatrice", vale a dire la rottura del circolo di libertà e necessità nell'ottica dell'affermazione pratica di un'eccedenza della prima sulla seconda. Per

⁷⁷ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 62.

⁷⁸ Roberto Melchionda ha acutamente osservato come alcune delle critiche che Evola rivolge all'attualismo anticipino quelle che più avanti Ugo Spirito muoverà alla dottrina del maestro inizialmente pervicacemente difesa (cfr. nota 75). Segnatamente, l'accusa di dogmatismo che serpeggia in tutte le riflessioni evoliane sul gentilianesimo, dopo essere stata in un primo tempo respinta, verrà da Spirito *de facto* riproposta una volta distaccatosi dal maestro. Per una panoramica del tentativo spiritiano di rettificare l'attualismo, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit., pp. 106-121.

Fondamentali a questo proposito risultano essere anche i rilievi di Emanuele Severino nel suo *Oltre il linguaggio*. Severino mostra in particolare come il problematicismo spiritiano intenda superare l'attualismo nella direzione dell'affermazione del divenire. Se la venuta alla luce del senso greco del divenire ha condotto dapprima all'affermazione di immutabili e poi, con l'attualismo (da Severino coraggiosamente accostato al "divenirismo" nietzscheano), alla negazione di ogni immutabile, la filosofia di Spirito rappresenterebbe un'ulteriore tappa nel processo di coerenza del nichilismo, tramite la rilevazione di una fondamentale antinomia, di una contraddizione, interna all'attualismo: «La contraddizione rilevata da Spirito nell'attualismo è quella di chi rende inconcepibile il divenire, proprio nell'atto in cui intende liberarlo da ciò che lo rende inconcepibile» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 111). Tale contraddizione consisterebbe nel fatto che l'attualismo pretenderebbe di negare ogni realtà presupposta al pensiero nel mentre che si costituisce come "teoria", cioè come presupponente lo stesso divenire del pensiero. Severino sottolinea altresì come il problematicismo spiritiano si faccia latore di una battaglia di retroguardia, nella misura in cui la grandezza di Gentile sta proprio nel rendersi conto che l'affermazione del divenire del pensiero (e dunque del tutto) non può non accompagnarsi all'affermazione dell'incontraddittorietà del contenuto di questa stessa affermazione, pena l'ammissione della possibilità dell'irruzione di immutabili che porterebbero ad una contraddittoria entificazione dell'ente, facendo del ni-ente un suddito di questo stesso immutabile, un che di prevedibile e dunque negando la sua nientità.

comprendere appieno lo sforzo evoliano è bene soffermarsi ancora un istante sui guadagni che da tale punto di vista la filosofia ha raggiunto nella forma dell'idealismo attuale.

Affrontando il tema della deduzione storica dell'idealismo magico, abbiamo visto come si verifichi una inedita convergenza tra le posizioni di Evola e di Gentile in tema di “storia dello spirito” e a proposito dell'interpretazione dell'eterno presente dell'Io quale orizzonte entro il quale solo può dischiudersi qualcosa come *la* storia.

All'inizio di *Teoria dell'individuo assoluto*, Evola ribadisce il suo debito nei confronti dell'idealismo, avendo questo stabilito il principio fondamentale secondo il quale ogni determinazione presuppone l'attività mediatrice di un indeterminato che può darsi solo nella forma della sua stessa determinazione: «Il principio elementare di ogni oggetto dell'esperienza [...] si tiene irriducibilmente di là dal limite che questa definisce [...]. Si può anche dire: esso non è che l'indeterminato del “determinare” immanente in ogni determinazione»⁷⁹. D'altro canto, nota Evola poco dopo, ad un tale principio non può non venire ascritto anche un qualche carattere di trascendenza, nella misura in cui non si esaurisce mai nella totalità delle sue determinazioni: se così fosse, non sarebbe nemmeno concepibile una distinzione tra soggetto ed oggetto, quella distanza a prescindere dalla quale il soggetto naufragherebbe nel mare delle sue oggettivazioni: «Il fatto stesso che si parla di *un* oggetto, anzi di *più* oggetti, e, d'altra parte, che da un oggetto *si passa* ad un altro [...] pone *la trascendenza* dell'Io e nell'infinito, nella potenza inesaurita del rappresentare, del “porre in sé” o dell'attualità in senso generico definisce ciò che è, propriamente, il soggettivo»⁸⁰. L'Io dunque *vive* nelle sue determinazioni ma insieme le trascende. Dicendosi, affermandosi in quanto determinatezza, finitezza, l'Io insieme si nega in quanto irriducibile a tale finitezza. Vediamo dunque riproporsi la già incontrata categoria di “trascendenza immanente”, vista all'opera nel rapporto tra storia e Tradizione.

Siamo qui giunti fino alle soglie estreme dell'idealismo, ma in cosa consiste l'autentica *novitas* evoliana? Come si declina tale “trascendenza immanente” nel “sistema” del pensatore romano?

2.3 Pensare la libertà: l'aporía evoliana

⁷⁹ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 33.

⁸⁰ *Ibidem*. Primi tre corsivi nel testo, quarto corsivo mio.

Il guadagno più significativo che abbiamo ottenuto dall'indagine fin qui condotta e che è bene tenere a mente per cogliere il legame che esso intrattiene con quanto andremo dicendo è che Evola avverte l'insufficienza di un io meramente speculativo, sente il bisogno dell'affermazione più profonda di un Io che sia assoluta potenza, Individuo assoluto totalmente autonomo ed autarchico, creatore della realtà e della storia. Un Io dunque assolutamente libero. Stante però la positività dell'esigenza che ha guidato il pensiero filosofico nella forma dell'idealismo, letta da Evola come «esigenza dell'individuo verso una assoluta autoaffermazione, in sé e nell'ambito di tutto il mondo, nel quale egli si trova a vivere»⁸¹, si tratta di condurre tale esigenza al suo principio, di disvelare il *prius* rispetto al quale la stessa ragione discorsiva rappresenta un *posterius*. La radicalità della riflessione evoliana si definisce dunque come interrogazione, domanda sull'origine della ragione filosofica, tale interrogazione non potendo che condurre all'inizio extrafilosofico (dunque extrarazionale) della filosofia, da cui la folgorante intuizione evoliana per la quale «sotto più di un aspetto, sono dunque un Nietzsche, un Weininger, un Michelstaedter a dare il loro senso ad un Descartes, ad un Berkeley, ad un Kant e ad un Fichte»⁸². Come a dire: per quanto ci si sforzi, non si potrà mai ricondurre a “sistema” la sorgente del pensiero, cioè del sistema stesso⁸³.

In quanto principio di ogni determinatezza e di ogni realtà, l'Io - afferma Evola - non può che essere considerato in qualche modo *altro* dal determinato e dal reale; non può, dunque, che essere considerato innanzitutto come indeterminato e possibile.

Principio come assoluta indeterminatezza e potenza dove tale indeterminatezza è indeterminatezza relativa anche al suo essere indeterminato. L'Io non è determinatamente indeterminato o, meglio: opporre all'affermazione dell'indeterminatezza dell'Io l'obiezione per la quale l'Io risulta determinato *come* indeterminato è, da un punto di vista evoliano, un non-senso. L'irrazionalità dell'Io in quanto principio si configura infatti come extrarazionalità. Ciò che sta a fondamento del pensiero logico-discorsivo non può venire spiegato sulla base dei principi che regolano quello stesso pensiero. Come è stato opportunamente notato: «Il fatto è che l'Io non può sottostare neppure a quella legge

⁸¹ *Ivi*, p. 22.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ C'è un senso per il quale si potrebbe dire che il tentativo evoliano sia proprio quello di penetrare “logicamente” nelle maglie di un universo costitutivamente pre-logico, sì che lungi dal poter essere accusato di irrazionalismo, il nostro dovrebbe bensì essere accusato di panrazionalismo (cfr. R. Melchionda, *Evola e la filosofia*, in *La folgore di Apollo. Scritti sull'opera di Julius Evola*, cit., p. 137).

determinata che vorrebbe imporgli di determinarsi come necessariamente “incondizionato”. Come *incondizionato* piuttosto che come *condizionato*»⁸⁴.

Potenza, possibilità, libertà sono in Evola termini analoghi. I contrari rispetto ai quali l’Io può determinarsi sono dunque lo stesso determinarsi o il non determinarsi.

Viene qui alla luce la radicale differenza con l’atto puro gentiliano, che vive del suo farsi non-io e in tale infinito de-finirsi si realizza. Tale necessità che l’atto di Gentile ha di affermarsi negandosi e negarsi affermandosi che - come abbiamo visto - è il punto di partenza dello stesso Evola, condanna l’attualismo a rivelarsi come «un assoluto, stupefatto fenomenismo»⁸⁵ e a «pascersi incestuosamente»⁸⁶ della propria costitutiva deficienza rispetto a sé. Il problema è che Gentile pensa il principio, l’Io, come pensiero, *cogito*, laddove questo dovrebbe venir inteso come una delle possibilità dell’Io ma non come la sua stessa “essenza”. La verità secondo la quale l’Io precede il pensiero (dove tale precedenza, si premura di precisare Evola, non è da intendersi in termini meramente cronologici, l’Io creativo definendosi come esso medesimo creatore della stessa dimensione temporale) era tra l’altro già stata in qualche modo intuita da Gentile nella sua dialettica di concreto e astratto, pensiero pensante e pensiero pensato. L’impossibilità del principio di farsi rappresentazione a sé o, in altri termini, l’impossibilità del pensiero pensante di pensarsi in quanto tale, ogni pensiero venendosi a costituire necessariamente come pensato e negando dunque la verità del concreto, cos’altro può significare se non che il principio, propriamente, *non* è pensiero?⁸⁷.

⁸⁴ M. Donà, *Evola e la filosofia*, cit., p. 43.

⁸⁵ J. Evola., *Saggi sull’idealismo magico*, cit., p.121.

⁸⁶ *Ivi*, p. 127.

⁸⁷ Ci si potrebbe interrogare intorno a fino a che punto Gentile sia consapevole di tale aporia. Nella *Teoria generale* Gentile individua il «doppio aspetto del pensato», “pensato” che è posto dal pensiero, «il quale ha questa natura di porsi, ed esiste soltanto ponendosi [...] il che vuol dire, che se si guarda come semplicemente posto, come risultato del porsi, esso non è più porsi, non è più pensiero» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 308-309); nel *Sistema di logica* leggiamo: «In realtà, non c’è pensiero se non in quanto pensante, il quale non è oggetto di contemplazione, anzi, se mai, attività contemplante e, come tale, vera e propria azione, produzione, creazione di essere» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere (vol. I)*, cit., p. 414, *corsivo mio*).

È bene sottolineare che se in tali questioni teoretiche di fondo sono i fondamenti del giudizio fortemente negativo di Evola nei confronti dello storicismo attualistico, va anche detto che a partire da *Rivolta* l’avversione del pensatore romano nei confronti della filosofia di Gentile verrà ulteriormente corroborata da ulteriori analisi non prive di interesse e di quella perspicuità che Evola senza dubbio dimostra in tutta la sua produzione. Proprio in *Rivolta*, infatti, l’attualismo viene interpretato come l’espressione spirituale tipica e caratteristica di un’epoca storica in cui il lavoro diviene il metro su cui si misura la stessa vita, epoca dominata da un’attivismo sfrenato, da una fede cieca nel divenire e dalla recisa negazione di tutto ciò che possa reclamare il diritto all’Essere ed alla stabilità. Lo Spirito gentilianamente inteso come eterna autoctisi altro non starebbe ad indicare che una giustificazione filosofica all’ideale umano andato affermandosi con la modernità, quello del *self-made man*, retto su di un principio attivistico per Evola ben indicato da Sombart nella sua formula *Fiat productio, pereat homo* (Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 375-376). La polemica antigentiliana proseguirà negli anni successivi e sarà segnatamente rivolta contro l’ideale gentiliano di “stato etico” e “umanesimo del lavoro”, oltre che allo storicismo, come abbiamo visto. Nella sua autobiografia, Evola

Tale, quantomeno, è la conseguenza che Evola trae.

Ciò che Evola non accetta e non può accettare di tutta la grande stagione idealistica è la tendenza a soffocare l'Io autentico nella morsa di un astratto Io trascendentale. La grande e drammatica sfida lanciata dal filosofo tradizionalista è quella di pensare come assolutamente libero l'Io concreto (che, va da sé, per un Gentile sarebbe al contrario un astratto, un pensato, in quanto determinazione posta dal concreto, dal pensiero pensante). Sfida drammatica, si diceva, dal momento che ciò che innanzitutto ci appare come una realtà incontestabile è il nostro essere condizionati. Condizionati dalla natura che ci circonda, dal rapporto con l'altro, dalla nostra storia. La presa di coscienza di una tale condizionatezza è ciò ha portato certo idealismo a pensare la libertà dell'Io come risultato di un processo più che come *ratio essendi* del processo stesso. Evola ribalta una tale prospettiva, assume il peso dell'affermazione di una libertà che per essere autenticamente tale deve (*rectius*: può) custodire in sé la possibilità di negarsi, di tradursi in cieca necessità. In tutto ciò il compito dell'Io è quello di non fuggire dinanzi ad una tale responsabilità, anzi di assumerla positivamente.

Il problema che Evola si pone è quello di pensare radicalmente la libertà, perfettamente consapevole della paradossalità che un tale tentativo comporta, nella misura in cui qualsiasi concettualizzazione implica una de-finizione (definizione che qui si richiede però che si attagli perfettamente al costitutivamente indefinibile). Per farlo, affronta di petto i diversi modi in cui la questione è stata posta nello sviluppo del pensiero mettendone in evidenza i punti critici. Non ci è possibile qui ripercorrerli esaustivamente tutti, ma è bene indicare le tappe fondamentali, le questioni e le problematiche sollevate dal pensatore nel corso della sua accurata e veramente estrema analisi, perché solo in questo modo si può pretendere di comprendere il concetto evoliano di libertà.

È innanzitutto significativo il metodo utilizzato da Evola. Egli chiarifica la sua posizione per approssimazione, cogliendo il positivo ed escludendo il negativo di quelli che considera senz'altro i punti di maggiore radicalità offerti dalla riflessione speculativa.

perverrà ad un quanto mai severo giudizio sulla filosofia gentiliana, intesa come caratterizzata da un'irrisolvibile astrattezza, da «una prosopopea fumosa e un insopportabile pedagogismo paternalistico» (J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p. 103). Nel frattempo le colonne di *Ordine Nuovo* avevano accolto un articolo di Evola icasticamente intitolato *Gentile non è il nostro filosofo* (1955, ora in J. Evola, *I testi di Ordine Nuovo* (a cura del gruppo di Ar), Edizioni di Ar, Padova 2001, pp. 23-32). Senza dubbio va rilevata una oscillazione nel giudizio complessivo di Evola su un autore tanto valorizzato nella fase giovanile e "speculativa" quanto ferocemente condannato negli anni successivi. Ciò è senz'altro almeno in parte spiegabile sulla base di uno spostamento di interessi da parte di Evola verso tematiche metapolitiche, nonché l'incontro con il pensiero di Guenón e l'approfondimento della questione della Tradizione.

Questo metodo non è affatto casuale, se solo si porta l'attenzione a ciò che il nostro dice all'inizio di *Teoria*, quando in riferimento al metodo utilizzato dalla teologia negativa afferma che, propriamente, del principio può essere detto quel che esso *non* è, tesi ribadita nelle prime righe della sezione di *Teoria* in parola: «Dato il carattere di mediazione proprio al concetto, non si potrà dire ciò che la libertà è se in pari tempo non si dice ciò che essa non è»⁸⁸.

L'intento è quello di ricercare una differenza, un *principium distinctionis* che consenta di affermare autenticamente l'eccedenza della libertà rispetto alla necessità, la "precedenza" della prima sulla seconda.

Fondamentale si rivela l'immediato confronto con la nozione spinoziana di libertà. Il cuore del discorso evoliano può a questo proposito essere riassunto in due punti fondamentali, enucleando i quali va tenuto ben presente che l'intento non è qui quello di valutare la correttezza o meno dell'interpretazione evoliana degli autori con cui egli si confronta né di restituire in poche righe il senso di tale interpretazione. Ciò che interessa è altresì cogliere il "positivo" di queste comunque indubbiamente profondissime riflessioni al fine di comprendere cosa Evola intenda per libertà.

La concezione spinoziana è espressione di un concetto affatto *negativo* di libertà nella misura in cui essa viene intesa come mera assenza di condizioni esterne. La *causa sui* di Spinoza altro non sarebbe che un principio che, in quanto infinito, si distingue dalla realtà naturale, in termini spinoziani dalla *natura naturata*, per il sol fatto di non poter essere spiegata tramite il ricondurla ad una causa prossima ed immediatamente superiore. Tale è in realtà un'idea affatto problematica di libertà, configurandosi come un'assenza di condizioni esterne che non riesce ad escludere totalmente la possibilità che una tale causa sia *internamente* condizionata: il non essere condizionati rispetto ad altro non riesce a negare la condizionatezza rispetto a sé. Per Evola è sufficiente volgere lo sguardo all'esistenza concreta per comprendere l'astrattezza di un tale concetto di libertà, dal nostro denotato come "spontaneità": l'assenza di coercizione esterna può conciliarsi con la necessità; d'altro canto, la presenza di leggi esterne universali e necessarie non vieta

⁸⁸ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 95. Questo affermare e negare, dire e disdire, è ciò che contraddistingue ogni riflessione sul principio del pensare. Vincenzo Vitiello è, tra i filosofi contemporanei, colui che maggiormente ha insistito su tale aspetto aporetico di un pensiero che pensa il proprio "prima". A proposito dell'Essere di Bertrando Spaventa, Vitiello ne parla come un di «crinale che segna la linea di confine tra il pensiero e il non-pensiero. Linea difficilissima a seguire, se ogni parola che pronunciamo, anche la *più semplice*: "Essere", è già troppo». Da ciò consegue che «l'unico metodo possibile è quello che procede per affermazioni e immediate negazioni, dicendo e contra-dicendo» (V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla scienza alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 241).

che si possa mantenere di fronte ad esse una interna libertà. Questo è per Evola il grande insegnamento di Kant. Senonché, il carattere di “fatto” che la legge morale assume in Kant non fa che manifestare la sostanziale impotenza della volontà su di essa. L’individuo diviene suddito rispetto alla legge, la sua libertà risulta soffocata dall’imperativo. La morale kantiana richiede che la legge venga immediatamente riconosciuta, ma un Io autenticamente libero non può riconoscere una legge di cui non si senta creatore, vuole mediare una tale legge per ricondurla a sé, ma un tale atteggiamento è l’esatta negazione della moralità. La mediazione, potremmo dire, rappresenta per Evola la morte della moralità.

Evola manifesta in questo frangente una significativa oscillazione: da un lato la sua critica a Kant sembra animata da un deciso rifiuto di qualsiasi tentativo di dare una veste “razionale” ad un’etica affatto piccolo-borghese e cristianeggiante, ponendosi quasi sul medesimo piano del pesantissimo attacco nietzscheano alla «cineseria königsberghese»⁸⁹. D’altro canto, tale critica può essere letta nel senso dell’accusa di un “fallimento”. Come a dire, l’istanza “autonomista” della morale kantiana fallisce nella misura in cui l’Io continua a vivere la legge come un imperativo, la legge stessa avendo la *forma* imperativa, sì che parlare di “morale autonoma” diviene una contraddizione in termini: «La morale come categoria autonoma è un non-senso; la morale non è che religione secolarizzata, così non qualcosa di originario, ma qualcosa che presuppone un processo di scissione, di formalizzazione e di assolutizzazione. Il riconoscimento di incondizionata imperatività di una legge “morale” è un semplice modo di apparire di quel sentimento di dipendenza [...] che costituisce il nucleo centrale dell’esperienza religiosa a base teistico-dualistica»⁹⁰.

Da questa critica a Kant deriva il passo decisivo per comprendere il concetto evoliano di libertà sulla storia, vale a dire la critica alla “libertà razionale” dell’idealismo trascendentale e di quello assoluto.

Nell’idealismo classico la libertà è semplicemente il nome che la necessità assume una volta che la coscienza ricostruisca idealmente il processo naturale che ha condotto ad essa. Non è un caso che Evola si rivolga qui segnatamente al primo Schelling, lo Schelling

⁸⁹ F. Nietzsche, *L’anticristo*, Adelphi, Milano 2002, p. 13. È significativo che nelle pagine dedicate alla critica della “natura morale” in *Teoria*, Evola non disdegni di citare Nietzsche più volte. In particolare riconosce al pensatore tedesco «di aver appunto visto che in concreto la legge morale rimanda semplicemente ad una forza, forza di ugual natura di quelle contro cui lotta, tutti i caratteri trascendenti o ideali di cui si riveste non essendo che espressioni della sua maggior potenza ovvero arruolati più o meno surrettiziamente dalla sua volontà di dominio» (J. Evola, *Teoria dell’individuo assoluto*, cit., p. 101).

⁹⁰ J. Evola, *Teoria dell’individuo assoluto*, cit., p. 103.

del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. La libertà schellinghiana non può che essere la caricatura di un'autentica libertà: l'autocoscienza sarà infatti condizionata dall'essere una tappa di un processo necessario e la stessa nuova serie cui essa darà inizio non potrà che ripetere la serie naturale da cui essa è sorta⁹¹. Finché la filosofia viene intesa come nottola di Minerva, sembra dirci Evola, non può darsi autentica libertà.

Evola ben coglie dunque lo spirito profondamente "spinoziano" che anima tutta la grande riflessione idealista e segnatamente quella hegeliana, spirito connotato da una maniera di intendere la libertà come spontaneità e "viziato" dal non saper concepire altra libertà che non sia la libertà del Tutto che, proprio in quanto non condizionato da altro, dovrebbe dirsi libero.

In una nota delle pagine finali di *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Evola torna sul tema riguardante il modo di concepire la categoria di possibilità in Spinoza, sostenendo che «per lui la possibilità di attuare un dato elemento è tutt'uno con l'impossibilità di non attuarlo»⁹². Dio dunque attuerebbe tutto ciò che è in suo potere proprio in quanto non impedito da alcunché in tale sua realizzazione. Senonché, ad una tale posizione si potrebbe obiettare: «che cosa potrebbe impedirlo a non attuare ciò che dipende soltanto da lui che sia o no? Infatti, o si toglie al concetto di "potere" il contenuto proprio identificandolo a quello di "dovere", *müssen*, ovvero bisogna intendervi l'indifferenza del Sì e del No, rompibile soltanto da una affermazione che è a sé stessa, come pura contingenza, la propria ragione sufficiente. F. W. J. Schelling [...] nota giustamente che ciò che può soltanto essere e anche non essere (come l'atto puro aristotelico e la sostanza spinoziana), esclude ogni potenza ed ogni libertà: è ciò che esiste senza potenza - è l'essere impotente»⁹³.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 107.

⁹² J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., p. 225n.

⁹³ *Ivi*, pp. 225-226n.

L'accostamento con l'atto puro aristotelico non è casuale. Ampliando il discorso di Evola si potrebbe far risalire proprio ad Aristotele ed al suo modo di concepire la potenza il fraintendimento originario del senso della libertà. Per Aristotele infatti la potenza si definisce sempre come potenza di un atto, l'atto venendo sempre prima della potenza secondo il noto principio per cui *próteron enérgeia dynámeós*. Evola si rende conto della portata limitativa della categoria aristotelica di potenza, riassumibile dalla formula scolastica per la quale *nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu* (cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, cit., p. 225). Per Evola dunque la potenza aristotelica si configura come "desiderio", condizione passiva non autonoma e non avente in sé il proprio centro. Ma il potere di "altro" in cui la potenza aristotelica consiste, osserva Evola, se «capovolto nel positivo, vissuto come vittoria sulla necessità e sull'identità, vissuto come autonomia di una libertà che possiede sé stessa e, appunto, è sempre eternamente atto di "altro", distruzione, disidentificazione, passare, non essere mai ma sempre svincolarsi, balzare, cogliersi in possesso nell'atto distruttore dei trapassi e delle creazioni in segni di essere, di limite, percossi da lampeggiamenti in marea vorticoso» (*ibidem*), allora si può assumere il carattere di "valore". E a questo punto si rivela

Per quanto riguarda il giudizio sull'idealismo assoluto ed attuale abbiamo già visto i plessi teorici centrali della critica che Evola gli muove, idealismo che in tanto si traduce in fenomenismo in quanto si rivela suddito della sua legge interna.

Tale corrente filosofica assume e compie l'istanza autonomista kantiana. L'atto puro di Gentile è caratterizzato come volontà libera che liberamente pone il proprio altro. Senonché, Evola intende smascherare gli inganni di chi afferma la libertà come principio solo a parole, l'autentica libertà potendosi costituire solo nella direzione di una libera affermazione (che non si pone però come altro dalla negazione) della potenza. A questo proposito, le stesse nozioni di storicità del principio si rivelano delle menzogne. La contraddizione fondamentale di ogni forma di storicismo consiste nel ritenere da un lato che il tempo sia una categoria tramite cui l'io definisce il mondo, dall'altro nel considerare la storia come determinante lo stesso principio. Se il principio fosse costitutivamente storico, sostiene il nostro, non vi sarebbe nemmeno la possibilità di individuarne una legge, dal momento che esso sarebbe completamente immerso nel proprio divenire e gli sarebbe dunque preclusa la possibilità di staccarsene per oggettivare l'intero processo.

Nel complesso, Evola accusa dunque l'idealismo di non aver atteso alla propria istanza fondamentale, vale a dire all'istanza immanentista, finendo per affermare l'esistenza di un principio trascendente, di volta in volta rintracciabile nella monade delle monadi leibniziana, nella dialettica hegeliana o nell'atto puro gentiliano⁹⁴.

Ora, non vi può essere libertà finché vi è legge e, nell'attualismo, la legge del divenire costringe il principio. L'io si trova di fronte questa legge come *dato*, nulla potendo su di essa, come abbiamo avuto modo di spiegare.

È necessario compiere un ultimo passo. L'obiezione che si potrebbe muovere ad Evola è infatti che sia proprio l'esistenza ed il rispetto della legge a garantire la libertà. La logica dell'atto è tale che il suo determinarsi secondo la propria legge ne dice la libertà. Tale

possibile un recupero dell'aristotelismo inizialmente scartato: «l'atto puro è finito, l'ideale greco della perfezione nel limite (*péras*) è valore, in quanto vi si rispecchi un senso di autarchia, di autodominio nell'atto» (*ibidem*).

A proposito della distinzione tra la possibilità determinata e la "possibile possibilità" Vincenzo Vitiello sottolinea come l'occidente aristotelico abbia in generale pensato una possibilità che «non è possibile in relazione a sé. Non è possibile possibilità. Non è quindi anche impossibile. Ma solo se è insieme - nello stesso tempo: *hama, simul* - possibile e impossibile, la possibilità è davvero tale. E cioè: non soggetta alla *bebaiotáte arché*, al *principium firmissimum* dell'essere: il principio di non contraddizione» (V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, p. 46).

⁹⁴ L'origine di tale istanza viene infatti grosso modo fatta risalire proprio a Leibniz ed al suo concetto di monade. Per quanto riguarda il rapporto con Hegel, tale aspetto meriterebbe senz'altro una trattazione a sé, nonostante il confronto con il filosofo tedesco sia negli scritti speculativi evoliani piuttosto rapsodico e non troppo approfondito. Brevi cenni saranno dati all'inizio del paragrafo successivo.

punto è stato ben messo in luce, proprio a proposito della filosofia di Gentile, da Vincenzo Vitiello: «Il concetto di libertà comprende in sé come suo opposto positivo quello di legame, di obbligo. *Senza questo non vi sarebbe libertà, ma soltanto arbitrio.* Libertà è riconoscimento e rispetto della legge. È questa, la legge, che sostiene la libertà, il vincolo che la fa essere. Che la determina. Se il pensiero non ha bisogno di un oggetto a esso opposto per pensare, potendo essere oggetto a sé stesso - *cogito me cogitare* -, la libertà invece non è concepibile senza relazione all'opposto. Che poi la libertà faccia sua la legge, renda il suo fare identico al comando, ciò non toglie la differenza, anzi la convalida. È il rispetto della legge che rende l'agire da semplicemente non necessitato libero»⁹⁵.

Tali osservazioni sono difficilmente confutabili. Senonché, la sfida evoliana è esattamente quella di pensare la libertà *come* arbitrio. Dove tale arbitrio va inteso non come il volere "capriccioso" con il quale sempre più frequentemente si confonde oggi la libertà⁹⁶, ma come l'espressione di una volontà in grado di volere sé stessa e l'immane peso della possibilità del suo stesso naufragio. Naturalmente, questo implica un porsi al di qua di qualsivoglia forma di legge. Al di qua non solo della legge storica, ma anche dei principi fondamentali che guidano e regolano la nostra ragione.

La libertà va dunque pensata come anteriore alla stessa logica, quest'ultima rappresentando per l'Io nient'altro che una possibilità. Dal punto di vista del *posterius*, della legge logica già affermata, cioè dell'Io già sottomessosi ad una legge, la libertà come principio non può che dire la contraddizione, il suo *essere* contraddizione. Leggiamo questa straordinaria pagina evoliana: «Ora, di fatto il carattere della libertà vera è precisamente questo, *di poter essere in contraddizione con sé stessa*, perché questo "sé stessa" è un non-senso, libertà significa *possibilità* e la possibilità indeterminata non ha nulla da cui possa esser contraddetta. Se la libertà non è il potere del *Si* come del *No*, essa è *flatus vocis*. Una libertà schiava del principio di identità è la negazione della libertà e presenta il carattere di una *natura signata*»⁹⁷. Evola perviene dunque così a disegnare un

⁹⁵ V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, cit., p. 141. Corsivo mio.

⁹⁶ Cfr. G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 1998, p. 31.

⁹⁷ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 112.

Il filosofo che ha tirato le più coerenti e radicali conseguenze in una direzione opposta a quella indicata da Evola ma, potremmo dire, in sostanziale accordo con le sue premesse è Emanuele Severino. Il pensatore bresciano elabora infatti uno straordinario sistema fondato sulla non contraddittorietà dell'essente (o esser sé dell'essente, o ancora destino della necessità) che ha come esito coerente l'affermazione di una assoluta necessità, la decisa negazione di qualsivoglia forma di libertà.

Va altresì sottolineato che il porre il principio al di qua della ragione logica non rischia di far scadere il pensiero di Evola in forme di irrazionalismo. Questo perché l'irrazionale non si costituisce come un semplice *altro* rispetto al

orizzonte in cui la contraddizione sia l'originario e proprio in quanto tale sfugga alla presa di quel principio d'identità e non contraddizione la cui incontrovertibilità e potenza "elenchica" non riesce ad ammutolire una libertà che in quanto assoluta possibilità non esclude nulla, neanche il principio che intende mostrare la sua (della libertà) contraddittorietà.

L'Io in quanto libertà precede ogni determinazione teoretica, ogni giudizio veritativo, esso non è né vero né falso, e ogni giudizio morale, esso non è né buono né cattivo (ha ben ragione, allora, Giovanni Sessa quando definisce l'idealismo magico come «via speculativa [...] mirante al superamento dell'attualismo gentiliano e della stessa logica eleatica, dialettica, divisiva»⁹⁸).

È in questo *prima* che si innesta l'opzione trascendentale, la possibilità di scelta tra quelle che Evola chiama la via dell'Altro e quella dell'Individuo Assoluto⁹⁹.

Anche qualora la via percorsa sia quella dell'Altro, quella del desiderio come modo di darsi dell'Io libero - che dunque in tal caso da libero si farebbe necessitato - anche in quel caso la libertà risulterebbe affermata, seppur come negata, giacché a dirsi sarà sempre l'incondizionata libertà¹⁰⁰.

razionale, quest'ultimo rappresentando il luogo del manifestarsi dell'irrazionale stesso: solo nel razionale, nel *posterius*, può mostrarsi l'irrazionale in quanto *prius*. Alla luce di questo, qualsiasi tentativo di razionalizzare, di spiegare o giustificare il principio non può che naufragare, non può che farsi espressione della michaelstedteriana "via della rettorica" (Cfr. *ivi*, pp. 150-151).

⁹⁸ G. Sessa, *Evola tra mistica ed ascesi*, in AA.VV., *Studi evoliani 2016* (a cura di G. de Turrís, D. Gianandrea, G. Sessa), Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2017, p. 217.

⁹⁹ Cfr. J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., pp. 67-93.

¹⁰⁰ Evola caratterizza come *desiderio* il modo di darsi dell'Io caratteristico dell'opzione oggettiva, caratterizzata da un collasso del principio individuale sul reale e da un conseguente fenomenismo, un continuo ed ossessivo rincorrersi di fenomeno in fenomeno senza mai positivamente, attivamente possedersi. Desiderio mai appagato, dunque, perché, come ben sottolinea Melchionda, «L'Io che cerca il principio di sé nella determinazione è l'Io che si conosce, che vuole conoscersi come pensiero e come contenuto di pensiero: senonché questa oggettivazione e concettualizzazione, non raggiungendo mai l'Io in ciò che è, si dirompe in un movimento incoercibile necessitato che svuota ogni certezza non appena raggiunta (R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, cit., p. 130). All'interno del sistema categoriale fenomenologico, l'opzione oggettiva verrà assunta come un momento peculiare dello stesso farsi assoluto del principio individuale. Questo passaggio implica un farsi possesso da parte del desiderio, un *reale* farsi libertà da parte della necessità. Questo implica un radicale mutamento della modalità di relazione al non-Io, che da rapporto di bramoso desiderio deve farsi oggetto di un incondizionato amore. Da un punto di vista evoliano, infatti, qualsivoglia forma di desiderio comporta una violenza nei confronti della cosa che inevitabilmente si traduce in una violenza che l'Io infligge a sé medesimo, laddove solo un rapporto di amore può manifestare la signoria e l'attivo dominio sull'ente; occorre dunque non bramare la cosa, bensì «volarla non per l'Io ma per sé stessa, ossia amarla», consci «che desiderare, è precludersi la via alla realizzazione; che la violenza è il modo del debole e dell'impotente, l'amore e la dolcezza quello del forte e del signore» (J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 89). Può risultare interessante notare, anche se ad un livello che qui non può che restare parentetico, che nel modo in cui Evola sembra definire l'amore, tale concetto pare svincolarsi da una caratterizzazione eminentemente erotica, assumendo i tratti caratteristici dell'amore come l'intende una certa mistica di derivazione neoplatonica e poi eckartiana. La prospettiva che il nostro sembra disegnare appare dunque più vicina ad una concezione agapica, piuttosto che erotica, dell'amore.

Una libertà che dice dunque innanzitutto la sua radicale in-differenza al suo stesso dire, che dice “essere” tanto quanto dice “nulla”.

Va però a questo punto ribadito un aspetto al fine di sgomberare il campo da un possibile e grave equivoco. L’Io, dovrebbe risultare chiaro da quanto fin qui detto, non è da concepirsi come sostanza, come un che di dato o come presenza. Ben lo ha rilevato Giovanni Damiano: «L’io evoliano, così, lungi dall’essere pienamente ascrivibile a quella metafisica soggettivistica che, almeno da Cartesio in poi, è l’esito ultimo del pensiero occidentale, è, in quanto “appeso” alla libertà, radicalmente estraneo a qualsiasi pretesa fondazionistica, essendo la “riuscita” dell’Individuo Assoluto totalmente contingente così come contingente è il suo dominio»¹⁰¹.

A prescindere dall’interpretazione “simbolica” che Damiano sembra proporre - per la quale l’Io svolgerebbe una funzione iconica rispetto alla libertà, ciò che potrebbe portare ad un pericoloso fraintendimento, cioè a concepire l’Io e la libertà come tra loro *altri* - la questione da lui evocata è centrale. Se l’Io in quanto principio non va inteso come sostanza ma come libertà, questo significa che l’Individuo assoluto è una meta, verrebbe da dire un compito, ma un compito che l’Io stesso si impone e che può in ogni momento revocare. La libertà come possibilità implica l’esser sempre esposto da parte dell’Io allo sprofondare nell’abisso. La sempre possibile conferma della libertà si accompagna all’altrettanto sempre possibile negazione di essa libertà. Un tale elemento di *insecuritas* ha consentito a Giovanni Sessa di interpretare la filosofia evoliana come una del tutto inaudita “filosofia della crisi”: «Evola con la filosofia della libertà, fa della crisi la

¹⁰¹ G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, cit., p. 35.

Pur sottoscrivendo tali osservazioni di Damiano, ci permettiamo di discostarci da quanto nel suo prezioso saggio viene affermato circa il rapporto tra la fase filosofica e quella tradizionalista del pensiero di Evola. In polemica con Antimo Negri, Damiano giustamente rileva come l’interpretazione offerta da Negri nel suo *Julius Evola e la filosofia* sia votata ad una radicale quanto inopportuna “omogeneizzazione” delle diverse fasi spirituali attraversate da Evola nel corso della sua travagliata vita, concependo anche le opere della maturità come poco più che una cieca e meccanica applicazione dell’intuizione giovanile dell’individuo assoluto alla sfera della storia e della politica. Negri trascurerebbe così il lato della trascendenza, a favore di una lettura tutta “immanentista” dell’opera evoliana. D’altro canto, Damiano invita a porre l’accento sugli elementi di rottura tra una fase e l’altra della produzione del pensatore romano: «La differenza cruciale che passa tra filosofia e Tradizione in Evola si colloca nel radicale rovesciamento della “struttura originaria”, che nella filosofia è rinvenibile nella libertà, nella Tradizione, invece, in un ordine cosmico universale e trascendente; laddove il punto di massima assonanza tra filosofia e Tradizione sta in ciò, che entrambe poggiano su “istanze” sopra-individuali, la libertà nel primo caso, la necessità nel secondo» (*Ivi*, p. 81). Ci pare che la seconda parte dell’osservazione di Damiano mal si accordi con la prima: il poggiarsi su “istanze sopra-individuali” di filosofia e Tradizione non richiede un rovesciamento della loro “struttura originaria”. Anzi, l’oscillazione evoliana che abbiamo individuato nell’indicare il principio di libertà come immanente e trascendente insieme è esattamente la stessa riscontrata nell’analisi del rapporto tra Tradizione e storia (ma su ciò cfr. *infra*, Conclusione). Il pericolo in cui rischia di incorrere un’interpretazione come quella di Damiano è quindi daccapo quello di cadere in un concetto astratto della trascendenza e dell’immanenza nel pensiero di Evola.

condizione naturale di chi si ponga sulla strada della conquista della propria assolutezza, in quanto essa implica sempre la possibilità del ritorno alla condizione esistenziale progressa, implica la *regressio* dalla libertà. La crisi è implicita all'*incipit* stesso della vita, alla libertà intesa come abisso, fondamento infondato. Sotto il profilo esistenziale ciò induce l'accettazione tragica del ni-ente come origine e del *frammento* quale orizzonte con il quale confrontarsi in un percorso erotico-anagogico»¹⁰². Questo aspetto va tenuto ben presente essendo il perno intorno al quale ruota la straordinaria elaborazione che Evola compie dell'itinerario tracciato nella *Fenomenologia dell'individuo assoluto* e del ribaltamento della dialettica hegeliana ivi compiuto dal nostro.

2.4 Fare l'Io, fare la storia

Massimo Donà ha giustamente accostato il principio evoliano all'essere-nulla della prima triade della *Scienza della logica* hegeliana, insistendo sul carattere di manifestazione del medesimo cui ogni forma determinata inevitabilmente rimanda. Evolianamente, tanto la via dell'Altro quanto la via dell'Individuo assoluto sono vie determinate che dicono l'identico, «un identico che comunque “sarà”. Facendosi originario risultato di un distinguersi in cui, a dirsi o come essere o come nulla, sarà sempre il medesimo [...] In quanto, ad essere, in tutto quel che c'è, sarà sempre e solamente un essere che non-è... stante che, a venire fatto essere (come un *questo* distinto da un *quello*) sarà sempre e solamente il non-essere; ossia, un “essere” *originariamente negantesi*. Che [...] da nulla potrebbe venire giustificato...se è vero che in esso, a farsi esistente è sempre quel non-essere che viene appunto fatto essere dall'Io»¹⁰³. Donà riesce a ben indicare, in uno, l'analogia tra Evola ed Hegel e la radicale differenza tra i due. Se è vero che la libertà evoliana ha i tratti caratteristici di quell'Essere che vive, negato, nelle sue determinazioni, è altrettanto vero che in Hegel l'esser già originariamente passato nel nulla da parte dell'Essere dice la necessità del darsi della dialettica. Il divenire non è in Hegel una semplice possibilità, ma il modo del (libero?) farsi dello Spirito. In Evola il luogo del manifestarsi della dialettica è invece anche il luogo dell'apparire della possibilità che tale dialettica non si dia.

D'altro canto la “creazione” o anche soltanto la descrizione di un sistema-itinerario dell'Individuo assoluto sembrerebbe smentire il principio stesso, ma Evola si premura di

¹⁰² G. Sessa, *Transidealismo, filosofia della crisi e dionisismo nel pensiero di Tradizione di Julius Evola*, cit., p. 361

¹⁰³ M. Donà, *Jünger-Evola. La potenza del “negativo”, tra scienza e magia*, in AA.VV., *Studi evoliani 2016*, cit., p. 65.

precisare che il sistema non è incanalato nelle strette maglie di una dialettica rigida. In ogni momento dello sviluppo fenomenologico, a dirsi è sempre «un gruppo di composibilità, di modi possibili, ciascuno irreducibile all'altro, di sperimentare il valore dell'Individuo assoluto»¹⁰⁴.

La tesi evoliana che sta a fondamento della *Fenomenologia* e che emerge fin dalla *Introduzione* è che laddove vi sia un atto, deve esservi una potenza di cui l'atto sia atto. Siamo qui di fronte all'esatto ribaltamento della concezione aristotelica. Questo atto in cui la potenza in quanto libertà si attualizza, si concretizza nel sistema di categorie da Evola indicato nella *Fenomenologia*. La cosa interessante da rilevare è che Evola afferma *apertis verbis* che l'assoluta libertà che costituisce il fondo dell'individuo si dà affermativamente in una forma de-finita. L'obiezione a questo punto spontanea suonerebbe così: «Ma come può un principio indefinibile di assoluta libertà manifestarsi in un sistema definito di categorie fenomenologiche? Non contraddice questo quanto abbiamo detto relativamente all'indeterminabilità del principio?». Ma Evola anticipa la questione: «A chi dunque chiedesse se, per avventura, si pretenda che i vari gradi, che verranno determinati, siano proprio le tappe necessarie ed inconvertibili dello spirito, si risponderebbe naturalmente: Sì e no»¹⁰⁵. È chiaro che il carattere paradossale della risposta evoliana è direttamente implicato dalla più profonda paradossalità in cui la libertà stessa consiste. E tale paradossalità non può che riflettersi anche nel carattere insieme di risultato e di *ratio essendi* che la libertà acquista. Può continuare ad esser chiamata libertà una libertà che rinunci a sé? No, se tale rinuncia si traduce in una passiva contemplazione del dato senza andare alla radice dello stesso manifestarsi di qualcosa come dato.

In un certo senso l'Io *deve* dunque realizzarsi, farsi Individuo assoluto, ciò che sembra daccapo contraddire quanto fin qui sostenuto a proposito del costituirsi dell'Io secondo la categoria di possibilità: «“Io non sono nulla: *posso* tutto”, questo è effettivamente il “Nome” vero dello spirito, dell'Individuo assoluto»¹⁰⁶. O ancora, parlando della propria dottrina: «È dell'Io, che è questione, il quale non ha una “natura”, non “è” nulla, ma è ciò che vuole essere»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., p. 39

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 44.

¹⁰⁶ J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., p. 132.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 164.

Tale apparente antinomia si spiega portando l'attenzione al fatto che per Evola la realizzazione della potenza e del dominio come meta, come compito, si manifesta solo *ad un certo punto* dell'itinerario fenomenologico, segnatamente alla fine della seconda epoca, alle soglie del sorgere dell'individualità. La libertà deve dunque farsi da potenziale, reale, affermativa, laddove una libertà che rimanesse *in potenza* altro non manifesterebbe che la sua radicale *impotenza*. Evola si richiama a questo proposito al principio greco secondo il quale il perfetto può darsi solo nel finito, nel realizzato, nel compiuto. Il contingentismo trascendentale che "orienta" la scelta è tale che la volontà libera possa liberamente volersi come determinata, finita, realizzata, ché «per noi la verità dell'infinito non sta nel punto dell'indefinito, ma in quello di una funzione del limite signora di sé medesima. Falsa invero, non esprime perfezione ma invece difetto, è quell'infinità che significa incapacità, impossibilità a sopportare la forma»¹⁰⁸.

Ecco che allora appare l'imperativo che comanda la realizzazione del principio-potenza: «Solamente nel punto in cui l'individuo si attua nella folgorazione della potenza sorge una finalità, una ragione ed uno scopo nella natura: *non prima*, è lui che gliela dà. Essa la chiede al suo atto. Epperò un solo imperativo ha ormai l'individuo: "SII, *fatti* DIO, e in ciò fa essere, SALVA il mondo"»¹⁰⁹.

Il fatto è che prima che sia possibile una qualsivoglia affermazione di libertà, l'io deve vedere una tale libertà postulata di là da sé, deve vivere il dramma di un principio che non riesce a ricondurre a sé, al suo *lógos*. Ma è per l'appunto solo nella coscienza logico-discorsiva e dunque filosofica che può apparire un tale postulato.

Per comprendere fino in fondo il modo in cui si afferma l'eccedenza della libertà sulla necessità storica è necessario dunque indagare il ruolo svolto dalla coscienza filosofica all'interno dell'itinerario tracciato nella *Fenomenologia* evoliana.

La coscienza filosofica sorge per Evola nel momento in cui la realtà viene assunta in una storia che sia anche scienza. Solo quando viene data vita ad una teoria scientifica della storia si può parlare di una realtà che «va a costituire un ordine assolutamente chiuso in

¹⁰⁸ J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., p. 44. Tale rapporto tra infinito e forma, *anomia* e *nomós*, in Evola è stato ben tratteggiato da Romano Gasparotti, il quale ha giustamente messo in rapporto la prospettiva evoliana con quella gentiliana. Se per Gentile infatti lo spirito si esaurisce nella totalità delle sue determinazioni, il possibile venendo completamente fagocitato dal reale, in «Evola, invece, l'Individuo accade come libertà solo quando *diventa se stesso* al di là di ciò che egli è, ovvero al di là di tutte le manifestazioni possibili della sua stessa libertà, della quale, alla lettera, egli non ha alcun bisogno» (R. Gasparotti, *L'individuo assoluto e la magica potenza dell'immagine*, in J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo* (a cura di G. de Turreis), Edizioni Mediterranee, Roma 2015., p. 16).

¹⁰⁹ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 38.

sé stesso, il cui organo è la libertà di un concetto, che è per sé (*kath'auto*) secondo oggettività, di un concetto che ha la propria concretezza non più nell'esperienza, ma in sé stesso, la cosa essendogli ormai divenuta una interiorità, una nota immanente alla sua struttura»¹¹⁰. È evidente che Evola si sta qui riferendo in particolare alle grandi sistematizzazioni idealistiche, la cui critica abbiamo già avuto modo di trattare. Ma in questo frangente Evola fornisce nuovi interessanti elementi. Egli individua infatti nel concetto l'autentico "organo" della filosofia trascendentale, rappresentando il "luogo" della avvenuta realizzazione del razionale e dunque della idealizzazione del reale. Nonostante il tentativo gentiliano di ridurre definitivamente una tale ancora presente duplicità (il concetto come sintesi di mediatezza ed immediatezza) nell'unicità dell'atto permane un "resto", un residuo di oggettività non "redenta". È proprio qui che «l'intervallo della coscienza filosofica si termina: empirico e trascendentale, libertà (possibilità) e necessità (realtà), universale e particolare, trascendenza ed immanenza, *tautótes* ed *eterótes*, razionale e irrazionale si fondono in una unità che esprime soltanto l'autoconcepirsi del concetto puro»¹¹¹.

Ritorna dunque la critica già incontrata, per la quale l'idealismo, anche nella sua forma assoluta, non riuscirebbe a tener fermo al principio dell'immanenza. La libertà si costituisce dunque come quel principio che consente di portare fino in fondo una tale istanza. La stessa coscienza filosofica avverte il proprio scacco nel vedere negato, nel concetto, il principio di ogni pensato, il pensante quale Io trascendentale, tale negazione rimandando ad un incondizionato costitutivamente irriducibile all'ordine del mediato, in quanto, esso sì, principio di ogni mediazione, «oscura potenza di vita di cui logica e verità non sono che fenomeni»¹¹². Siamo qui di fronte alla già analizzata *aporía* gentiliana relativa alla dialettica tra pensiero pensante e pensiero pensato.

È dunque solo al termine della seconda epoca fenomenologica che si avverte la privazione, la necessità che ci opprime. E tuttavia è in questo cupo orizzonte che può veramente dischiudersi il raggio luminoso della libertà; è nel dramma della mancanza che può palesarsi la dominazione quale possibilità: «Solamente quando l'esperienza oggettiva si è interamente svolta, e alla persona viene suggerita dalla discorsività la coscienza dell'autonomia, sgorga la separazione netta e l'antitesi, e ciò che era "dato" e semplice

¹¹⁰ J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., pp. 143-144.

¹¹¹ *Ivi*, p. 152.

¹¹² *Ivi*, p. 178.

“altro”, diviene il non-essere mortale e nemico all’Io. [...] Ma questa nascita dell’antitetico non è una violenza: tale non era alla personalità, perché mancava il termine, in relazione a cui essa potesse risultare tale; tale non è all’individuo, poiché questo ora è assoluta riflessione, e vede l’oscurità trasparente di luce: egli ha la coscienza che essa diviene soltanto da una libertà che si strappa dalla propria sostanza e rinnega ciò che nelle sue potenze formali ha costruito; egli prende interamente su sé la responsabilità del proprio atto e non vuole rimettere a chicchessia il peso. Egli è dunque sufficiente alla privazione - nata da lui, causata dal suo proprio, sovranaturale valore di individuo, egli ora l’assume con gioia e vi riconosce la materia dalla quale soltanto potrà trarre una vita ed una realtà assolute. Vano bagliore sperduto nel deserto tenebroso e sconfinato della necessità e della privazione, l’individuale sa pertanto che in quella luce è la ragione e condizione di un tale ordine, l’atto, il *télos*, a cui tutto il resto, come muta potenza, si appende»¹¹³.

Ci siamo permessi di riportare questa lunga citazione perché in tale pagina, tra le più belle e profonde della produzione speculativa evoliana, viene magnificamente illustrato il passaggio dalla coscienza filosofico-discorsiva all’attualizzazione magica della libertà nell’individuale.

Melchionda ben riassume questo passaggio: «La creazione dell’individuale e l’insorgere dell’antinomia esistenziale, come conflitto di libertà assoluta e privazione assoluta, si intrecciano indissolubilmente. Sperimentare il mondo come separazione ingiusta, offesa, defraudamento di ciò che l’Io può essere, ignavia dell’Io, è segno dell’avvenuta nascita della libertà assoluta. L’apparizione di questa comporta la visione privativa del mondo e il dover essere della potenza»¹¹⁴.

Preme qui sottolineare che il trapasso dalla persona all’individuo non determina in alcun modo una definitiva svalutazione della filosofia *tout court*, segnando essa anzi un fondamentale spartiacque nello stesso itinerario fenomenologico¹¹⁵.

La coscienza mistica, esito del trascendentalismo filosofico, conduce all’annullamento totale della persona, nell’estatica identificazione con il divino. Da questo bagno purificatore nel mare dell’oggettivo può sorgere il principio dell’individuale, inteso come

¹¹³ *Ivi*, pp. 167-168.

¹¹⁴ R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, cit., p. 118.

¹¹⁵ Cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell’individuo assoluto*, cit., p. 153.

centro creativo e libero e qui individuato nella figura dell'artista. Nell'arte, l'assoluto mistico viene assunto all'interno di una forma e la potenza dell'Io si fa libera e consapevole creatività¹¹⁶.

L'itinerario fenomenologico si presenta dunque come il compimento del nietzscheano "divieni ciò che sei", dove un tale divenire, va da sé, non ha in alcun modo le sembianze di un trapassare nel nulla da parte di ciò che è o di un entificarsi da parte del nulla ma, al contrario, di un "far essere" ciò che già da sempre *essenzialmente* si è.

Torna prepotentemente a farsi largo il principio di responsabilità animante la filosofia evoliana. Una responsabilità cui l'individuo è costitutivamente *vocato* e che consiste nell'incessante testimonianza della propria libertà, mai definitivamente data, come una certa tradizione filosofico-politica intende far credere, ma sempre ancora da farsi, nella sua sempre possibile evenienza nel mondo storico.

Ora, Evola non si esime dal caratterizzare l'atto della realizzazione dell'assoluto nei termini di "redenzione" del mondo, del divenire.

Il farsi assoluto dell'Io implica un redimere il mondo dalla colpa volendo fermamente la colpa stessa¹¹⁷. Il processo che conduce alla persuasione è - come già in Michelstaedter - un processo *cosmico*¹¹⁸. Senonché, la condizione di possibilità di questa redenzione della storia trascende la storia stessa ma è immanente all'Io, è l'Io stesso in quanto assoluta possibilità. La redenzione del mondo storico, del divenire, è la redenzione dell'esistente, laddove la distinzione tra essenza ed esistenza non deve però più essere kantianamente

¹¹⁶ La riflessione evoliana sull'arte meriterebbe senz'altro, per la sua straordinarietà, una trattazione a sé. Ciò non ci impedisce di rilevare alcuni elementi che possono risultare utili nell'economia del nostro discorso. Innanzitutto, va messo in evidenza come la categoria dell'arte pura rappresenti, all'interno dell'itinerario fenomenologico evoliano, il momento "precedente" la realizzata individualità e "successivo" la coscienza filosofica e quella mistica. L'arte pura o astratta, la cui più compiuta espressione è il dadaismo, indica per Evola l'effettiva risoluzione dell'oggettività nel principio di libertà. L'arte astratta ha infatti ricondotto all'individuo i residui di trascendenza che, a partire dalla divina *mania* platonica, sono sopravvissuti fino a certe estetiche romantiche (Evola fa i nomi di Kant e Schelling). L'arte di inizio novecento si è radicalmente svincolata dal contenuto artistico rendendolo mezzo di una pura, libera, fine a sé stessa espressione. Espressione artistica che diviene così "simbolo" della libertà dell'artista, inteso ora come autentico *in-dividuum*, come persona che «cessa di essere ciò che è, per invece riaffermare, su tutto ciò che è, dominio e libertà» (J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., p. 163). Ecco che dunque «l'arte pura può dirsi il preludio della magia» (Ivi, p. 164). Nel giovanile trattato sull' *Arte astratta* Evola parla, a proposito della tendenza dell'arte a farsi "pura", di «affogamento della personalità all'infinito», aggiungendo che «per il nuovo /l'individuale/ occorre agitare il contenuto, il substrato, oltre le onde illusorie delle superfici: ossia, occorre la *volontà* a base del sentimento estetico. Oltre l'uomo, *creare il senso dell'Unico*» (J. Evola, *Arte astratta. Anastatica dell'edizione 1920 con quattro illustrazioni*, Fondazione Julius Evola, Roma 1992, p. 8).

Dovrebbe apparire evidente anche da questi pochi cenni come la teoria estetica di Evola, e dunque la sua stessa esperienza artistica, non possa in alcun modo venire intesa come assolutamente svincolata rispetto alle sue folgoranti intuizioni speculative, manifestando un medesimo tratto di fondo.

¹¹⁷ Cfr. J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 51.

¹¹⁸ Cfr. J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 112.

intesa come distinzione tra concetto ed effettiva presenza, esistenza, della cosa, bensì come una distinzione di grado. Afferma Evola: «Fra essenza ed esistenza non vi è differenza di natura, soltanto di grado. L'idea è già un grado dell'affermazione reale; e la cosiddetta realtà oggettiva non è che l'affermazione più intensa e completa che, in forma elementare, determina la cosa semplicemente pensata o rappresentata. La realtà non è che l'*atto* dell'idea, ciò in cui questa individua ed esprime interamente sé, così come l'idea non è che una realtà in potenza, ossia una realtà semplicemente abbozzata o allo stato nascente»¹¹⁹.

L'irriducibilità dell'esistenza dell'ente al suo concetto - la kantiana differenza tra i cento talleri reali e i cento talleri semplicemente pensati - altro non direbbe che l'alogicità dell'esistere, l'impossibilità di ricondurre a concetto, a *lógos*, il fatto che innanzitutto qualcosa mi sia dato. Ne *L'individuo e il divenire del mondo* Evola affronta tale questione nella maniera più chiara e diretta.

Anzitutto qualcosa c'è, esiste. Nella misura in cui tale "esistere" si fa originario oggetto di riflessione, esso assume carattere "misterioso". «Il puro essere delle cose - osserva Evola - costituisce per me un mistero finquando esso ha carattere di brutto dato, di qualcosa che è là senza partecipazione del mio volere, imponendosi anzi secondo violenza a questo; breve: come una privazione della mia attività»¹²⁰. Due aspetti di questa frase è bene evidenziare. Innanzitutto, il carattere temporale del presentarsi della realtà come *dato*. In seconda istanza, ma intimamente connesso al primo aspetto, il carattere di *stéresis* che la stessa *data* realtà presenta, da cui la fallacia realistica di coloro i quali desumono da un mio non-esser-causa-di una certa determinatezza, l'esser causato da altro da parte di quella determinatezza.

Dal momento che il "mondo reale", ciò in relazione a cui percepisco la mia impotenza, è nient'altro che una mia privazione, una mia deficienza, l'esercizio del dominio su questa stessa mia privazione implica un "far essere" il mondo e al contempo un redimerlo attraverso un atto "magico" che Evola non si esime dal caratterizzare in termini analoghi a quelli già incontrati in relazione al rapporto tra la storia e la Tradizione: il fenomeno, ciò che appare, viene infatti tratteggiato da Evola come «una derivata, di cui la magica

¹¹⁹ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 39.

¹²⁰ *Ibidem*.

deve fare l'integrale, restituendola alla funzione»¹²¹. Il dominio non è dunque esercitato su "altro", se non su quell'altro che io stesso sono¹²².

La mediazione è qui operata dalla libertà, che risulta essere dunque l'unico vero immediato. Senonché, il carattere di risultato che la libertà assume una volta che questa sia stata fatta reale, una volta che dunque l'individuale abbia realizzato la propria absolutezza, le fa assumere quel carattere di "trascendenza immanente" che solo può consentire il superamento di qualsivoglia distinzione tra idealità e realtà, teoria e prassi. Ma il superamento del dualismo, in quanto reso possibile dal principio di libertà, si traduce nell'affermazione di una eccedenza di questa su ciò che da tale principio viene progressivamente mediato.

È in relazione a questo punto fondamentale che Evola pretende di effettuare il decisivo scacco nei confronti dell'idealismo: la libertà si rivela infatti come il principio in grado di ricondurre a sé la realtà storica, negando così la stessa necessità di riversarsi nella storia, negando potenzialmente la sua storia, il suo passato. Questo è il motivo per cui una tale volontà libera è stata puntualmente tratteggiata come una volontà dell'impossibile e come la compiuta realizzazione del nietzscheano "volere a ritroso"¹²³.

Essa è l'assoluta immanenza rispetto all'individuo, è anzi l'individuale stesso, ma in quanto possibilità assoluta assume il carattere di una *possibile* trascendenza. Trascendenza rispetto alla realtà storica, che è l'ultima istanza dell'idealismo, giacché questo concepisce la libertà come l'esser reale del possibile.

¹²¹ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 85.

¹²² Tale precisazione dovrebbe aiutare a fugare il pur legittimo dubbio che la realizzazione suprema dell'ideale autarchico e dominativo della potenza sia oggi dato dall'apparato tecnico, inteso come applicazione sistematica delle conoscenze scientifiche al fine di perfezionare la nostra presa sul mondo. In realtà, Evola non si esime dal mettere in evidenza il carattere caricaturale che la potenza tecnica assume in relazione ad un autentico concetto della libertà. La tecnica viene a costituirsi come una modalità della via dell'Altro, della rinuncia alla propria libertà e della remissione all'oggettività quale unico orizzonte che può conferire significato all'io. Il rapporto è dunque esattamente ribaltato rispetto ad una autentica affermazione di dominio sull'ente. Nel paragrafo dedicato all'ultima categoria della seconda epoca fenomenologica, Evola affronta direttamente la questione: «La potenza cui l'uomo può pervenire attraverso applicazioni tecniche del sapere scientifico in nessun modo è potenza - se in questo termine si intenda comando: diretto dominio secondo autarchia. Essa è piuttosto un riconoscimento di impotenza, una alienazione della persuasione soggettiva - che, naturalmente, corrisponde essa stessa ad un valore, costruito a suo luogo, ma non al valore, che ora ci occorre» (J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., p. 170).

¹²³ Cfr. M. Donà, *Un pensiero della libertà. Julius Evola: filosofia e magia al cospetto dell'impossibile*, in J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., pp. 13-33.

3. Conclusione

Così come la sempre possibile irruzione della Tradizione rappresenta la costante presenza dell'origine nella realtà, allo stesso modo la libertà in quanto principio assoluto di ogni determinatezza dice l'esser sempre presente di un incondizionato che è *possibilità* della determinatezza stessa. In altre parole, così come la Tradizione trascende la storia in quanto storia ma si costituisce come Tradizione solo in una relazione non escludente con la storia, in egual misura la libertà non esclude la determinazione dell'individuo secondo una via invece che l'altra, secondo la via dell'oggetto o quella del soggetto, dell'Altro o dell'Individuo assoluto, della rettorica o della persuasione, ma accompagna l'intero processo del determinarsi dell'io secondo l'una o l'altra via.

Si potrebbe allora addivenire alla formulazione di un'equazione che veda come termini antecedenti la libertà e la Tradizione e come conseguenti la fenomenologia dell'individuo e la storia.

Il radicale, titanico, tentativo di Evola a livello puramente filosofico si costituisce dunque come quello di dar luogo alla sintesi integrativa di un io che attraverso stadi di progressiva e contingente affermazione di sé disveli l'Assoluto, intravisto ma non attivamente perseguito dall'io tragico messo a nudo soprattutto nel '900 da certe figure la cui drammatica fine dice l'inscindibilità della riflessione filosofica dalla dimensione attivamente *pativa* che solo può indicarne il fondamento.

Evola ripensa radicalmente la filosofia mostrando la strada che conduce oltre la filosofia, in un *oltre* che è sempre in realtà anche *prima*. L'importanza di Evola risiede allora nel suo invito ad attingere alla fonte sempre viva di quell'origine che solo può aprire all'io l'orizzonte trascendentale della sua assolutezza. Il gesto evoliano di radicalizzazione e compimento dell'immanentismo idealistico si traduce così nel recupero di una dimensione di trascendenza mai da Evola astrattamente intesa, ad un recupero del sacro sempre visto nel suo inscindibile legame con il divenire. È questa paradossale "trascendenza immanente" che salvaguarda Evola da ricadute universalizzanti o soggettivistiche.

Autentica «filosofia dell'esistenza», dunque, come sostenuto da Gian Franco Lami, che non mancò di sottolineare come per Evola «darsi una veste filosofica volle dire [...] tradurre in termini di filosofia il risultato delle proprie esperienze»¹²⁴. Veste destinata a

¹²⁴ G. F. Lami, *Arte e filosofia in Julius Evola*, Fondazione Julius Evola - Pagine, Roma 2017, p. 133.

rimaner troppo stretta, se svincolata dalla prassi magica, se limitata a mero esercizio retorico separato dalla vita.

Non solo filosofia dell'esistenza e della vita ma, ci permettiamo di aggiungere, filosofia del disincanto. Il pensiero di Evola è tale da invitare l'individuo a mai pascersi del mondo così come esso è dato, ma a sempre rinnovarlo nell'incessante opera redentrice e libera dell'Io, a sua volta testimone di un'individualità mai data una volta per tutte ma sempre ancora da realizzare.

La sua inattualità è quella di un pensare che non cede le armi dinanzi al presuntuoso tiranneggiare della ragione e che, d'altro canto, configura un senso della verità «che solo nel contesto speculativo definito da una sorta di “idealismo magico” avrebbe potuto ritrovare le proprie reali ed ultime condizioni di possibilità»¹²⁵. Una verità svincolata dalla stessa dimensione destinale cui sembrerebbe essere condannata dal suo stare *epistemico* e di cui non ha alcun senso indicare l'opporci alla falsità, delineandosi essa stessa come nient'altro che «un errore intenso e potente»¹²⁶. Errore che, da un punto di vista evoliano, va custodito, voluto ed infine amato.

Seppur nella consapevolezza della discutibilità dell'operazione ermeneutica consistente nel ricercare, nel pensiero di un autore, “ciò che è vivo e ciò che è morto”, va detto, in conclusione, che Evola come pochi altri si è dimostrato in grado di parlare al suo ed al nostro tempo storico. Il rigore speculativo ed il grado di profondità esistenziale cui Evola riesce a condurre la sua riflessione dovrebbero risultare esemplari in un'epoca in cui la stessa indagine filosofica sembra progressivamente arenarsi ed infiacchirsi nell'arido terreno della tecnica o, peggio, di una abulica rinuncia a qualsivoglia discorso che voglia ancora rivendicare il suo carattere autenticamente *metafisico*. Riecheggiano dunque le parole, colme di giovanile impeto dadaista, del Barone: «Noi aspramente combattiamo tutta la retorica intellettuale e filosofica onde l'uomo si indugia a discorrere *intorno* alla sua impotenza [...] anziché balzare finalmente in piedi, impugnarsi e, ardendola, farsi ciò che in sé è: un *Dio*, un *costruttore del mondo*»¹²⁷.

¹²⁵ M. Donà, *Un pensiero della libertà. Julius Evola: filosofia e magia al cospetto dell'impossibile*, cit., p. 31.

¹²⁶ J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 53.

¹²⁷ J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 37n.

Bibliografia:

Opere di Julius Evola:

Evola J., *Ricognizioni. Uomini e problemi* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 1974

Evola J., *Arte astratta. Anastatica della edizione 1920 con quattro illustrazioni*, Fondazione Julius Evola, Roma 1992

Evola J., *Teoria dell'individuo assoluto* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 1998

Evola J., *L'arco e la clava* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2000

Evola J., *Orientamenti. Undici punti* (a cura di F. Freda), Edizioni di Ar, Padova 2000

Evola J., *Gli uomini e le rovine* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2001

Evola J., *Rivolta contro il mondo moderno* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2003

Evola J., *Saggi sull'idealismo magico* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2006

Evola J., *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2007

Evola J., *Cavalcare la tigre* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2009

Evola J., *Il cammino del cinabro* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2014

Evola J., *L'individuo e il divenire del mondo* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2015

Opere su Julius Evola:

Alvi G., *L'ebbrezza del vuoto*, in J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., pp. 25-28

Benn G., *Essere e divenire*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 438-444

Cacciari M., *Un'avventura emblematica*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 1985, pp. 220-223

Cavallera Hervé A., *Giovanni Gentile, Ugo Spirito e Julius Evola: un incontro possibile?*, in AA.VV., *Studi evoliani 2015* (a cura di G. de Turrís, D. Gianandrea e G. Sessa), Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2016, pp. 124-140

- Conetti M., *Evola e la storiografia*, in AA.VV., *Julius Evola e la sua eredità culturale* (a cura di G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 127-141
- Damiano G., *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 1998
- Damiano G., *Evola e l'autonomia del 'politico'*, in AA.VV., *Studi evoliani 2008* (a cura di G. F. Lami), Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2009, pp. 82-91
- De Benoist A., *Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato*, in J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 19-54
- De Benoist A., *Una figura originale*, in M. Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008, pp. 329-350
- De Turrís G., *Dieci anni dopo...*, in *Testimonianze su Evola*, cit., pp. 207-212
- De Turrís G., *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997
- Di Vona P., *Le origini del pensiero filosofico evoliano*, in J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., pp. 13-18
- Di Vona P., *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 2000
- Donà M., *Evola e la filosofia*, in AA.VV., *Julius Evola e la sua eredità culturale*, cit., pp. 39-46
- Donà M., *Il filosofo della libertà*, in M. Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, cit., pp. 59-72
- Donà M., *Jünger-Evola. La potenza del "negativo", tra scienza e magia*, in AA.VV., *Studi evoliani 2016*, Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2017, pp. 59-78.
- Donà M., *Un pensiero della libertà. Julius Evola: filosofia e magia al cospetto dell'impossibile*, in J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., pp. 13-33
- Gasparotti R., *L'individuo assoluto e la magica potenza dell'immagine*, in J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, cit., pp. 11-23
- Giuli A., *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile*, in J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, cit., pp. 241-272
- Lami G. F., *Prassi e tradizione*, in M. Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, cit., pp. 151-171

- Lami G. F., *Evola e il ricordo del passato*, in AA.VV., *Studi evoliani 2008*, cit., pp. 18-25
- Lami G. F., *Arte e filosofia in Julius Evola* (a cura di G. Sessa), Fondazione Julius Evola - Pagine, Roma 2017
- Melchionda R., *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma 1984
- Melchionda R., *La folgore di Apollo. Scritti sull'opera di Julius Evola* (a cura di R. Gordini), Cantagalli, Siena 2015
- Negri A., *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988
- Perez G., *Kairòs: la storia come occasione e opportunità. Un commento all'incipit di Orientamenti*, in J. Evola, *Orientamenti. Undici punti*, cit., pp. 99-108
- Pirrotta L., *Apolitià evoliana e dottrina dei cicli*, in AA.VV., *Studi evoliani 2008*, cit., pp. 197-204
- Piscitelli A., *L'individuo assoluto ed i suoi critici*, in J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, cit., pp. 205-219
- Risé C., *Julius Evola, o la vittoria della Rivolta*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 17-22
- Romualdi A., *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Volpe, Roma 1979
- Sessa G., *Nietzsche, Michelstaedter e gli altri*, in M. Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, cit., pp. 45-58
- Sessa G., *Filosofia della liberazione e impero interiore: l'utopia evoliana*, in AA.VV., *Studi evoliani 2008*, cit., pp. 65-81
- Sessa G., *Transattualismo e ultranichilismo nelle filosofie di Julius Evola e Andrea Emo*, in AA.VV., *Studi evoliani 2011* (a cura di G. F. Lami, G. de Turrìs, D. Gianandrea e G. Sessa), Fondazione Julius Evola - Edizioni Arktos, Roma - Carmagnola 2013, pp. 171-195
- Sessa G., *Tradizione e "letteratura della crisi"*, in AA.VV., *Studi evoliani 2015*, cit., pp. 25-36
- Sessa G., *Evola tra mistica ed ascesi*, in AA.VV., *Studi evoliani 2016*, cit., pp. 215-219
- Sessa G., *Transidealismo, filosofia della crisi e dionisismo nel pensiero di Tradizione di Julius Evola*, in *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera* (a cura di Hervé A. Cavallera), Tomo II, Pensa multimedia, Lecce-Brescia 2017, pp. 353-365.

Sgalambro M., *Del potere delle emozioni: Rivolta contro il mondo moderno*, in M. Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit., pp. 191-198.

Spirito U., *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, n.4, aprile 1927, pp. 144-150, poi in J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., pp. 189-197

Veneziani M., *Evola e la generazione che non ha fatto in tempo a perdere il Sessantotto*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, cit., pp. 324-331

Veneziani M., *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984

Veneziani M., *La solitudine stellare del cinabro*, in AA.VV., *Julius Evola oltre il muro del tempo. Ciò che è vivo a quarant'anni dalla morte* (a cura di G. de Turreis), Fondazione Julius Evola - Pagine, Roma 2015, pp. 11-16

Volpi F., *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., pp. 11-23

Zecchi S., *Evola, o una filosofia della responsabilità contro il nichilismo*, in J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., pp. 15-20

Altre opere citate o consultate:

Arcella S. (a cura di), *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, Europa Libreria Editrice - Fondazione Julius Evola, Roma 2000

Battaglia F., *Il concetto della storia nel Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero (vol. I)*, Sansoni, Firenze 1948, pp. 43-100

Cacciari M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013

Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990

Donà M., *Magia e filosofia*, Bompiani, Milano 2004

Donà M., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004

Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010

Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo 1945/1960 (2 voll.)*, Laterza, Bari 1966

Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954

Gentile G., *Genesi e struttura della società*, in Id., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 1243-1409

- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere (2 voll.)*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 327-936
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 71-326
- Germinario F., *Tradizione Mito Storia. La cultura politica della destra radicale e i suoi teorici*, Carocci, Roma 2014
- Jesi F., *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, Nottetempo, Roma 2011
- Negri A., *Il concetto attualistico della storia e lo storicismo*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero (vol. X)*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 5-219
- Sessa G., *Itinerari nel pensiero di tradizione. L'origine o il sempre possibile*, Solfanelli, Chieti 2015
- Severino E., *Nietzsche e Gentile*, in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98
- Severino E., *Attualismo e problematicismo*, in Id. *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 99-118
- Severino E., *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, cit., pp. 9-69
- Spanio D., *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003
- Tilgher A., *Storia e antistoria*, Ciarrapico, Roma 1984
- Veneziani M., *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Sugarco, Milano 2012
- Vitiello V., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002
- Vitiello V., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003
- Vitiello V., *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano-Udine, 2017
- Volpi F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000