

Julius Evola

ORIENTAMENTI

undici punti

Ar



GLI INATTUALI

IX



È 'inattuale' ciò che non si misura né si confronta con il tempo, perché non gli è di genere conforme. L'essere inattuale rimane estraneo alla dialettica delle condizioni che l'attualità moderna, con l'oscuramento di elementi originari del reale, si propone di imporre al pensiero, rendendolo moda intellettuale. La inattualità introduce la dissonanza nell'uniformità del discorso sociale, ma così comunica la consapevolezza della sua falsità.

«Tutte le cose diritte mentono.

Ogni verità è curva.»

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, terza parte, DELLA VISIONE E DELL'ENIGMA)

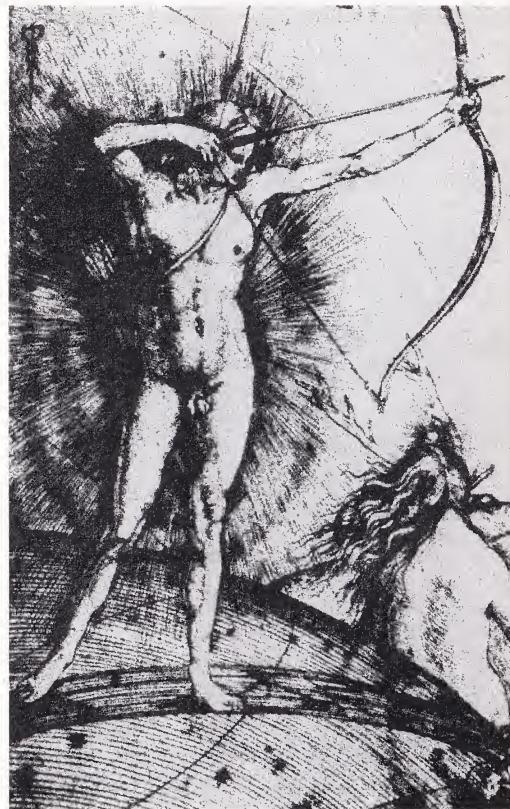


Il magistero della dottrina politica e metapolitica di Julius Evola può condensarsi in questo precesto: 'Occorre tornare alle origini: attraversando e superando la sostanza erronea della modernità – colonizzata dal razionalismo e dal materialismo –, si deve riscoprire e riassumere la forza essenziale delle verità perenni'.

Con il potere di un *cantus firmus*, simile insegnamento è diffuso nelle stesse pagine di *Orientamenti*, breve ma solenne testo che l'Autore scrisse nel 1950, con l'intento particolare di rivolgersi, nella voragine carsica della sconfitta, alla nobiltà degli sconfitti: quegli 'scudieri' che, rispondendo alla chiamata del loro Capo, si erano levati in armi nella milizia della Rsi.

Il perno su cui si innestano *Orientamenti* è l'uomo nella sua qualità spirituale, il *vir* nelle sue *virtù* dell'anima, nella sua formazione caratteriale – non il sistema ideologico, il programma politico o l'organizzazione partitica. A quest'uomo, la permanenza della fisionomia legionaria avrebbe richiesto, ora, di proseguire la propria milizia per un Ordine considerato come luogo dello spirito, con il proposito di fondare le condizioni normative, interiori ed esteriori, dello Stato giusto, di trasformare l'operato politico: da gestione del potere in esercizio della potenza come pratica dell'idea.

Orientamenti richiama condizioni formative di simboli e miti, rimanda a una misteriosa forza generativa, essenziale e immateriale, che dall'alto sgorga e



Julius Evola

Orientamenti
undici punti

A CURA DI FRANCO FREDA



Edizioni di Ar

Finito di stampare
nel mese di agosto 2000
da Officina Grafica s.r.l.
Villa San Giovanni

INDICE

Nota del curatore 9

Orientamenti

SOMMARIO DEGLI UNDICI PUNTI

1. *La teologia della modernità e la teleologia del 'progresso': chiusura del nostro ciclo storico* 17-18
2. *La sostanza umana esemplare: «uomini dal giusto sentire e dal sicuro istinto»* 18-19
3. *La vocazione allo stile legionario: rispetto di sé, fedeltà all'idea* 19-21
4. *La vera immagine gerarchica: disegnata dalle qualità dell'anima (ben-essere), non dalle quantità della ricchezza (benessere)* 21-22
5. *La regressione delle caste e la lotta radicale alla decadenza* 22-24
6. *L'allucinazione materialistica dell'era economica. Necessità della sborghesizzazione e della sproletarizzazione* 25-27
7. *Organicismo e totalitarismo. Sovranità dell'aristocrazia* 27-29
8. *L'idea di Stato, paradigma degli uomini in ordine per formare compagni di uomini dell'Ordine.
La nazione e il nazionalismo giacobino* 29-31
9. *Cultura e visione del mondo. Le ossessioni culturali della modernità ultima* 31-32
10. *Il possesso di un ethos aristocratico ed eroico, condizione necessaria per rimanere fedeli alla consegna, propiziando la «ricostruzione»: il ripristino delle forme originarie dell'essere nell'uomo e nel mondo* 33-34
11. *Il necessario orizzonte religioso: la spiritualità trascendente quale consacrazione della vita eroica* 34-35

Messaggio alla gioventù 37

Impero e civiltà 41

Corollario

Una norma per la politica. (*Giovanni Damiano*) 49

Il significato di «Orientamenti». (*Piero Di Vona*) 65

Tradizione e intervento. (*Enzo Erra*) 73

La folgore di Apollo. (*Roberto Melchionda*) 81

Kairòs: la storia come occasione e opportunità. (*Giovanni Perez*) 99

Exerga

I custodi dell'orizzonte. (*Luciano Licandro*) 111

Aggiunta editoriale 116

Indice dei nomi 117

SULLA NATURA TRASCENDENTALE
DELLA «FORMA INTERNA»

Il magistero della dottrina politica e metapolitica di Julius Evola può condensarsi in questo precezzo: 'Occorre tornare alle origini: attraversando e superando la sostanza erronea della modernità – colonizzata dal razionalismo e dal materialismo –, si deve riscoprire e riasumere la forza essenziale delle verità perenni'.

Con il potere di un *cantus firmus*, simile insegnamento è diffuso nelle stesse pagine di *Orientamenti*, breve ma solenne testo che l'autore scrisse nel 1950, con l'intento particolare di rivolgersi, nella voragine carsica della sconfitta, alla nobiltà degli sconfitti: quegli 'scudieri' che, rispondendo alla chiamata del loro Capo, si erano levati in armi nella milizia della Rsi. Essi avrebbero dovuto opporre il proprio «spirito legionario» alla *Stimmung* della modernità, avvertendo nel suo individualismo 'umanistico' il loro nemico elementare – ma oltrepassando l'angustia di una avversione semplicemente 'politica', connaturata nell'indole di quei proscritti dal cuore avventuroso.

Il perno su cui si innestano *Orientamenti* è l'uomo nella sua qualità spirituale, il *vir* nelle sue *virtù* dell'anima, nella sua formazione caratteriale – non il sistema ideologico, il programma politico o l'organizzazione partitica. A quest'uomo, la permanenza della fisionomia legionaria avrebbe richiesto, ora, di proseguire la propria milizia per un Ordine considerate come luogo dello spirito, con il proposito di fondare le condizioni normative, interiori ed esteriori, dello Stato giusto, di trasformare l'operato politico: da gestione del potere in esercizio della potenza come pratica dell'idea.

L'avvertimento che il testo destinava ai giovani guidati dal «giusto sentire» può quindi comprendersi in questi termini: 'L'idea deve incarnarsi in terra, attraverso gli uomini in ordine; costoro devono disincarnarsi in idea per diventare uomini dell'Ordine; per edificare, in terra, lo Stato dalle radici ultraterrene occorre al contempo edificare sé stessi – per sprofondarsi nella politica occorre approfondirsi nella metapolitica'.

Le undici tesi in cui si articolano gli orientamenti evoliani riguardano dunque questioni nodali, passi politici e geopolitici dell'esistenza dell'uomo che persevera, ricomposto, nella sua lotta 'stataria'. Per la sua vita terrena, essi sono veri e propri *punti della decisione*: immanente, questa scelta, nel complesso del suo operare mondano, in quanto essa permane eco e riflesso conseguente da una decisione-elezione trascendentale. E quest'ultima, in tanto agisce, rispetta alla risoluzione mondana, in qualità di condizione a priori, di funzione mediatrice superiore e precedente, in quanto sia, a sua volta, l'emissione di un centro di proiezione: la forma assolutamente oltremondana, la realtà trascendente. In un certo senso, possiamo dire che è secondo le proprietà di questa metodica proiettiva che l'evoliana «idea gerarchica integrale» si profonda nel tempo, si getta nella storia.

Orientamenti è un testo dalla tessitura grave che solo per generica approssimazione risulta scomponibile in elementi costitutivi precisi. La sua scrittura – la sua, possiamo ben dire, normografia – si lascia sottoporre non tanto a una procedura di ricerca espositiva quanto a un rapporto di consonanza e comunione: di 'cerca' evocativa di affinità. L'esame del suo contenuto è non analitica valutazione di sintassi ideologica (pur deducibile dalla regolazione degli elementi di quest'ultimo), ma intuitiva apprensione di simboli, approfondimento sintetico di immagini esemplari, unificazione immediata di ispirazioni e accordi. Studio, insomma, che, senza risultare da una sillabazione di concetti, perviene a una 'pronuncia' sincronica, a una modellazione sintonica di idee.

Per una giusta raffigurazione prospettica del suo argomento – che risulti pure efficace rappresentazione prospettiva di esso: così da permettere di vederlo' – vaglono le impressioni, induttive, suscite dalla lettura del commento che gli dedica Roberto Melchionda, dalla quale si dispiega anche questa nota. In primo piano di questa maestosa allocuzione si dispongono i motivi mondani del portamento dell'anima, mentre all'orizzonte, indistinti ma incombenti, si percepiscono i motivi oltremondani dello spirito: la trascendenza che può farsi «imperium». Là, in rarefatta lontananza – in *der Ferne*, nello sfondo: con i tratti spengeriani di un punto lontano cui si aneli –, la misteriosa, ipotetica eppure necessaria, *élite* spirituale; qui, in densa vicinanza, la milizia mondana chiamata a preparare l'evento e insieme l'«estrema difesa»: a questi uomini di milizia Evola detta le regole di stile dell'anima.

Orientamenti richiama condizioni formative di simboli e miti, rimanda a una misteriosa forza generativa, essenziale e immateriale, che dall'alto sgorga e fluisce nello spazio dello Stato vero, rendendolo così corpo mitico e mistico dell'idea di Stato. «Fluido» invisibile ma reale, essa non può non inerire – in un grado germinativo pur elementare – nella religiosità politica dei sodalizi che aspirano al vero *regimen* della comunità. Ma, anche qui, occorre insistere sul fatto che l'Autore non corrisponde con il Lettore mediante le parole della logica, i confronti della dialettica, i ragionamenti discorsivi, ma con lui comunica quasi percorrendo insieme tracciati analogici, suggerendogli l'«evidenza dell'idea», la sintesi simbolica dello «stile», l'espressione emblematica dell'«esempio».

Nel linguaggio concentrico di *Orientamenti*, conclusivo di contenuti latenti che 'si danno' per manifestazione intuitiva, punto di intersezione è la nozione di «visione del mondo». È questa il puro centro di gravità della «forma interna» per un Lettore che avverte in sé, in qualche modo e misura, la vocazione a guardarla e custodirla. Una *Weltanschauung* fondativa, che non viene mediata dalla dialettica e dalla retorica, né distratta dalle verifiche razionali, ma è – sul piano dell'anima – *originaria* intuizione-percezione-contemplazione (*Anschauung*) del mondo (*Welt*). Nel cuore di questa visione si rivela l'idea del mondo che sta – radicata entro la sfera dello spirito – come realtà trascendente e suprema potenza attrattiva rispetto al senso della vita umana. Si potrebbe dire che il rilievo semantico, il senso normativo di *Orientamenti* sia nel segno di una *cattura* di forze. Con una immagine derivata dai fenomeni astronomici: lo spirito – astro di grande 'massa' – deve attirare nel proprio campo gravitazionale l'anima – astro più piccolo –, e questa rendere satellite il corpo degli uomini in ordine.

Non solo per le asserzioni e i toni lapidari *Orientamenti* suggerisce proprietà che hanno la durezza della pietra. Di pietra è la sua stessa, almeno duplice, funzione simbolica: di lapide che chiude tombali luoghi comuni della modernità; di lapide commemorativa di verità arcaiche, scoperta dall'Autore per rievocare, nei migliori, l'idea- la visione- il sentimento del mondo che debbono dar norma alla vita, quale *militia super terram* nel processo di consumazione del tempo storico.

(*Nota del curatore*)

J. EVOLA

ORIENTAMENTI



A CURA DI
"IMPERIUM",
ROMA 1960

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Le idee esposte in questi Orientamenti, pubblicati già nel 1950 a cura del gruppo della rivista «Imperium», sono state riprese e adeguatamente sviluppate in successivi miei libri, soprattutto in Gli Uomini e le Rovine. Dato però che l'opuscolo viene tuttora cercato, al punto che vi è chi di propria iniziativa, senza esserne comunque autorizzato, lo ha ristampato, e dato che esso può offrire una rapida sintesi provvisoria di alcuni punti essenziali e generali, ho acconsentito a questa sua nuova edizione, il testo della quale è stato da me riveduto in qualche punto.

Julius Evola

Giugno 1971

Queste righe di precisazione precedevano il testo nella II edizione di *Orientamenti* autorizzata dall'Autore. Tra coloro che «di propria iniziativa» – senza che quest'ultima venisse da loro affatto percepita come irrverenza – curarono ristampe non autorizzate dell'opera, si debbono collocare sia il consulente grafico che il curatore di questo volume per i tipi di Ar – responsabile, il primo, della ristampa di *Orientamenti* a cura di «Ordine Nuovo», Milano, 1958; il secondo, della sua riproduzione a cura di «Argo», Padova, 1964 (n.d.c.).

1. - È inutile crearsi illusioni con le chimere di un qualsiasi ottimismo: noi oggi ci troviamo alla fine di un ciclo. Già da secoli, prima insensibilmente, poi col moto di una massa che frana, processi molteplici hanno distrutto in Occidente ogni ordinamento normale e legittimo degli uomini, hanno falsato ogni più alta concezione del vivere, dell'agire, del conoscere e del combattere. E il moto di questa caduta, la sua velocità, la sua vertigine è stata chiamata «progresso». E al «progresso» furono innalzati inni e ci si illuse che questa civiltà – civiltà di materia e di macchine – fosse la civiltà per eccellenza, quella a cui tutta la storia del mondo era preordinata: finché le conseguenze ultime di tutto questo processo furono tali da imporre, in alcuni, un risveglio.

Dove, e sotto quali simboli, cercarono di organizzarsi le forze per una possibile resistenza, è noto. Da un lato, una nazione che, da quando era divenuta una, non aveva conosciuto che il clima mediocre del liberalismo, della democrazia e della monarchia costituzionale, osò riprendere il simbolo di Roma come base per una nuova concezione politica e per un nuovo ideale di virilità e di dignità. Forze analoghe si svegliarono nella nazione, che, essa stessa, nel Medioevo aveva fatto suo il simbolo romano dell'*Imperium*, per riaffermare il principio di autorità e il primato di quei valori, che nel sangue, nella razza, nelle forze più profonde di una stirpe hanno la loro radice. E mentre in altre nazioni europee dei gruppi si orientavano già nello stesso senso, una terza forza si aggiungeva allo schieramento nel continente asiatico, la nazione dei *samurai*, nella quale l'adozione delle forme esteriori della civilizzazione moderna non aveva pregiudicato la fedeltà ad una tradizione guerriera incentrata nel simbolo dell'Impero solare di diritto divino.

Non si pretende che in queste correnti fosse ben netta la distinzione fra l'essenziale e l'accessorio, che in esse alle idee facesse da controparte una adeguata persuasione e qualificazione delle persone, che vi fossero state superate influenze varie risentite delle forze stesse che si dovevano combattere. Il processo di purificazione ideologica avrebbe potuto aver luogo in un secondo tempo, risolti

che fossero alcuni problemi politici immediati e improrogabili. Ma anche così era chiaro che stava prendendo forma uno schieramento di forze, rappresentante una sfida aperta alla civiltà «moderna»: sia a quella delle democrazie eredi della Rivoluzione francese, sia all'altra, rappresentante il limite estremo della degradazione dell'uomo occidentale: la civiltà collettivistica del Quarto Stato, la civiltà comunitaria dell'uomo-massa senza volto. I ritmi si accelerarono, le tensioni si accebbero fino all'urto armato delle forze. Ciò che prevalse fu il potere massiccio di una coalizione che non indietreggiò dinanzi alla più ibrida delle intese e alla più ipocrita mobilitazione ideologica pur di schiacciare il mondo che stava rialzandosi e che intendeva affermare il suo diritto. Se i nostri uomini furono o no all'altezza del compito, se errori furono commessi in fatto di tempestività, di completa preparazione, di misura del rischio, ciò sia lasciato da parte, ciò non è cosa che pregiudica il significato interno della lotta che fu combattuta. Del pari, a noi non interessa che oggi la storia si vendichi sui vincitori, che le potenze democratiche, dopo essersi coalizzate con le forze della sovversione rossa pur di condurre la guerra sino all'estremismo insensato della resa incondizionata e della distruzione totale, oggi vedano ritorcersi contro di loro gli alleati di ieri come un pericolo ben più temibile di quello che volevano scongiurare.

Ciò che solo conta è questo: noi oggi ci troviamo in mezzo ad un mondo di rovine. E il problema da porsi è: esistono ancora uomini in piedi in mezzo a queste rovine? E che cosa debbono, che cosa possono essi ancora fare?

2. - Un tale problema va invero di là dagli schieramenti di ieri, essendo chiaro che vincitori e vinti si trovano ormai su di uno stesso piano e che l'unico risultato della seconda guerra mondiale è stato il ridurre l'Europa ad oggetto di potenze e di interessi extraeuropei. Devesi riconoscere poi che la devastazione che abbiamo d'intorno è di carattere soprattutto morale. Si è in un clima di generale anestesia morale, di profondo disorientamento, malgrado tutte le parole d'ordine in uso in una società dei consumi e della democrazia: il cedimento del carattere e di ogni vera dignità, il marrasmo ideologico, la prevalenza dei più bassi interessi, il vivere alla giornata, stanno a caratterizzare, in genere, l'uomo del dopoguerra. Riconoscere questo, significa anche riconoscere che il problema

primo, base di ogni altro, è di carattere interno: rialzarsi, risorgere interiormente, darsi una forma, creare in sé stessi un ordine e una drittura. Nulla ha imparato dalle lezioni del recente passato chi si illude, oggi, circa le possibilità di una lotta puramente politica e circa il potere dell'una o dell'altra formula o sistema, cui non faccia da precisa controparte una nuova qualità umana. Ecco un principio che oggi quanto mai dovrebbe aver evidenza assoluta: se uno Stato possedesse un sistema politico o sociale che, in teoria, valesse come il più perfetto, ma la sostanza umana fosse tarata, ebbene, quello Stato scenderebbe prima o poi al livello delle società più basse, mentre un popolo, una razza capace di produrre uomini veri, uomini dal giusto sentire e dal sicuro istinto, raggiungerebbe un alto livello di civiltà e si terrebbe in piedi di fronte alle prove più calamitose anche se il suo sistema politico fosse manchevole e imperfetto. Si prenda dunque precisa posizione contro quel falso «realismo politico», che pensi solo in termini di programmi, di problemi organizzatori partitici, di ricette sociali ed economiche. Tutto questo appartiene al contingente, non all'essenziale. La misura di ciò che può esser ancora salvato dipende invece dall'esistenza, o meno, di uomini che ci siano dinanzi noi per predicare formule, ma per esser esempi, non andando incontro alla demagogia e al materialismo delle masse, ma per ridestare forme diverse di sensibilità e di interesse. Partendo da ciò che può ancora sussistere fra le rovine, ricostruire lentamente un uomo nuovo da animare mediante un determinato spirito e una adeguata visione della vita, da fortificare mediante l'aderenza ferrea a dati principii – ecco il vero problema.

3. - Come spirito, esiste qualcosa che può servir già da traccia alle forze della resistenza e del risollevamento: è lo *spirito legionario*. È l'abitudine di chi seppe scegliere la vita più dura, di chi seppe combattere anche sapendo che la battaglia era materialmente perduta, di chi seppe convalidare le parole dell'antica saga:

«Fidelità è più forte del fuoco»

ed attraverso cui si affermò l'idea tradizionale, che è il senso dell'onore o dell'onta – non piccole misure tratte da piccole moralì – ciò che crea una differenza sostanziale, esistenziale fra gli esseri, quasi come fra una razza e un'altra razza.

D'altra parte, vi è la realizzazione propria a coloro in cui ciò che era fine apparve ormai come mezzo, in essi il riconoscimento del carattere illusorio di miti molteplici lasciando intatto ciò che sep- pero conseguire *per se stessi*, sulle frontiere fra vita e morte, al di là del mondo della contingenza.

Queste forme dello spirito possono essere le basi di una nuova unità. L'essenziale è di assumerle, di applicarle e di estenderle dal tempo di guerra al tempo di pace, di questa pace soprattutto, che è solo una battuta di arresto e un disordine malamente contenuto – a che si determini una discriminazione e un nuovo schieramento. Ciò deve avvenire in termini assai più essenziali di quel che non sia un «partito», il quale può essere solo uno strumento contingente in vista di date lorte politiche; in termini più essenziali perfino che non come un semplice «movimento», se per «movimento» s'intende solo un fenomeno di masse e di aggregazione, un fenomeno quantitativo più che qualitativo, basato più su fattori emotivi che non di severa, chiara aderenza ad una idea. È piuttosto una rivoluzione silenziosa, procedente in profondità, che si deve propiziare, a che siano create prima all'interno e nel singolo le premesse di quell'ordine, che poi dovrà affermarsi anche all'esterno, soppiantando fulmineamente, nel momento giusto, le forme e le forze di un mondo di sovversione. Lo «stile» che deve guadagnar risalto è quello di chi si tiene nelle posizioni in fedeltà a se stesso e ad un'idea, in una raccolta intensità, in una repulsione per ogni compromesso, in un impegno totale che si deve manifestare non solo nella lotta politica, ma anche in ogni espressione dell'esistenza: nelle fabbriche, nei laboratori, nelle università, nelle strade, nella stessa vita personale degli affetti. Si deve giungere al punto, che il tipo, di cui parliamo, e che deve esser la sostanza cellulare del nostro schieramento, sia ben riconoscibile, inconfondibile, differenziato, e possa darsi: «È uno che agisce come un uomo del movimento».

Questa, che fu già la consegna delle forze che sognarono, per l'Europa, un ordine nuovo, ma che nella sua realizzazione spesso fu impedita e deviata da fattori molteplici, oggi va ripresa. E oggi, in fondo, le condizioni sono migliori, perché non esistono equivoci e basta guardare d'intorno, dalla piazza fino al Parlamento, perché le vocazioni siano messe alla prova e si abbia, netta, la misura di ciò che noi *non* dobbiamo essere. Di fronte ad un mondo di poltiglia il cui principio è: «Chi te lo fa fare», oppure: «Prima viene lo stomaco, la pelle (la malapartiana 'pelle') e poi la morale» o ancora:

«Questi non son tempi in cui ci si possa permettere il lusso di avere un carattere», o infine: «Ho famiglia», si sappia opporre un chiaro e fermo: «Noi, non possiamo fare altrimenti, questa è la nostra via, questo il nostro essere». Ciò che di positivo potrà esser raggiunto oggi o domani, non lo sarà attraverso le abilità di agitatori e di politicanti, bensì attraverso il naturale prestigio e il riconoscimento di uomini sia di ieri, sia, ed ancor più, della generazione nuova, che di tanto siano capaci e in ciò diano garanzia per la loro idea.

4. - È dunque una sostanza nuova che deve farsi largo in una lenta avanzata di là dai quadri, dai ranghi e dalle posizioni sociali del passato. È una figura nuova che bisogna aver dinanzi agli occhi, per misurarvi la propria forza e la propria vocazione. Importante, fondamentale, è riconoscere appunto che questa figura non ha a che fare con le classi, come categorie economiche, e con gli antagonismi ad esse relativi. Essa potrà manifestarsi nella veste del ricco come del povero, del lavoratore come dell'aristocratico, dell'imprenditore come dell'esploratore, del tecnico, del teologo, dell'agricoltore, dell'uomo politico in senso stretto. Ma questa sostanza nuova conoscerà una differenziazione interna, la quale sarà perfetta quando, di nuovo, non vi sarà dubbio circa le vocazioni e le funzioni del seguire e del comandare, quando un ripristinato simbolo di inconcussa autorità troneggerà al centro di nuove strutture gerarchiche.

Ciò definisce una direzione da dirsi tanto antiborghese quanto antiproletaria, una direzione sciolta del tutto dalle contaminazioni democratiche e dalle fisime «sociali», perché conducente verso un mondo chiaro, virile, articolato, fatto di uomini e di guide di uomini. Disprezzo per il mito borghese della «sicurezza», della piccola vita standardizzata, conformistica, addomesticata e «moralizzata». Disprezzo per il vincolo anodino proprio ad ogni sistema collettivistico e meccanicistico e a tutte le ideologie che accordano a confusi valori «sociali» il primato su quelli eroici e spirituali coi quali deve definirsi, per noi, in ogni dominio, il tipo dell'uomo vero, della persona assoluta. E qualcosa di essenziale sarà conseguito quando si ridesterà l'amore per uno stile di impersonalità attiva, per cui quel che conta sia l'opera e non l'individuo, per cui si sia capaci di non considerare se stessi come qualcosa d'importante, importante essendo invece la funzione, la responsabilità, il compi-

to assunto, il fine perseguito. Là dove questo spirito si affermi, si semplificheranno molti problemi d'ordine anche economico e sociale, i quali resterebbero invece insolubili se affrontati dall'esterno, senza la controparte di un mutamento di fattori spirituali e senza l'eliminazione di infezioni ideologiche che già in partenza pregiudicano ogni ritorno alla normalità, anzi la percezione stessa di ciò che normalità significhi.

5. - Non solo come orientamento dottrinale, ma anche riguardo al mondo dell'azione è poi importante, che gli uomini del nuovo schieramento riconoscano con esattezza la concatenazione delle cause e degli effetti e la continuità essenziale della corrente che ha dato vita alle varie forme politiche oggi in giostra nel caos dei partiti. Liberalismo, poi democrazia, poi socialismo, poi radicalismo, infine comunismo e bolscevismo non sono apparsi storicamente che come gradi di uno stesso male, che come stadi che preparano ognuno quello successivo nel complesso di un processo di caduta. E l'inizio di questo processo sta nel punto in cui l'uomo occidentale spezzò i vincoli con la Tradizione, disconobbe ogni superiore simbolo di autorità e di sovranità, rivendicò per se stesso come individuo una libertà vana ed illusoria, divenne atomo invece che parte consapevole nell'unità organica e gerarchica di un tutto. E l'atomo, alla fine, doveva trovar di contro a sé la massa degli altri atomi, degli altri individui, ed esser coinvolto nell'emergenza del regno della quantità, del puro numero, delle masse materializzate e non aventi altro Dio fuor dell'economia sovrana. In questo processo non ci si arresta a metà strada. Senza la Rivoluzione Francese e il liberalismo non vi sarebbero stati il costituzionalismo e la democrazia, senza la democrazia non vi sarebbe stato il socialismo e il nazionalismo demagogico, senza la preparazione del socialismo non vi sarebbero stati radicalismo ed infine comunismo. Il fatto che queste varie forme oggi si presentino spesso le une a lato delle altre o in antagonismo, non deve impedire di riconoscere, ad un occhio che davvero vede, che esse si tengono insieme, si concatenano, si condizionano a vicenda ed esprimono solo i gradi diversi di una stessa corrente, di una stessa soversione di ogni ordinamento sociale normale e legittimo. Così la grande illusione dei nostri giorni è che democrazia e liberalismo siano l'antitesi del comunismo ed abbiano il potere di arginare la marea delle forze dal basso,

di quel che nel gergo dei sindacati si chiama il movimento «progressista». Illusione: come chi dicesse che il crepuscolo sia l'antitesi della notte, che il grado incipiente di un male sia l'antitesi della forma acuta ed endemica di esso, che un veleno diluito sia l'antidoto dello stesso veleno allo stato puro e concentrato. Gli uomini al governo di questa Italia «liberata» nulla hanno imparato dalla storia più recente, le cui lezioni si sono ripetute dappertutto sino alla monotonia, e continuano il loro giuoco commovente con concezioni politiche scadute ed inani nel carnevale parlamentare, quasi danza macabra su di un latente vulcano. Ma a noi deve essere invece proprio il coraggio del radicalismo, il *no* detto alla decadenza politica in tutte le sue forme, sia di sinistra, sia di una presunta destra. E, soprattutto, si deve esser consapevoli di ciò: che con la soversione non si patteggia, che fare concessioni oggi significa condannarsi ad esser del tutto travolti domani. Intransigenza dell'idea, dunque, e prontezza nel farsi avanti con forze pure, quando il momento giusto sia giunto.

Ciò implica naturalmente anche lo sbarazzarsi dalla distorsione ideologica, purtroppo diffusa anche in una parte della gioventù, per via della quale si concedono degli alibi per le distruzioni già avvenute, illudendosi col pensare che esse, dopo tutto, erano necessarie e serviranno al «progresso», che si debba combattere per qualcosa di «nuovo», riposto in un determinato avvenire, invece che per verità che noi già possediamo perché esse, sia pure in forme varie di applicazione, sempre ed ovunque han fatto da base ad ogni tipo retto di organizzazione sociale e politica. Si respingano queste fisime. E si rida a chi vi accusi di esser «antistorici» e «reazionari». Non esiste la Storia, entità misteriosa scritta con la lettera maiuscola. Sono gli uomini, finché essi sono *davvero* uomini, che fanno e disfanno la storia; il cosiddetto «storicismo» è più o meno la stessa cosa di quel che negli ambienti di sinistra si chiama il «progressismo» ed esso una sola cosa vuole, oggi: fomentare la passività rispetto alla corrente che s'ingrossa e che porta sempre più giù. E, quanto al «reazionarismo», chiedete: Voi dunque vorreste che mentre voi agite, distruggendo e profanando, noi non si «reagisca», ma si stia a guardare, anzi vi si dica: bravi, continuate? Non siamo «reazionari» solo perché la parola non è abbastanza forte e soprattutto perché, *noi*, partiamo dal positivo, rappresentiamo il positivo, valori reali ed originarii, non bisognosi della luce di alcun «sol dell'avvenire».

Di fronte al nostro radicalismo, in particolare, appare irrilevante l'antitesi fra «Oriente» rosso ed «Occidente» democratico, eppero tragicamente irrilevante ci appare anche un eventuale conflitto armato fra questi due blocchi. A guardar solo all'immediato, sussiste di certo la scelta del male minore perché la vittoria militare dell'«Oriente» implicherebbe la distruzione fisica immediata degli ultimi esponenti della resistenza. Ma in sede di idea, Russia e Nord-America sono da considerarsi come due branche di una stessa tenaglia in via di stringersi definitivamente intorno all'Europa. In due forme diverse ma convergenti agisce in esse una stessa forza, estranea e nemica. Le forme di standardizzazione, di conformismo, di livellamento democratico, di frenesia produttiva, di più o meno prepotente ed esplicito *brains trust*, di materialismo spicciolo nell'americanismo possono solo servire a spianare la strada per la fase ulteriore, che è rappresentata, sulla stessa direzione, dall'ideale comunista dell'uomo-massa. Il carattere distintivo dell'americanismo è che l'attacco contro la qualità e la personalità non vi si realizza attraverso la bruta coercizione di una dittatura marxista e di un pensiero di Stato, ma è quasi spontaneamente, lungo le vie di una civiltà non conoscente ideali più alti di ricchezza, consumo, rendimento, produzione senza freno, quindi per una esasperazione ed una riduzione all'assurdo di ciò che la stessa Europa ellesse – che gli stessi motivi vi hanno preso forma o ve la stanno prendendo. Ma primitivismo, meccanicismo e brutalità stanno tanto dall'una che dall'altra parte. In un certo senso, l'americanismo per noi è più pericoloso del comunismo: per il suo essere una specie di cavallo di Troia. Quando l'attacco contro i valori residui della tradizione europea si effettua nella forma diretta e nuda propria all'ideologia bolscevica e allo stalinismo, delle reazioni ancora si ridestano, certe linee di resistenza, seppure labili, possono esser mantenute. Diversamente stanno le cose quando lo stesso male agisce in modo più sottile e le trasformazioni avvengono insensibilmente sul piano del costume e della visione generale della vita, come ne è il caso per l'americanismo. Subendo a cuor leggero l'influenza di questo nel segno della democrazia, l'Europa si predisponde già all'ultima abdicazione, tanto che potrà perfino accadere che non vi sia nemmeno bisogno di una catastrofe militare, ma che per via «progressiva» si giunga, dopo un'ultima crisi sociale, più o meno allo stesso punto. Di nuovo, a metà strada non ci si arresta. L'americanismo, volendolo o no, lavora per l'apparente suo nemico, per il collettivismo.

6. - Non senza relazione a ciò il nostro radicalismo della ricostruzione esige che non si transiga non solo con ogni varietà dell'ideologia marxista o socialista, ma altresì con ciò che in genere si può chiamare l'*allucinazione* o la *demonia dell'economia*. Si tratta, qui, dell'idea che nella vita sia individuale, sia collettiva, il fattore economico sia quello importante, reale, decisivo; che la concentrazione di ogni valore ed interesse sul piano economico e produttivo non sia l'aberrazione senza precedenti dell'uomo occidentale moderno, bensì qualcosa di normale, non una eventuale bruta necessità, ma qualcosa che va voluto ed esaltato. In questo circolo chiuso e buio restano chiusi sia capitalismo che marxismo. Questo circolo noi dobbiamo infrangere. Finché non si sa parlare che di classi economiche, di lavoro, di salari, di produzione, finché ci si illude che il vero progresso umano, la vera elevazione del singolo sia condizionato da un particolare sistema di distribuzione della ricchezza e dei beni ed abbia dunque a che fare con l'indigenza o l'agitazza, con lo stato della *prosperity USA* oppure con quello del socialismo utopico, si resta sempre sullo stesso piano di ciò che va combattuto. Questo noi dobbiamo affermare: che tutto ciò va combattuto. Questo noi dobbiamo affermare: che tutto ciò che è economia ed interesse economico come mera soddisfazione di bisogni fisici ha avuto, ha e sempre avrà una funzione subordinata in una umanità normale; che di là da questa sfera deve differenziarsi un ordine di valori superiori, politici, spirituali ed eroici, un ordine che – come già diciamo – non conosce, e nemmeno ammette, «proletari», o «capitalisti», e solo in funzione del quale debbono definirsi le cose per le quali vale vivere e morire, deve stabilirsi una gerarchia vera, debbono differenziarsi nuove dignità e, al vertice, deve troneggiare una superiore funzione di comando, di *imperium*.

Così, a tale riguardo, vanno sradicate molte male erbe che hanno attecchito qua e là, talvolta perfino nel nostro campo. Che cosa è, infatti, questo parlare di «Stato del lavoro», di «socialismo nazionale», di «umanismo del lavoro» e simili? Che sono queste istanze più o meno dichiarate per una involuzione della politica nell'economia, quasi in una ripresa di quelle tendenze problematiche verso un «corporativismo integrale» e, in fondo, acefalo, che nel fascismo già trovarono, fortunatamente, la via sbarrata? Che cosa è questo considerare la formula della «socializzazione» come una specie di farmaco universale e questo elevare l'«idea sociale» a simbolo di

una civiltà nuova che, chi sa come, dovrebbe esser di là sia da «Oriente» che da «Occidente»?

Questi – bisogna riconoscerlo – sono i lati d'ombra presenti in non pochi spiriti, che pure, per altri riguardi, si trovano sul nostro stesso fronte. Con ciò essi pensano di esser fedeli ad una consegna «rivoluzionaria», mentre obbediscono solo a suggestioni più forti di loro di cui è saturo un ambiente politico degradato. È fra tali suggestioni rientra la stessa «questione sociale». Quando ci si renderà finalmente conto della verità, e cioè che il marxismo non è sorto perché esistita una questione sociale reale, ma la questione sociale sorge – in infiniti casi – solo perché esiste un marxismo, vale a dire artificialmente, eppérò in termini quasi sempre insolubili, ad opera di agitatori, dei famosi «ridestatori della coscienza di classe», su cui Lenin si è espresso molto chiaramente, allorché ha confutato il carattere spontaneo dei movimenti rivoluzionari proletari?

È partendo da questa premessa che bisognerebbe agire, nel senso anzitutto della *sproletarizzazione* ideologica, della disinfezione delle parti ancora sane del popolo dal virus socialista. Solo allora l'una o l'altra riforma potrà esser studiata ed attuata senza pericolo, secondo giustizia vera.

Così, come caso particolare, si vedrà secondo quale spirito l'idea corporativa può esser di nuovo una delle basi della ricostruzione: corporativismo non tanto come un sistema generale di composizione statale e quasi burocratica che mantenga l'idea deleteria di opposti schieramenti classisti, bensì come l'esigenza, che all'interno stesso dell'azienda venga ricostruita quell'unità, quella solidarietà di forze differenziate, che la prevaricazione capitalista (col subentrato tipo parassitario dello speculatore e del capitalista-finanziere) da un lato, l'agitazione marxista dall'altro hanno pregiudicato e spezzato. Occorre portare l'azienda alla forma di una unità quasi militare, nella quale allo spirito di responsabilità, all'energia e alla competenza di chi dirige facciano riscontro la solidarietà e la fedeltà delle forze lavoratrici associate intorno a lui nella comune impresa. L'unico vero compito è, pertanto, la *ricostruzione organica dell'azienda*, e per realizzarlo non vi è bisogno di usare formule intense ad adulare, per bassi fini propagandistici ed elettorali, lo spirito di sedizione degli strati inferiori delle masse travestito da «giustizia sociale». In genere dovrebbe venir ripreso lo stesso stile di impersonalità attiva, di dignità, di solidarietà nel produrre, che fu proprio alle antiche corporazioni artigiane e professionali. Il sindacalismo, con la sua «lotta» e con quei ricatti autentici di cui esso oggi ci offre fin troppi esempi, è da mettere al bando. Ma, ripetiamolo, a tanto si deve giungere partendo dall'interno. L'importante è che di contro ad ogni forma di risentimento e di antagonismo sociale ognuno sappia riconoscere ed amare il proprio posto, quello conforme alla propria natura, riconoscendo così anche i limiti entro i quali egli può sviluppare le sue possibilità e conseguire una propria perfezione: perché un artigiano che assolve perfettamente alla sua funzione è indubbiamente superiore ad un re che scarti e non sia all'altezza della sua dignità.

In particolare, si può ammettere un sistema di competenze tecniche e di rappresentanze corporative, a soppiantare il parlamentarismo dei partiti; ma devesi tener presente che le gerarchie tecniche, nel loro complesso, non possono significare nulla più di un grado nella gerarchia integrale: esse riguardano l'ordine dei mezzi, da sussidiare all'ordine dei fini, al quale soltanto corrisponde la parte propriamente politica e spirituale dello Stato. Parlar invece di uno «Stato del lavoro» o della produzione vale quanto fare della parte il tutto, vale quanto tenersi a ciò che può corrispondere ad un organismo umano ridotto alle sue funzioni semplicemente fisico-vitali. Né una simile cosa ottusa e buia può esser la nostra inseagna, né la stessa idea «sociale». L'antitesi vera sia di fronte ad «Oriente» che ad «Occidente» non è l'*«ideale sociale»*. Essa è invece l'*«idea gerarchica integrale»*. Rispetto a ciò, nessuna incertezza è ammissibile.

7. - Se l'ideale di una unità politica virile ed organica fu già parte essenziale nel mondo che andò travolto – e per esso, da noi, fu anche rievocato il simbolo romano – pure debbonsi riconoscere i casi in cui tale esigenza deviò e quasi abbrustolì lungo la direzione sbagliata del *«totalitarismo»*. Questo, di nuovo, è un punto che va visto con chiarezza, affinché la differenziazione dei fronti sia precisa e, anche, non siano fornite armi a coloro che vogliono confondere le cose a ragioni veduta. Gerarchia non è gerarchismo (un male, questo, che, purtroppo, oggi talvolta cerca di ripullulare in tono minore), e la concezione organica non ha nulla a che fare con la sclerosi statolatrifica e una centralizzazione livellatrice. Quanto ai singoli, superamento vero sia di individualismo che di collettivismo si ha solo quando uomini sono di fronte ad uomini, nella diversità naturale del loro essere e delle loro dignità. E, quanto

all'unità che deve impedire, in genere, ogni forma di dissociazione e di assolutizzazione del particolare, essa deve essere essenzialmente spirituale, deve essere quella di una influenza centrale orientatrice, di un impulso che, a seconda dei dominî, assume forme molto differenziate di espressione. Questa è la vera essenza della concezione «organica», opposta ai rapporti rigidi ed estrinseci propri al «totalitarismo». In questi quadri la esigenza della dignità e della libertà della persona umana, che il liberalismo sa concepire solo in termini individualistici, egualitari e privatistici, può realizzarsi integralmente. È in questo spirito che le strutture di un nuovo ordinamento politico-sociale vanno studiate, in salde e chiare articolazioni.

Ma siffatte strutture abbisognano di un centro, di un supremo punto di riferimento. Un nuovo simbolo di sovranità e di autorità è necessario. La consegna, a tale riguardo, deve essere precisa, tergiversazioni ideologiche non possono essere ammesse. È bene dir chiaro che qui si tratta solo subordinatamente del cosiddetto problema istituzionale; si tratta anzitutto di ciò che è necessario per un *clima* specifico, per il fluido che deve animare ogni rapporto di fedeltà, di dedizione, di servizio, di azione disindividuale, tanto che sia davvero superato il grigio, il meccanicistico e l'obliquo del mondo politico sociale attuale. Qui oggi si finirà però in vie senza uscita quando al vertice non si sia capaci di una specie di ascesi dell'idea pura. Sia alcuni antecedenti poco felici delle nostre tradizioni nazionali, sia, ed ancor più, le tragiche contingenze di ieri, pregiudicano, in molti, la percezione chiara della direzione giusta. Noi si può anche riconoscere l'inconcludenza della soluzione monarchica, quando si abbiano in vista coloro che oggi sanno solo difendere un residuo di idea, un simbolo svuotato e devirilizzato, quale è quello della monarchia costituzionale parlamentare. Ma in modo altrettanto deciso devesi dichiarare la incompatibilità nei riguardi dell'idea repubblicana. Essere antiedemocratici per un verso, e per l'altro difendere «ferocemente» (questa è purtroppo la terminologia di alcuni esponenti di una falsa intransigenza) l'idea repubblicana è un assurdo che si tocca con mano: la repubblica s'intendono le repubbliche moderne: le repubbliche antiche furono delle aristocrazie — come a Roma — o delle oligarchie, queste spesso con carattere di tirannidi) appartiene essenzialmente al mondo sorto a vita attraverso il giacobinismo e la sovversione antitradizionale ed antigerarchica del XIX secolo. Ed a tale mondo, che non è il nostro, sia lasciata. In via di principio, una nazione già monarchica

che diviene una repubblica non può venire considerata che come una nazione «declassata». Per l'Italia non si giuochi all'equívoco in nome di una fedeltà al fascismo di Salò, perché se, per questa ragione, si dovesse seguire la falsa via repubblicana, nello stesso punto si sarebbe infedeli a qualcosa di più e di meglio, si getterebbe in mare il nucleo centrale dell'ideologia del ventennio, cioè la sua dottrina dello Stato in funzione di autorità, di potere, di *imperium*.

Solo a questa dottrina bisogna tenersi, senza acconsentire a scender di livello e senza far il giuoco di nessun gruppo. La concretizzazione del simbolo, per ora può essere lasciata indeterminata; il compito essenziale è preparare silenziosamente l'ambiente spirituale adatto a che il simbolo di una autorità sopraelevata intangibile sia sentito e riacquisti la pienezza del suo significato: al quale non può corrispondere la statua di un qualsiasi revocabile «presidente» di repubblica, e nemmeno quella di un tribuno o capo-popolo, detentore di un semplice potere individuale informe, privo di ogni superiore crisma, poggiante invece sul prestigio precario da lui esercitato sulle forze irrazionali delle masse. È ciò a cui taluno ha dato il nome di «bonapartismo» e che è stato giustamente riconosciuto nel suo significato non di antitesi alla democrazia demagogica o «popolare», ma anzi di logica conclusione di essa: una delle oscure apparizioni nello spengleriano «tramonto dell'Occidente». Ecco una nuova pietra di prova per i nostri: la *sensibilità* rispetto a tutto ciò. Già un Carlyle aveva parlato

«*del mondo dei domestici che vuol essere governato da un pseudo-Eroe*»

— non da un Signore.

8. - In un analogo ordine di idee va precisato un altro punto. Si tratta della posizione da prendere di fronte al nazionalismo e all'idea generica di patria. Ciò è tanto più opportuno, in quanto oggi molti, per cercar di salvare il salvabile, vorrebbero riprendere una concezione sentimentale e, al tempo stesso, naturalistica della nazione, nozione estranea alla più alta tradizione politica europea e poco conciliantesi con la stessa idea di Stato di cui si è detto. Anche a prescindere dal fatto che si vede l'idea di patria esser da noi invocata retoricamente e ipocritamente dalle parti più opposte, perfino dagli esponenti della sovversione rossa, già fattualmente

quella concezione non è all'altezza dei tempi perché da un lato si assiste al formarsi di grandi blocchi supranazionali, dall'altra appare sempre più la necessità di trovare un punto di riferimento europeo, unificante di là dall'inevitabile particolarismo che inerisce all'idea naturalistica della nazione e ancor più al «nazionalismo». Tuttavia è più essenziale la questione di principio. Il piano politico in quanto tale è quello di unità sopraelevate rispetto alle unità definientisi in termini naturalistici come sono anche quelle cui corrispondono le nozioni generiche di nazione, patria e popolo. In questo superiore piano ciò che unisce e ciò che divide è l'idea, un'idea portata da una determinata élite e tendente a concretizzarsi nello Stato. Per questo la dottrina fascista – che in ciò restò fedele alla migliore tradizione politica europea – dette ad Idea e Stato il primato rispetto a nazione e popolo ed intese che nazione e popolo solo *entro* lo Stato acquistano un significato, una forma e partecipano ad un grado superiore di esistenza. Proprio in periodi di crisi, come l'attuale, bisogna tener fermo a questa dottrina. 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. All'unità collettivistica della nazione – *des enfants de la patrie* – quale sempre più ha predominato dalla rivoluzione giacobina in poi, noi in ogni caso opponiamo qualcosa, come un *Ordine*, uomini fedeli a dei principî, testimoni di una superiore autorità e legittimità precedenti appunto dall'Idea. Per quanto ai fini pratici oggi sia auspicabile venire ad una nuova solidarietà nazionale, pure non si scenda, per raggiungerla, a compromessi; il presupposto, senza il quale ogni risultato sarebbe illusorio, è il separarsi e prender forma di uno schieramento definito dall'Idea – come idea politica e visione della vita. Altra via, proprio oggi non v'è: bisogna che fra le rovine si rinnovi il processo delle origini, quello che, in funzione di élites e di un simbolo di sovranità o di autorità, fece un i popoli entro i grandi Stati tradizionali, come forme sorgenti dall'informe. Non intendere questo realismo dell'idea significa tenersi ad un piano, in fondo, sub-politico: a quello del naturalismo e del sentimentalismo, se non addirittura della retorica patriottarda.

E ove si voglia appoggiare l'idea nostra anche a tradizioni nazionali, si stia ben attenti: perché esiste tutta una «storia patria» d'ispirazione massonica ed antiradizionale specializzatasi nell'attribuire carattere nazionale italiano agli aspetti più problematici della no-

stra storia: a partire dalla rivolta dei Comuni appoggiata dal guelfismo. Con essa prende risalto una «italianità» tendenziosa, nella quale noi non possiamo e non vogliamo riconoscerci. Essa la lasciamo volentieri a quegli Italiani, che con la «liberazione» e il partigianesimo hanno celebrato il «secondo Risorgimento».

Idea, Ordine, élite, Stato, uomini dell'Ordine – in tali termini siano mantenute le linee, finché sia possibile.

9. - Qualcosa va detto sul problema della cultura. Non oltre misura. Noi infatti non sopravvalutiamo la cultura. Ciò che noi chiamiamo «visione del mondo» non si basa sui libri; è una forma interna che può essere più precisa in una persona senza una particolare cultura che non in un «intellettuale» e in uno scrittore. Si deve ascrivere fra i nefasti della «libera cultura» alla portata di tutti il fatto, che il singolo sia lasciato aperto ad influssi di ogni genere anche quando è tale da non poter essere attivo di fronte ad essi, da saper discriminare e giudicare secondo retto giudizio.

Ma di ciò qui non può essere il discorso se non per rilevare che, come stanno attualmente le cose, vi sono correnti specifiche da cui la gioventù d'oggi deve difendersi interiormente. Noi abbiamo parlato per primo di uno stile di dirittura, di tenuta interna. Questo stile implica un giusto sapere e specie i giovani debbono rendersi conto dell'intossicazione operata in tutta una generazione dalle varietà concordanti di una visione distorta e falsa della vita, che hanno inciso sulle forze interne. Nell'una o nell'altra forma questi tossici continuano ad agire nella cultura, nella scienza, nella sociologia, nella letteratura, come tanti focolai d'infezione che vanno individuati e colpiti. A parte il materialismo storico e l'economismo, di cui si è già detto, fra i principali di essi sta il darwinismo, la psicanalisi, l'esistenzialismo.

Di contro al darwinismo va rivendicata la fondamentale dignità della persona umana, riconoscendo il suo vero luogo, che non è quello di una particolare, più o meno evoluta specie animale fra le tante altre differenziatesi per «selezione naturale» e sempre legata ad origini bestiali e primitivistiche, ma è tale da elevarla virtualmente di là dal piano biologico. Se oggi non si parla più tanto di darwinismo, la sostanza tuttavia permane, il mito biologistico darwiniano nell'una o nell'altra variante vale con preciso valore di dogma, difeso dagli anatemi della «scienza», nel materialismo sia

della civiltà marxista che di quella americana. L'uomo moderno si è assuefatto a questa concezione degradata, vi si riconosce ormai tranquillamente, la trova naturale.

Di contro alla psicanalisi deve valere l'ideale di uno Io che non abdica, che intende restare consapevole, autonomo e sovrano di fronte alla parte notturna e sotterranea della sua anima e al dèmeone della sessualità; che non si sente né «represso» né psicoticamente scisso, ma realizza un equilibrio di tutte le sue facoltà ordinate ad un significato superiore del vivere e dell'agire. Una convergenza evidente può essere segnalata: la desautorizzazione del principio cosciente della persona, il risalto dato al subconscio, all'irrazionale, all'«inconscio collettivo» e simili dalla psicanalisi e scuole analoghe, corrispondono nell'individuo esattamente a ciò che l'emergenza, il moto dal basso, la sovversione, la sostituzione rivoluzionaria dell'inferiore al superiore e il disprezzo per ogni principio di autorità rappresentano nel mondo sociale e storico moderno. Su due piani diversi agisce la stessa tendenza e i due effetti non possono non integrarsi vicendevolmente.

Quanto all'esistenzialismo, anche a distinguervi ciò che è propriamente una filosofia – una confusa filosofia – fino a ieri restata di pertinenza di ristrette cerchie di specialisti, bisogna riconoscervi lo stato d'animo di una crisi diventata sistema ed adulata, la verità di un tipo umano spezzato e contraddirittorio che subisce come angoscia, tragicità ed assurdo una libertà dalla quale non si sente elevato, a cui si sente piuttosto senza scampo e senza responsabilità condannato in mezzo ad un mondo privo di valore e di significazione. Tutto questo, quando già il miglior Nietzsche aveva indicata una via per ritrovare un senso dell'esistenza e dare a se stesso una legge e un valore intangibile anche di fronte ad un radicale nichilismo, nel segno di un esistenzialismo *positivo*, secondo la sua espressione: da «natura nobile».

Tali sono le linee di superamenti, che non debbono essere intellettualistici, ma vissuti, realizzati nel loro diretto significato per la vita interiore e per la propria condotta. Rialzarsi non è possibile finché si resti come che sia sotto l'influenza di consumili forme di un pensare falso e deviato. Disintossicatisi, si può conseguire chiarezze, drittura, forza.

10. - Nella zona che sta fra cultura e costume sarà bene precisare ulteriormente un atteggiamento. Dal comunismo è stata lanciata la parola d'ordine dell'antiborghesia che è stata raccolta anche nel campo della cultura in certi ambienti intellettuali «impegnati». Questo è un punto in cui si deve vedere ben chiaro. Come la società borghese è qualcosa d'intermedio, così esiste una doppia possibilità di superare la borghesia, di dire *no* al tipo borghese, alla civiltà borghese, allo spirito ed ai valori borghesi. L'una corrisponde alla direzione che conduce ancor più in basso di tutto ciò, verso una umanità collettivizzata e materializzata col suo «realismo» alla marxista: valori sociali e proletari contro il «decadentismo borghese» e «capitalista». Ma l'altra è la direzione di chi combatte la borghesia per innalzarsi effettivamente di là da essa. Gli uomini del nuovo schieramento saranno, sì, antiborghesi, ma per via dell'anzidetta superiore concezione, eroica ed aristocratica, dell'esistenza; saranno antiborghesi perché disdegneranno la vita comoda; antiborghesi perché seguiranno non coloro che promettono vantaggi materiali, ma coloro che esigono tutto da se stessi; antiborghesi, infine, perché non hanno la preoccupazione della sicurezza ma amano una unione essenziale fra vita e rischio, su tutti i piani, facendo propria l'inesorabilità dell'idea nuda e dell'azione precisa. Un altro aspetto ancora, per cui l'uomo nuovo, sostanza cellulare nel moto di risveglio, sarà antiborghese e si differenzierà dalla generazione precedente, è per la sua insopportanza per ogni forma di retorica e di falso idealismo, per tutte quelle grandi parole che si scrivono con la lettera maiuscola, per tutto ciò che è soltanto gesto, frase ad effetto, scenografia. Essenzialità, invece, nuovo realismo nel misurarsi esattamente coi problemi che si imporranno, nel far sì che valga non l'apparire, bensì l'*essere*, non il ciarlare, bensì il realizzare, in modo silenzioso ed esatto, in sintonia con le forze affini e in aderenza al comando che viene dall'alto.

Chi contro le forze di sinistra non sa reagire che in nome degli idoli, dello stile di vita e delle mediocri moralità conformistiche del mondo borghese, ha già perduto in anticipo la battaglia. Non è questo il caso per l'uomo, che sta in piedi, essendo già passato attraverso il fuoco purificatore di distruzioni esterne ed interne. Quest'uomo, allo stesso modo che politicamente non è lo strumento di una pseudo reazione borghese, così, in genere, riprende forze ed ideali anteriori e superiori al mondo borghese e all'era economica, ed è con essi che egli crea le linee di difesa e consolida le posizioni da dove, nel momento opportuno, folgorerà l'azione della ricostruzione.

Anche a tale riguardo noi intendiamo riprendere una consegna non seguita: perché si sa come nel periodo fascista vi fosse una tenenzialità antiborghese che avrebbe voluto esplicarsi in un non dissimile senso. Purtroppo anche qui la sostanza umana non fu all'altezza del compito. E perfino dell'antiritorica si seppe far la retorica.

11. - Consideriamo brevemente un ultimo punto, quello dei rapporti con la religione dominante. Per noi, lo Stato laico, in qualsiasi sua forma, appartiene al passato. E, in particolare, noi avversiamo quel travestimento di esso, che si è fatto valere, in certi ambienti, come «Stato etico», prodotto di una bolsa, spuria, vuota filosofia «idealistica» già aggregatasi al fascismo ma per sua natura tale da dare ugual avallo, alla semplice stregua di un giuoco «dialettico» di bussolotti, all'antifascismo di un Croce.

Ma se avversiamo simili ideologie e lo Stato laico, uno Stato clericale o clericaleggiante è per noi altrettanto inaccettabile. Un fattore religioso è necessario come sfondo per una vera concezione eroica della vita, quale deve essere essenziale per il nostro schieramento. Bisogna sentire in se stessi l'evidenza, che di là da questa vita terrestre vi è una più alta vita, perché solo chi così sente possiede una forza infrangibile ed intravolgibile, solo costui sarà capace di uno slancio assoluto — mentre quando questo manchi, lo sfidare la morte e il porre in non conto la propria vita è possibile solo in momenti sporadici di esaltazione o nello scatenamento di forze irrazionali: né vi è disciplina che possa giustificarsi, nel singolo, con un significato superiore ed autonomo. Ma questa spiritualità, che deve essere viva fra i nostri, non ha bisogno delle formulazioni dogmatiche obbligate, di una data confessione religiosa; comunque lo stile di vita che deve trarsene non è quello del moralismo cattolico, il quale a poco più mira che non ad un addomesticamento virtuistico dell'anima umano; politicamente, questa spiritualità non può non nutrire difidenza rispetto a tutto ciò che comeumanitarismo, egualianza, principio dell'amore e del perdono anziché dell'onore e della giustizia, è parte integrante della concezione cristiana. Certo, se il cattolicesimo fosse capace di far propria una tenuta di alta ascesi ed appunto su questa base, quasi come in una ripresa dello spirito del migliore Medioevo crociato, far della fede l'anima di un blocco armato di forze, quasi di un nuovo Ordine templare compatto ed inevasabile contro le correnti del caos, del cedimento, della sovversione

e del materialismo pratico del mondo moderno — certo, in tal caso, ed anche nel caso che come minimo esso si fosse tenuto fermo alla posizione del *Sillabo*, per la nostra scelta non potrebbe esservi un solo istante di dubbio. Ma così come stanno le cose, dato cioè il livello mediocre e, in fondo, borghese e parrocchiano, a cui oggi è sceso praticamente tutto ciò che è religione confessionale e dati il cedimento modernista e la crescente apertura a sinistra della Chiesa post-conciliare dell'*«aggiornamento»*, per i nostri uomini potrà bastare il puro riferimento allo spirito, appunto come l'evidenza di una realtà trascendente, da invocare per innestare alla nostra forza un'altra forza, per attirare una invisibile consacrazione su di un nuovo mondo di uomini e di capi di uomini.

* * *

Questi sono alcuni essenziali orientamenti per la battaglia da combattere, soprattutto con riguardo per la gioventù, a che essa riprenda la fiaccola e la consegna da chi non è caduto, imparandone dagli errori del passato, sapendo ben discriminare e rivedere tutto ciò che ha risentito, ed ancor oggi risente, di situazioni contingenti. Essenziale è non scendere al livello degli avversari, non ridursi ad agitare semplici parole d'ordine, non insistere oltre misura su quel che delleri, anche se degno di essere ricordato, non abbia valore attuale ed impersonale di idea-forza, non cedere alle suggestioni del falso realismo politicante, tara di ogni «partito». È, sì, necessario che nostre forze agiscano anche nella lotta corpo-a-corpo politica per crearsi tutto lo spazio possibile nella situazione attuale, e per contenere l'assalto, altrimenti quasi incontrastato, delle forze di sinistra. Ma oltre a ciò è importante, è essenziale, che si costituisca una *élite* la quale, in una raccolta intensità, definisca secondo un rigore intellettuale ed un'assoluta intransigenza l'idea, in funzione della quale si deve essere uniti, ed affermli questa idea soprattutto nella forma dell'uomo nuovo, dell'uomo della resistenza, dell'uomo dritto fra le rovine. Se sarà dato andar oltre questo periodo di crisi e di ordine vacillante e illusorio, solo a quest'uomo spetterà il futuro. Ma quand'anche il destino che il mondo moderno si è creato, e che ora sta travolgendolo, non dovesse esser contenuto, presso a tali premesse le posizioni interne saranno mantenute: in qualsiasi evenienza ciò che potrà esser fatto sarà fatto e apparteremo a quella patria, che da nessun nemico potrà mai essere né occupata né distrutta.

L'epoca in cui oggi ci si trova a vivere indica ben chiaro quale deve essere, prima di ogni altra, la nostra parola d'ordine: rialzarsi, risorgere interiormente, creare in se stessi un ordine, una drittura. Nulla ha imparato dalle lezioni del passato chi si illude, oggi, circa le possibilità di una lotta puramente politica e circa il potere dell'una o dell'altra formula, o sistema, cui non faccia da precisa controparte una nuova qualità umana.

Ci si trova in mezzo ad un mondo di rovine – questo non va dimenticato. E la misura per ciò che può esser ancora salvato dipende unicamente dall'esistenza, o meno, di uomini che sanno stare ancora in piedi in mezzo a queste rovine, non per dettar formule, ma per essere esempi, non andando incontro alla demagogia e al materialismo delle masse, ma per ridestare forme diverse di sensibilità e di interesse.

Non lasciarsi andare, oggi, è la base. In questa società sbandata si deve esser capaci *del lusso di avere un carattere*. Bisognerebbe esser da tanto che, ancora prima di essere riconosciuti come i difensori di una idea politica, sia visibile una linea di vita, una coerenza interna, uno stile fatto di drittura e di coraggio intellettuale, in ogni umana relazione. Ciò, con semplicità, senza esibizionismi, grandi parole e puritanismi. All'impudente «chi te lo fa fare» degli altri, sia opposto un chiaro e fermo: «*Noi*, non possiamo fare altrimenti, la nostra via è questa». Se qualcosa di veramente positivo come un nuovo ordine potrà esser ancora raggiunto, non lo sarà attraverso le arti di agitatori e di politicanti democratici, ma attraverso il naturale prestigio e il riconoscimento di uomini, sia di ieri, sia, e ancor più, della generazione nuova, che di tanto siano capaci e in ciò diano garanzia per la loro idea.

La drittura implica tuttavia un giusto sapere. Specie i giovani debbono rendersi conto dell'intossicazione operata in tutta una ge-

[*] Scritto di Julius Evola apparso sul 'numero unico' «I nostalgici», Brescia, marzo 1950 (cfr., qui, Roberto Melchionda, «La folgore di Apollo», pp. 81 ss.).

nerazione dalle varietà concordanti di una visione falsa della vita che l'ha disgregata e l'ha privata di interna forza di difesa quando essa più sarebbe stata necessaria. Nell'una o nell'altra forma, questi tossici continuano ad agire nell'attuale cultura, nella scienza, nella sociologia, nella letteratura: focolai di infezione che vanno individuati e colpiti. Fra i principali di essi stanno il darwinismo, il marxismo, la psicanalisi, l'esistenzialismo. Una identica influenza degradante, un identico attacco contro l'uomo vero procede da queste ideologie.

Di contro al darwinismo va rivendicata la fondamentale dignità della persona umana e va riconosciuto il suo luogo, che non è quello di una particolare, più evoluta specie animale fra le altre, differenziatasi per «selezione naturale» e sempre legata ad origini bestiali e primitivistiche, ma tale, che esso decisamente si stacca dal piano biologico.

Di contro al marxismo e al socialismo va affermato che tutto ciò che è economia ed interesse economico ha avuto, ha e sempre avrà una funzione subordinata in una umanità normale, che forze d'altro genere determinano la storia ed ogni sana struttura politico-sociale, che errore esiziale è pensare che condizioni materiali d'ambiente e situazioni di benessere, di ricchezza o povertà possano essere decisive per il vero progresso umano.

Di contro alla psicanalisi valga l'ideale della personalità che non abdica, consapevole ed autonoma, sovrana di fronte alla parte notturna e sotterranea della sua anima e al demone della sessualità – né «repressa» né psicoticamente scissa, ma realizzante un sano equilibrio di tutte le sue facoltà ordinate ad un significato superiore del vivere e dell'agire.

Infine, a base dell'esistenzialismo va solo riconosciuta la verità di un tipo umano spezzato, giunto ad identificare l'esistenza in genere con ciò che sono i gradi più bassi ed irrazionali di essa, le sue forme prive di luce e di senso, compiacendovisi in una specie di autosadismo. Di contro a ciò, si abbia vivo il senso che l'*«esistere»* non è l'ultima istanza, che l'esistenza realizza anzi la sua pienezza solo in chi non guarda ad essa, in chi sa piegare e subordinare il semplice vivere a qualcosa di più che vivere.

Tali sono le linee di superamenti, che non debbono esser intellettualistici e dialettici, ma vissuti, realizzati nel loro diretto significato per la vita interna e per la propria condotta. Rialzarsi non è possibile finché si resti come che sia sotto l'influenza di consumili

forme di un pensare falso e deviato. Disintossicatisi, si può conseguire chiarezza, drittura, vera forza. Lo ripetiamo: ad ogni altra azione deve precedere l'azione interna. Lo senta soprattutto la gioventù non spenta per riprendere la fiaccola e la consegna da chi non è caduto. Quando uno schieramento si determinerà in tal senso, le confusioni con quanto si agita nel mondo della piazza e della «democrazia» non saranno più possibili. Se un avvenire dovrà esservi, a tali uomini spetterà, le vie saranno trovate per una ricostruzione anche politica e nazionale. Ma, qualunque cosa accada, le posizioni saranno mantenute, perché in ogni caso parte essenziale deve esserci l'eredità ideale di coloro che ieri, pur sapendo perduta la battaglia, si tennero sul loro posto e combatterono. In qualsiasi evenienza, non scendendo di livello, non scambiando l'accessorio con l'essenziale, allora quel che potrà essere fatto sarà fatto.

Nel 1938 uscì un libro, che in diversi ambienti europei suscitò risonanze e discussioni varie. Il titolo era: «*L'impero e la malattia della civiltà europea*»⁽¹⁾. Autore ne era Christof Steding, e l'opera era postuma. Lo Steding morì giovanissimo ancor prima di aver dato al suo lavoro una forma organica e definitiva. Inoltre molti dei motivi del libro si legano a situazioni politiche non più attuali. Ciò non impedisce che altri conservino un indiscusso valore e qui varrà riprenderli, esaminarli e liberarli dall'associazione con elementi problematici e contingenti.

Per lo Steding, il simbolo dell'Impero ha rappresentato il centro di gravitazione e l'anima di tutto ciò che è stato realmente europeo. Esso, nel suo principio, non si esaurì in una istituzione politica, ma valse come base per un ordine superiore e come forza formatrice di civiltà. Questo centro nei tempi più recenti ha subito una paralisi – e la tesi sostenuta è la seguente: è perché il posto da esso occupato divenne vuoto che tutta una serie di rivolgimenti deleteri politicamente poté realizzarsi. Abitualmente si scambia la causa con l'effetto: senza la decadenza del principio e della forza d'attrazione legati precedentemente all'idea imperiale europea non si avrebbero avuto rivolgimenti, come la guerra dei Trent'anni, le vittorie dei Francesi e degli Svedesi nel XVII secolo, la liquidazione dell'antica Francia monarchica, la distruzione della Russia di Pietro il Grande, la degenerescenza dell'Austria e così via, sino alla prima guerra mondiale.

Così doveva sorgere la distorsione ideologica, per via della quale si suppose, che per la causa dell'Europa le cose andassero di tanto meglio, per quanto esse andavano peggio per quel che sussisteva del simbolo imperiale; che «Europa» dovesse considerarsi più o

[*] Scritto di Julius Evola apparso su «*Imperium*» – mensile di politica e cultura diretto da Enzo Erra →, Roma, a. I, n. 2, giugno 1950.

⁽¹⁾ C. Steding: *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938.

meno come sinonimo del mondo sorto a vita con la rivoluzione francese, cioè con l'affiorare di un oscuro substrato di razze senza volto e senza storia attraverso la plebe parigina.

Quando un organismo decade, il fenomeno che a ciò principalmente si accompagna è la *dissociazione*.

Questa dissociazione ha carattere sia politico, sia culturale, ed essa è propriamente chiamata *neutralizzazione* dallo Steding. Politicamente, la neutralizzazione si afferma nel separatismo, nella politica di casa, nell'«olandizzazione» e nell'«insvizzeramento» dell'una o dell'altra parte dell'Europa, che si resse insopportante del rigore e dell'autorità di una idea politica superiore. Spiritualmente, è il prender forma di un tipo di cultura caratterizzata dal dualismo, dalla depoliticizzazione, dalla scissione e dall'assolutizzazione del particolare – quindi anche da antitesi artificiali fra spirito e potenza, fra intellettuallità e Stato, fra forze di civiltà e forze politiche. È cosa caratteristica che questo tipo di cultura abbia avuto essenzialmente per focolari di origine proprio i paesi «neutralizzatisi» in senso politico rispetto all'idea organica ed unitaria imperiale.

Dopo di che sarà il caso di considerare in dettaglio alcune delle forme in cui si manifesta siffatto processo di dissociazione, nel quale lo Steding giustamente ravvisa il fondamento della malattia della civiltà europea.

Vi è anzitutto regressione e dissociazione là dove, in un organismo politico, si dà risalto unilaterale e polemico a tutto ciò che è semplicemente «popolo», demos, nazione e perfino razza. Lo Steding riporta giustamente tutto questo al semplice elemento «maternia», di fronte al quale «Stato» ed «Impero» rappresentano l'elemento «forma», stante al primo come principio maschile a principio femminile, come «idea» (in senso platonico) a «natura». Ogni «democrazia», a tale stregua, ha il significato di una materia che tende ad emanciparsi dalla «forma» e ad assolutizzarsi, negando l'idea stessa di ogni vero Stato. Lo Steding dice che sono gli «omini» a dichiararsi per lo Stato, le nature «matriarcali» a dichiararsi invece per il popolo, il *demos*, la nazione, a conferire a tutto ciò il primato e ad divinificarlo. È questa stessa l'idea che noi in molte occasioni e nella considerazione di vari problemi abbiamo difesa e sviluppata e ci sembra essenziale che essa oggi venga ben compresa. Secondo la concezione «virile», una nazione, un popolo conseguente esistenza reale solo quando una volontà ed un'idea politica ben determinate gli danno una forma, un senso, una consapevolezza; esso

non assume veste di entità autonoma che al neutralizzarsi della componente virile, costituita da Stato ed Impero. Altrettanto importante è però non considerare questa componente in termini di semplice potenza, ma ricondurla a qualcosa di supernaturalistico, di spirituale, perfino di metafisico. Così assai giustamente lo Steding dice che nelle stesse razze ritenute, da alcuni, superiori, occorre una specie di trasfigurazione che le liberi dallo stato naturalistico condizionato dal sangue e le conduca sul piano dello spirito, ove prende forma ogni forza decisiva per la grande storia. Occorre – egli dice – che una razza sia colpita dalla *folgore di Apollo* a che essa, di là dal vincolo delle passioni e degli istinti, possegga il fuoco atto ad illuminare altre genti e possa riprenderle in una unità imperiale. Questa stessa folgorazione è necessaria a che sorgano e si impongano evidenze e verità particolari adeguate, affinché lo stesso sistema delle scienze e delle discipline singole presenti un carattere organico ed univoco, non neutro, ma determinante e normativo. Solo allora il piano naturalistico è superato.

Quando ciò si realizza, l'unità si riflette anche in una interezza della vita del singolo. Quando invece l'ideale unitario, imperiale della civiltà si offusca, anche nella vita individuale e nelle manifestazioni di pensiero si manifesta il sintomo di una malattia, di una dissociazione.

Lo Steding esamina a questa stregua per esempio le vedute che, partendo dal Kierkegaard, dovevano giungere fino all'«esistenzialismo», il quale ha in vista una natura umana spezzata, un'anima problematica passante di crisi in crisi. Uno speciale prodotto di dissociazione è costituito dalla tendenza intimistico-soggettivistica: è una cultura feminea che non vuol saperne della grande politica ed «evade» nel mondo dell'interiorità, inteso come un mondo a sé, ove ha valore solo quel che è psicologicamente ed esteticamente «interessante», con in più, eventualmente, un vago «umanismo». Su non diversa base sorge quella storiografia, che ipostatizza una «storia della cultura» scissa da quella politica (Burckhardt) –

«quasi che anche cronologicamente l'antecedente per esempio di un Sofocle non fossero state le Termopili».

In altri casi ciò che si scinde è l'«anima», rispetto alla quale *ratio* e spirito farebbero da antagonisti – ed allora si hanno teorie e mistiche della vita sul tipo di quelle del Klages o dello Jung, con le varie appendici della «psicologia dell'inconscio». Ora è l'economia

— ed allora si ha il materialismo storico e l'interpretazione sociologica della storia; ora è la sessualità — ed allora si hanno altre varietà della psicanalisi, oltre a tutta una letteratura erotizzante con manifestazioni analoghe nel film e nel teatro; ora è l'elemento puramente estetico, ed allora si hanno fenomeni del tipo Stephan George, i cui equivalenti estetici nostrani sono più o meno noti a tutti. Lo scientismo e il mito positivistico non appartengono ad un diverso mondo. Il materialismo e l'idea fissa di tenersi ai «puri fatti» accusano di nuovo una scissione e l'assunzione unilaterale e piatta di ciò che è solo un aspetto della realtà. A tale riguardo lo Steding capovolge addirittura la tesi della «oggettività» propria alla scienza «neutra». Per lui, una scienza è obiettiva solo quando è «politica», perché solo allora si ha una coincidenza della mente dello scienziato con la legge superpersonale secondo la quale si svolge una data civiltà. In ogni altro caso, l'«oggettività» sarà solo apparente e relativa, il vero criterio sarà il particolare punto di vista di una data persona o scuola. Lo Steding afferma senz'altro che

ogni oggettività scientifica è stata, una volta, un comando.

Nelle stesse scienze positive ogni certezza si lega alla stessa forza di decisione, da cui anche gli Imperi sono creati; ogni certezza, in principio, sorge in questo modo virile ed organico; solo dopo, «sviluppandosi», essa riveste un carattere indipendente, generale e «neutro». In particolare, il fatto che come «reale» ha potuto esser considerata una «natura circonscisa», cioè ridotta al puro elemento quantitativo, è di nuovo segno di una cultura che non è in ordine, di una cultura internamente scissa.

Lo Steding giunge a considerare come deviazioni sulla stessa linea persino certe sublimazioni dell'idea di Impero, per via delle quali esse viene sfasata nei termini di un Regno spirituale più o meno universalistico ed incorporeo. Su di un altro piano, un fenomeno tipico di secessione del particolare è il movimento feminista e di emancipazione della donna, il quale ebbe per focolore di origine i Paesi Bassi e gli Stati scandinavi, cioè zone particolarmente «neutralizzate» dell'antico spazio imperiale europeo.

Tutta questa «cultura» è caratterizzata da un ricorrente atteggiamento di protesta isterica contro l'elemento politico, dall'incomprensione per ogni spiritualità, che sia simultaneamente potenza, organizzazione, disciplina, ordine positivo, volontà, ciò ad essa va-

lendo quasi come «barbarie» e materialismo. È vero che in certe condizioni siffatta polemica è giustificata; quando l'elemento politico si irrigidisce, sopravvive alle grandi azioni creatrici di civiltà. Ma casi del genere, per frequenti che siano, non vanno considerati come norma. Là dove un vero Impero esiste, la sua spiritualità non si manifesta solo in una sua architettura, in una sua scienza, in una sua letteratura, ma altresì attraverso l'organizzazione di un apparato tecnico e guerriero; questo anzi costituisce la ferrea armatura di cui un blocco di civiltà abbisogna per difendersi dal pericolo di una dissoluzione propiziata dagli affioramenti di razze senza storia o dall'azione di forze esterne antagonistiche.

Nel complesso, si ha dunque un dualismo fra tipi di civiltà: a quella feminea e negativa, legata al periodo di carenza e di necrosi di un simbolo imperiale, si oppone una civiltà positiva ed organica, basata su di un disciplinamento e su di una trasfigurazione dell'elemento naturalistico e particolaristico e su salde strutture politiche. Nel punto in cui si affermerà una vera idea imperiale, essa manifesterà un potere quasi catalitico; con la sua semplice presenza essa reagirà su ogni forma «neutralizzata», determinerà un processo di vivificazione e di concentramento che, in un certo modo, nella sua oggettività ed impersonalità tenderà verso l'universale. Anche per i singoli il clima dell'Impero rappresenterà la migliore terapia contro ogni forma di dilacrazione, di incertezza, di contraddizione interna e di evasione, perché esso condurrà di là da se stessi; orientando la loro volontà verso un fine superiore, esso li farà partecipare ad una unità e ad una completezza di vita.

* * *

In questi termini si possono isolare le vedute che nell'opera dello Steding possono avere il significato di punti di riferimento oggi non meno validi di ieri. Molti unilateralenze e le inclinazioni, nel libro, ad associare un simile ordine di idee alle ideologie e alle correnti politiche moderne, specie di ieri, possono esser messe da parte. In particolare, bisogna guardarsi dal confondere questi valori con la direzione pericolosa che sbocca nelle concezioni totalitarie moderne, le quali non hanno nulla a che fare col concetto tradizionale e legittimo dell'Impero, ma ne rappresentano, in un certo modo, l'inversione. L'attacco contro la «cultura neutra», l'esigenza organica e quanto altro è stato ora messo in rilievo hanno una legittimità solo a condizione che ci si riferisca ad una idea superiore sia

all'ordine politico in senso stretto, sia a quello culturale, che l'uno e l'altro restino determinati da tale piano superiore e purtuttavia si riflettano in una sopraordinata unità. Ben altrimenti stanno le cose quando si consideri il principio politico come quello primario e ad esso si intenda asservire la cultura, non tollerando nessuna forma disinteressata e propriamente spirituale di attività, nulla che non sia al servizio dei fini e degli interessi contingenti e temporali della collettività unificata: e che questa collettività sia solo nazionale, oppure supranazionale, sia democraticamente oppure autoritariamente retta, ciò non porta un gran che di differenza. Ora questa è la direzione essenzialmente presa da molte correnti moderne, che vanno da quelle di contenuto «sociale» fino a quelle di totalitarismo marxista e comunista.

In secondo luogo è bene astenersi da qualsiasi applicazione troppo diretta delle idee accennate, perché è inutile appagarsi di semplici parole e far della retorica oggi in Europa inutilmente si cercherebbe un contenuto concreto per una idea imperiale vera, mantenuta rigorosamente sul piano suo proprio, che è metafisico e tradizionale. Parlare di una unità europea su base federale, con unioni doganali, conferenze culturali e simili, è naturalmente uno scherzo. Solo nel segno dell'Impero l'Europa potrebbe tornare una – una come una nazione spirituale ed un blocco di civiltà. Ma il clima attuale, che è quello di forze politiche materializzate, di prepotenza dell'economia, di collettivismo e di estrinsecazioni selvage di una cieca volontà di potenza, è il meno propizio a tanto. Crediamo che occorra pensare ad un fatto d'ordine non semplicemente umano – appunto alla «folgore di Apollo» trasfiguratrice, inseritrice di una forza dall'alto nel potere di uomini dominatori di uomini in funzione di una idea universale – a che si possa realizzare una soluzione reale e in grande. Oggi come oggi il più che si può sperare è che una data schiera di uomini sia almeno capace di intendere certi valori, di non falsarli, di non alterarli con compromessi e con concessioni, anche se ciò dovesse precludere le vie a qualche realizzazione immediata ma contingente ed illusoria.

E forse già a questa funzione di *testimoni* potrà legarsi quel potere «catalitico», cioè di *efficacia per presenza*, che in grado eminentemente giustamente attribuito al simbolo dell'Impero.

Corollario

UNA NORMA PER LA POLITICA.
Appunti sulla metapolitica evoliana.

Giovanni Damiano

È stato affermato, a proposito di quella costellazione di opere evoliane comprendente *Orientamenti*, *Gli uomini e le rovine*, *Cavalcare la tigre*, che

«non si possono considerare testi di vera e propria politica, cioè che danno anche indicazioni operative e pratiche, quelli che invece non sono altro che scritti di metapolitica, vale a dire formativi a livello interiore, spirituale e ideale (neppure ideologico in senso stretto). Questa «impoliticità sostanziale [...] Julius Evola l'ha sottolineata più e più volte: dalla sua autobiografia Il cammino del cinabro (1963), alla premessa alla seconda edizione de *Gli uomini e le rovine* (1967). Non si può equivocare in proposito, se non falsando la verità.»⁽¹⁾

Ora: al di là della ricorrente e affatto sterile tentazione di mettere il pensiero evoliano «sotto tutela ermeneutica», il punto davvero essenziale è che la citazione sopra riportata lungi dall'eliminare gli equivoci finisce per alimentarli a dismisura, a causa della poca cautela con cui in essa vengono «maneggiate» alcune decisive «categorie», in primis quelle di «impoliticità» e di «metapolitica». Pertanto, al fine di meglio «calibrare» un seppur breve commento a *Orientamenti*, sarà opportuno innanzitutto concentrare l'analisi su alcune questioni di fondo del pensiero evoliano, a partire, però, da una necessaria precisazione «preventiva: confondere «l'impolitico» con la metapolitica comporta il rifiutendimento di un aspetto cruciale dell'opera evoliana, in quanto «impolitico» e metapolitica stanno in costitutiva, e quindi irriducibile, opposizione, sono in un rapporto di contrapposizione polare, nessuna «solidarietà», insomma, «corre» tra loro. È una pur sommaria «genealogia» sta lì a indicarlo. L'impolitico «muove», è risaputo, dalle *Considerazioni* maniane, al cui centro sta, in aperta polemica con le «tempeste di acciaio» del *Deutschum*, la «stella» per

(1) G. de Turris, «Cattivi maestri, cattivi discepoli, cattivi esegeti», appendice a J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Mediterranee, Roma, 1995, pp. 199-200.

eccellenza impolitica (secondo Mann⁽¹⁾), di Nietzsche. Ma che cosa «scorge» Mann nell'impopolitico nietzscheano?

«È abbastanza chiaro come Mann lo intenda: il rifiuto della dimensione del 'politico' [...] Il 'politico' è, per Mann, dis-valore.»⁽²⁾

Di conseguenza l'impopolitico sarà, per lo scrittore tedesco, «affermazione del Valore, non 'rovesciamento'. Il 'politico', piuttosto, è rovesciamento dei valori.»⁽³⁾

Insomma, Mann vede in Nietzsche la spietata denuncia della radicale incapacità del «politico» di «incarnare» il Valore. Valore, però, non, di conseguenza, dissoltosi ma, per così dire, «ritiratosi» totalmente nell'impopolitico. La dimensione politica viene così abbandonata a se stessa e al suo inevitabile naufragio. Altra sarà, ormai, e inaccessibile (alla imperversante politicizzazione dell'esistente), la dimora del Valore.

Ma, si chiede Cacciari, è questo ciò di cui parla l'impopolitico nietzscheano? La risposta è negativa:

«l'impopolitico' non rappresenta il valore che si libera dal dis-valore del 'politico', ma la critica radicale dell'essere-valore della dimensione del 'politico'. L'impopolitico è il rovesciamento del valore.»⁽⁴⁾

È allora evidente che l'impopolitico nietzscheano, nella lettura che ne dà Cacciari, «è la critica del 'politico' in quanto affermazione di Valore»⁽⁵⁾. Ecco lo snodo decisivo: l'impopolitico non si limita a «spostare» il Valore da una dimensione all'altra, dichiarando in tal modo d'essere il suo solo, e legittimo, custode, bensì lo «rinnega», *in primis* nel senso del rifiuto a reintrodurre nel «politico» una prospettiva di Valore.

(1) Lettura, è chiaro, lontana dall'essere concordemente accettata. Scrive, ad esempio, Losurdo: «ben lungi dall'essere impopolitico, Nietzsche è da considerarsi semmai *totus politicus*» (D. Losurdo, *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, manifestolibri, Roma, 1997, p. 71).

(2) M. Cacciari, «L'impopolitico nietzscheano», appendice a F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Saverli, Roma, 1978, p. 109.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ivi*, p. 110.

(5) *Ivi*, pp. 109-110.

Anche R. Esposito, nella sua opera dedicata allo «scavo» della linea impopolitica che attraversa tutto il Novecento, nota, a proposito dell'impopolitico, che

«il suo non è rifiuto del politico. In questo senso esso è radicalmente sottratto alla semantica manniiana. Non è il valore che al politico si contrappone. È anzi esattamente il contrario. È il rifiuto del politico portato a valore, di ogni sua valorizzazione 'teologica'»⁽¹⁾

In breve, l'impopolitico è consapevole che il valore (ossia il Bene, la Giustizia, l'Ordine) non è mai traducibile in politica. Il piano politico risulta così del tutto «refrattario» ad ogni principio ordinativo. Nessuna Idea (di Ordine, Giustizia, Bene) può trovar posto nell'ambito politico, né, tantomeno, può fungere da sua «guida». Ancora: l'impopolitico è il non di qualsivoglia «teologia politica», intesa, quest'ultima, come pretesa fondativa, in senso trascendente, della politica. E allora l'impopolitico prende atto che è il conflitto ad essere «la realtà della politica»⁽²⁾. Dunque, conseguenza logicamente insopprimibile:

«impopolitico è stato tutto il grande realismo politico – cioè il pensiero non teologico sulla politica – a partire da Machiavelli»⁽³⁾

e proprio perché ha riconosciuto nel conflitto il «centro» ineludibile della politica, sovvertendo, così, radicalmente ogni «intenzione» ordinativa.

Dunque, un paradosso: Machiavelli impopolitico. Ma paradosso solo apparente, in realtà. Perché, a ennesima riprova della lontananza dalla interpretazione manniiana, l'impopolitico non è né di per sé valore rispetto al disvalore rappresentato dalla politica, né rifiuto

(1) R. Esposito, *Categorie dell'impopolitico*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 14. La lontananza dall'analisi manniiana consiste nella lucida consapevolezza che «se nulla del politico va portato a valore – pena la caduta in una delle innumere forme di teologia politica – non può 'valere' neppure ciò che non è politico solo perché tale» (R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 12). Ossia: il pensiero dell'impopolitico è «fuori», è altra cosa dal valore in qualsiasi modo «declinato».

(2) R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 17.

(3) R. Esposito, *Categorie dell'impopolitico*, cit., p. 20.

tout court della politica, ma rifiuto della politica «sottomessa» al valore, chiamata a «dar spazio» al valore (pertanto anche la politica in quanto tale andrà rigettata se eretta a valore).

In tutt'altro modo va intesa la metapolitica, e basterà richiamare il giudizio evoliano su Machiavelli per avvedersene. Il «principe» di Machiavelli poggia, infatti, il suo potere sulla mera forza⁽¹⁾, la sua autorità, scrive significativamente Evola, «non è più dall'alto»⁽²⁾ ma si riduce a puro dominio. In sintesi: per Evola il pensiero politico di Machiavelli è la più chiara dimostrazione del tralignamento della politica quando quest'ultima si allontana da ogni principio d'ordine superiore, tant'è che

«il Principe di Machiavelli non incarna nulla che si possa dire di Destra, in lui avendosi anzi una inversione dei rapporti perché se il capo machiavellico può anche rifarsi a valori spirituali o religiosi, egli lo fa unicamente assumendoli come semplici mezzi utili al suo governo, senza nessun intrinseco riconoscimento»⁽³⁾;

ossia, i principi spirituali anziché fungere da fine supremo della politica si abbassano al ruolo di semplici tecniche al servizio del potere del Principe.

E allora, il pensiero metapolitico, così come è stato formulato da Evola, sta esattamente di contro all'impolitico, perché tutto incentrato sulla necessaria subordinazione della politica a principi spirituali e trascendenti, i soli in grado di orientare al Bene, all'Ordine e alla Giustizia il piano politico. Evola non ha mai rifiutato la politica, piuttosto l'ha sempre subordinata alla dimensione metapolitica.

Infatti, solo se informata e guidata da principi spirituali la politica può essere «riscattata» da quella arbitrarietà, contingenza, materialità (la forza bruta) che altrimenti finirebbero, immancabilmente,

⁽¹⁾ Cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Settimo Sigillo, Roma, 1990, p. 82.

⁽²⁾ *Ibidem*.

⁽³⁾ J. Evola, «La Destra e la Tradizione», in Id., *Idee per una Destra*, Fondazione Evola, Roma, 1997, p. 57. Per un identico giudizio negativo su Machiavelli cfr. anche J. Evola, «Prospective della cultura di Destra», in Id., *Riconoscioni. Uomini e problemi*, Mediterranee, Roma, 1985, pp. 227-228 e Id., «La cultura di Destra», in Id., *Idee per una Destra*, cit., p. 48.

mente, per prevalere, e per la buona ragione che tale è la politica una volta abbandonato il superiore crisma di legittimità che ad essa veniva assicurato dai principi di ordine spirituale. Essendo, infatti, la storia (regno della contingenza) il luogo proprio della politica, ne conseguie che ordine, stabilità, durata, gerarchia non possono scaturire dalla stessa storia. Ogni pensiero dell'autonomia della politica, ogni tentativo di rintracciare leggi immanenti della politica è destinato al fallimento e a perpetuare il disordine. Unicamente la metapolitica è deputata a garantire e conferire Valore alla politica⁽⁴⁾. Con incisiva chiarezza Evola enuncia così il principio metapolitico:

«il fondamento di ogni vero Stato è la trascendenza del suo principio, cioè del principio della sovranità, dell'autorità e della legittimità»⁽⁵⁾ [tant'è che] «la Tradizione si manifesta nella sua piena potenza formatrice e animatrice proprio nel dominio dell'organizzazione politico-sociale, a conferire ad essa un significato e una legittimazione superiore.»⁽⁶⁾

⁽¹⁾ Con ciò non si vuole avvicinare la metapolitica evoliana all'impolitico maniniano. È vero che anche per Evola la politica lasciata a se stessa non può che ripiombare nel suo *natura* caos, ossia pure Evola non attribuisce alla politica un valore che le sia intrinseco. Ma, a differenza di Mani, lo sforzo costante di Evola è stato quello non di abbandonare la politica ma di *retificiarla* in senso trascendente. Una considerazione «a margine»: rifiutare l'autonomia della politica non significa non riconoscere a quest'ultima dei «meriti», al contrario: l'importanza essenziale della politica sta nella capacità di individuare, *di volta in volta*, i modi, i contesti e le situazioni più idonee alla «traduzione» dei principi metapolitici. Di qui un'ulteriore e decisiva conseguenza: fedeltà ai principi non vuol dire affatto fedeltà ad una sola «formula» politica.

⁽²⁾ J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 29.

⁽³⁾ J. Evola, *L'Arco e la Clava*, Mediterranee, Roma, 1995, p. 225. Pertanto, alla luce di queste osservazioni stupisce che F. Ingravallo, *La Teoria e le sue ombre. Sul vero come dissonanza*, Edizioni di Ar, Padova, 1999, p. 132, faccia propria la lettura impolitica di Evola. Credo che al fondo di tale lettura ci sia una forzatura logica di non poco conto, in base alla quale dalla constatazione, ovvia, «che il pensiero politico non è il centro della speculazione filosofica evoliana» (iv, p. 131) se ne deduce l'impoliticità di quella stessa speculazione. Ora: è evidente che il centro del pensiero evoliano non è né politico, né impolitico, bensì metapolitico, alla stessa stregua, per fare un esempio, della riflessione platonica sull'ottima *politeia*. Sarebbe, anzi, fondamentale indagare i nessi che, a mio parere (non solo mio; cfr., per es., in questo volume, R. Melchionda, «La folgore di Apollo», pp. 81 ss.), legano Evola a Platone, a cominciare dalla idea cruciale dell'ordine interiore dell'uomo come

Pertanto, in assenza del superiore riferimento trascendente, la politica mostrerà tutta la sua costitutiva infondatezza. Totalmente delegittimata e per nulla ben fondata sarà allora la politica, incapace di esprimere *una forma* e radicalmente preda di forze violente e oscure, una volta privata del «sostegno» trascendente. Tutta la parola del moderno è, per Evola, tragico segno di tale perdita, cadduta di ogni «aura» superiore, cieco allontanamento dall'Origine, regressione via via più accelerata.

D'altronde lo strettissimo legame *gerarchico* che unisce metapolitica e politica è già tutto contenuto nel primo capitolo della prima parte di *Rivolta contro il mondo moderno*, in cui Evola delinea le due «nature», l'una metafisica, l'altra fisica, l'una ancorata al fermissimo piano dell'Essere, l'altra invece relegata nella «regione» del divenire. Che tali due «nature» non vadano intese come astrattamente separate ma in costante e benefico rapporto (benefico, ovviamente, laddove l'inferiore si subordina al superiore riconoscendolo come tale) è affermato chiaramente:

«il mondo tradizionale conobbe questi due grandi poli dell'esistenza e le vie che dall'uno conducono all'altro.»⁽¹⁾

Non a caso uno dei più forti motivi di contrasto col cristianesimo va ricercato proprio nel fatto che in quest'ultimo

«i due ordini, naturale e sovrannaturale, così come la di-

lemento imprescindibile dell'ordine esteriore dello «Stato» (così come sarebbe possibile accostare i tentativi siracusani di Platone al ruolo avuto da Evola durante il fascismo). Che poi tali proposte non si pieghino alla realtà effettuale è una riprova non della loro impoliticità (al contrario si è visto che proprio l'impolitico finisce per collocarsi nel «cuore» del reale, assumendone in *totu* l'intrinseca conflittualità), ma della loro intransigente radice metapolitica. Per concludere questa digressione: l'impoliticità del pensiero evoliano viene assunta da Ingravalle al fine di mostrare il necessario tradimento di quello stesso pensiero ogni qualvolta si tenti di tradurlo in termini politici. Non s'avvede, Ingravalle, che una simile «precauzione» è inutile, essendo evidente, e ad Evola per primo, che i principi tradizionali in quanto tali non si prestano affatto ad una totale realizzazione «in terra», pena la loro definitiva eclissi.

(1) J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma, 1998, p. 45. Qui va ricercata, contro ogni lettura «astrattizzante» (che, inconsapevolmente o no, finisce per interpretare il pensiero evoliano come radicale lontananza tra politica e metapolitica o, se si preferisce, tra storia e Tradizione), la *concreta* ricchezza dell'opera di Evola.

stanza fra l'uno e l'altro, vengono ipostatizzati, tanto da pregiudicare ogni contatto reale e attivo.»⁽¹⁾

Il dualismo cristiano scava un «solco ontologico» incolmabile tra le due nature, rendendole così abissalmente lontane. E, aspetto essenziale, immediatamente Evola segnala la «ricaduta» sul piano politico di tale frattura dualistica. Al posto della sovranità tradizionale, imperniata sull'unità dei due poteri, lo spirituale e il temporale, vi è ora il «date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio», ossia l'irriducibile scarso, portato a radicale consapevolezza da S. Agostino, tra la città degli uomini e quella di Dio:

«in questo mondo del peccato non vi è posto che per una civitas diabolici; la civitas Dei, lo Stato divino, si trova su di un piano staccato, si risolve nell'unità di coloro che un anelito confuso spinge verso l'aldilà, che come cristiani hanno solo il Cristo per capo e che attendono che l'ultimo dei giorni venga.»⁽²⁾

È il dualismo, adesso, a trionfare: Terra e Cielo si allontanano, come confermerà la stessa dottrina gelasiana delle «due spade», attenta a stabilire e a

«delimitare due ambiti paralleli e coesistenti corrispondenti a una effettiva e operante separazione dei due poteri»⁽³⁾

il sacerdotale e il regale, poteri un tempo riuniti, ce lo ricorda Evola, nella concezione tradizionale della regalità. E la polemica verso il

(1) *Ivi*, p. 327.

(2) *Ivi*, p. 328. Non casualmente R. Esposito individua proprio in Agostino una delle radici dell'impolitico; la «grande opera» di Agostino è, infatti, segno tangibile della discordia che non sa e non può farsi concordia, del disordine che mai potrà comporsi in ordine «compiuto»: di qui la constatazione dell'irridimibile «diabolicità» della città terrena, della «radicale rottura» tra Bene e Potere, Salvezza e storia, Giustizia e diritto» (R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 29).

(3) M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza-Roma-Bari, 1995, p. 42. Su Gelasio cfr. le osservazioni svolte in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 328. Più in generale: il rapporto Evola-cristianesimo, che ancora attende un'analisi approfondita, non è privo di punti oscuri. Ad esempio, l'affermazione secondo la quale «dottedrialmente, il cristianesimo si presenta come una forma disperata di dionisismo» (*ivi*, p. 324) non sembra rendere la «sinope» della tradizione occidentale solo apparente? Se infatti il cristianesimo è in linea di continuità con la tradizione pelasgica, con il mondo

Pertanto, in assenza del superiore riferimento trascendente, la politica mostrerà tutta la sua costitutiva infondatezza. Totalmente delegittimata e per nulla ben fondata sarà allora la politica, incapace di esprimere *una forma* e radicalmente preda di forze violente e oscure, una volta privata del «sostegno» trascendente. Tutta la parabola del moderno è, per Evola, tragico segno di tale perdita, cadata di ogni «aura» superiore, cieco allontanamento dall'Origine, regressione via via più accelerata.

D'altronde lo strettissimo legame *gerarchico* che unisce metapolitica e politica è già tutto contenuto nel primo capitolo della prima parte di *Rivolta contro il mondo moderno*, in cui Evola delinea le due «nature», l'una metafisica, l'altra fisica, l'una ancorata al fermissimo piano dell'Essere, l'altra invece relegata nella «regione» del divenire. Che tali due «nature» non vadano intese come *astrattamente separate* ma in costante e benefico rapporto (benefico, ovviamente, laddove l'inferiore si subordina al superiore riconoscendolo come tale) è affermato chiaramente:

«il mondo tradizionale conobbe questi due grandi poli dell'esistenza e le vie che dall'uno conducono all'altro.»⁽¹⁾

Non a caso uno dei più forti motivi di contrasto col cristianesimo va ricercato proprio nel fatto che in quest'ultimo

«i due ordini, naturale e sovrannaturale, così come la di-

lemento imprescindibile dell'ordine esteriore dello «Stato» (così come sarebbe possibile accostare i tentativi siracusani di Platone al ruolo avuto da Evola durante il fascismo). Che poi tali proposte non si pieghino alla realtà effettuale è una riprova non della loro impoliticità (al contrario si è visto che proprio l'impolitico finisce per collocarsi nel «cuore» del reale, assumendone in *suo* l'intrinseca conflittualità), ma della loro intransigenza radice metapolitica. Per concludere questa digressione: l'impoliticità del pensiero evoliano viene assunta da Ingravalle al fine di mostrare il necessario tradimento di quello stesso pensiero ogni qualvolta si tenti di tradurlo in termini politici. Non s'avvede, Ingravalle, che una simile «precauzione» è inutile, essendo evidente, e ad Evola per primo, che i principi tradizionali in quanto tali non si prestano affatto ad una totale realizzazione «in terra», pena la loro definitiva eclissi.

(¹) J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterraneo, Roma, 1998, p. 45. Qui va ricercata, contro ogni lettura «astrattizzante» (che, inconsapevolmente o no, finisce per interpretare il pensiero evoliano come radicale lontananza tra politica e metapolitica o, se si preferisce, tra storia e Tradizione), la *concreta* ricchezza dell'opera di Evola.

stanza fra l'uno e l'altro, vengono ipostatizzati, tanto da pregiudicare ogni contatto reale e attivo.»⁽¹⁾

Il dualismo cristiano scava un «solco ontologico» incolmabile tra le due nature, rendendole così abissalmente lontane. E, aspetto essenziale, immediatamente Evola segnala la «ricaduta» sul piano politico di tale frattura dualistica. Al posto della sovranità tradizionale, impernata sull'unità dei due poteri, lo spirituale e il temporale, vi è ora il «date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio», ossia l'irriducibile scarto, portato a radicale consapevolezza da S. Agostino, tra la città degli uomini e quella di Dio:

«in questo mondo del peccato non vi è posto che per una civitas diabolii; la civitas Dei, lo Stato divino, si trova su di un piano staccato, si risolve nell'unità di coloro che un anelito confuso spinge verso l'aldilà, che come cristiani hanno solo il Cristo per capo e che attendono che l'ultimo dei giorni venga.»⁽²⁾

È il dualismo, adesso, a trionfare: Terra e Cielo si allontanano, come confermerà la stessa dottrina gelasiana delle «due spade», attenta a stabilire e a

«delimitare due ambiti paralleli e coesistenti corrispondenti a una effettiva e operante separazione dei due poteri»⁽³⁾

il sacerdotale e il regale, poteri un tempo riuniti, ce lo ricorda Evola, nella concezione tradizionale della regalità. E la polemica verso il

(¹) *Ivi*, p. 327.

(²) *Ivi*, p. 328. Non casualmente R. Esposito individua proprio in Agostino una delle radici dell'impolitico; la «grande opera» di Agostino è, infatti, segno tangibile della discordia che non sa e non può farsi concordia, del disordine che mai potrà comporsi in ordine «compiuto»: di qui la constatazione dell'irriducibile «diabolicità» della città terrena, della «radicale rottura tra Bene e potere, Salvezza e storia, Giustizia e diritto» (R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 29).

(³) M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 42. Su Gelasio cfr. le osservazioni svolte in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 328. Più in generale: il rapporto Evola-cristianesimo, che ancora attende un'analisi approfondita, non è privo di punti oscuri. Ad esempio, l'affermazione secondo la quale «dottrinalmente, il cristianesimo si presenta come una forma disperata di dionisismo» (*ivi*, p. 324) non sembra rendere la «sinope» della tradizione occidentale solo apparente? Se infatti il cristianesimo è in linea di continuità con la tradizione pelasgica, con il mondo

dualismo cristiano è un vero «filo rosso» che attraversa, a testimonianza della sua rilevanza, buona parte dell'opera evoliana, perché, in merito al dualismo, ne va della retta comprensione dei più importanti principi tradizionali. Non stupisce, pertanto, che ne *Gli uomini e le rovine* Evola, interrogandosi sulla possibilità di «cristianizzare la politica», finisca per rispondere negativamente, e proprio richiamandosi al dualismo tipico del cristianesimo⁽¹⁾.

Daccapo: metapolitica e politica, dunque, nella concezione tradizionale non rimandano a piani tra loro astrattamente separati e scissi ma ad un organico (e quindi gerarchico) rapporto, ad una indissiguiabile «solidarietà», ovviamente nel rispetto dei loro ambiti qualitativamente differenziati, che vanno messi in relazione ma mai confusi. Per cui: la metapolitica rappresenta quel complesso ideale *normativo*, quell'insieme di principi imperativi verso i quali deve orientarsi il piano politico se vuole dirsi «buono e giusto». Solo rifacendosi a tali principi la politica potrà dirsi legittimata, solo traducendo in *politicis* quei superiori principi sarà possibile parlare di «vero Stato». Ma, attenzione: è evidente che nessuna realtà storica, per quanto orientata in senso tradizionale, potrà mai «esaurire» quei principi di cui si è detto sopra. La Tradizione può sì tradursi e oggettivarsi nel piano storico-politico, ma senza mai esaurirsi in esso. La Tradizione, in quanto per essenza metastorica e metapolitica, si mantiene sempre in una *eccedenza* rispetto alle varie realtà che storicamente l'hanno, in modi diversi, «incarnata»⁽²⁾. D'altronde, se si

ginecocratico, con la «civiltà della madre» (alla quale va appunto ricondotto il dionisismo), non si dovrebbe più opportunamente parlare di una degenerazione interna allo stesso mondo tradizionale? E quel che davvero sconcerta è che Evola, pur di sostener l'origine pelasgica del cristianesimo, arriva ad affermare che il Cristo, lungi dal costituire una radicale *novitas* rispetto al passato, riprenderebbe il motivo appunto «pelasgico-dionisiaco» degli dei sacrificati, degli dei che muoiono e risorgono all'ombra delle Grandi Madri» (*ivi*, p. 325). Ora, è del tutto evidente che la venuta e la morte del Cristo «spaccano», alla lettera, la storia, aprendo un futuro escatologico dal quale viene totalmente espunta proprio quella ciclicità che Evola attribuiva a tali eventi; a tal riguardo scrive giustamente M. Eliade: «riprendendo gli antichi scenari (del tipo Tammuz) della 'passione' del dio, il messianismo conferisce loro un valore nuovo, abolendo prima di tutto la loro possibilità di ripetizione *ad infinitum*» (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Bologna, Roma, 1968, p. 139). Cfr. G. Perez, *Kairós: la storia come occasione e opportunità*, in questo volume, pp. 99 ss.

⁽¹⁾ Cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 152-154.

⁽²⁾ Cfr. *ivi*, pp. 19-21.

verificasse una tale perfetta traduzione, senza «residui», in chiave storico-politica, la Tradizione verrebbe radicalmente immanentizzata e «assorbita»; in breve, smetterebbe di esistere e di «agire» come forza dall'alto, ossia come grandezza misurata da una dimensione trascendente e perciò mai perfettamente riducibile in *historicus*. Pertanto credo sia esatto parlare di traduzione *sempre e necessariamente imperfetta* dei principi tradizionali sul piano storico-politico.

Ancora: il riferimento metapolitico è onnipresente in Evola, tant'è che pure in presenza di concrete proposte politiche la loro «giustificazione» andrà sempre ricercata nel trascendente. È il caso, ad esempio, del «costituzionalismo autoritario»⁽¹⁾, inteso alla stregua di

«un potere non puramente rappresentativo ma anche attivo e regolatore, sul piano di quel 'decisionismo' di cui già parlavano un de Maistre e un Donoso Cortés, con riferimento a decisioni costituenti l'estrema istanza, con tutta la responsabilità che vi si lega e che va assunta di persona, quando ci si trova di fronte alla necessità di un intervento diretto perché l'ordinamento esistente è entrato in crisi o nuove forze urgono sulla scena politica.»⁽²⁾

Qui evidenti sono le affinità con alcuni caratteristici temi schmittiani, dal «custode della costituzione» al problema della dittatura da esercitare in situazioni di emergenza sino al motivo centrale del «decisionismo». Ma si tratta, in realtà, di affinità più terminologiche che concettuali. Il richiamo di Evola ai grandi pensatori cattolici controrivoluzionari non è casuale, perché rientra nel tentativo manifesto di recuperare uno strumento «moderno», appunto il decisionismo, in un progetto volto comunque e sempre alla fondazione trascendente dell'ordine. In breve: il comando sovrano si radica in un fondamentale «religioso», è la *Veritas* a sostenere l'*auctoritas* e a offrirle un solissimo titolo di legittimità⁽³⁾. Non così si presentano le cose per lo Schmitt di *Teologia politica*, al cui centro sta, nonostante il capitolo

⁽¹⁾ Cfr. J. Evola, *Il fascismo visto dalla Destra. Con note sul III Reich*, Settimo Sigillo, Roma, 1989, pp. 137-139 ed anche *Id.*, «Essere di Destra» in *Id.*, *Idee per una Destra*, cit., pp. 45-46 e *Id.*, «Monarchia necessaria», in *Id.*, *Idee per una Destra*, cit., p. 36.

⁽²⁾ J. Evola, «Essere di Destra», in *Id.*, *Idee per una Destra*, cit., pp. 45-46.

⁽³⁾ Cfr. anche le riflessioni sulla *dictadura coronada* sviluppate in J. Evola, «Donoso Cortés», in *Id.*, *Riconoscimenti. Uomini e problemi*, cit., p. 171.

dedicato ai pensatori controrivoluzionari, «proprio il fondatore più coerente di una costruzione ‘laica’ dello Stato: Thomas Hobbes»⁽¹⁾. È vero che anche Schmitt invoca la trascendenza ma senza mai confonderla con un radicamento religioso, in quanto

«si tratta piuttosto della rivendicazione dell’elemento non prevedibile, non razionalistico, sempre contenuto nella fondazione dell’unità politica, elemento che per Schmitt si incarnava appunto nella necessità della decisione.»⁽²⁾

Per cui, proprio nella consapevolezza che è venuta meno qualsiasi ulteriorità teologica della decisione va ricercata, per Schmitt, l’efficacia politica del decisionismo hobbesiano.

Esiste, però, un aspetto dell’opera evoliana che sembra «complicare» e problematizzare tutto il quadro interpretativo sinora sviluppato: alludo a quel peculiare *disincanto*, chiarissimo in *Cavalcare la tigre*, ma rintracciabile pure, ad esempio, nella chiusa di *Rivolta contro il mondo moderno* e nella «ouverture» di *Orientamenti*. *Disincanto* che sembra suggerire l’impossibilità che si dia una politica davvero guidata da principi metapolitici. Ora, al di là delle ragioni di un tale *disincanto*, le cui analisi ci porterebbe ovviamente fuori dai ristretti limiti di questo scritto⁽³⁾, importante sarà il sottolineare che la nostra lettura ne esce non pregiudicata ma rafforzata. Perché *disincanto* significa non sconfessione del rapporto che, in via di principio, lega politica e metapolitica, ma «semplice» constatazione della radicale mancanza delle condizioni favorevoli a che la

⁽¹⁾ A. Amendola, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, ESI, Napoli, 1999, p. 71.

⁽²⁾ *Ivi*, p. 72.

⁽³⁾ Solo come accenno: è questione già da gran tempo dibattuta quella che vede l’origine di tale *disincanto* nella «fatale» legge della «regressione delle caste», il che, però, 1. comporterebbe un atteggiamento di paralisi esistenziale e di passiva aspettazione della «fine del ciclo» che in Evola è del tutto assente, e 2. lascerebbe insiegato il significato dell’età *eroica*, età che, come sa qualunque lettore di *Rivolta*, sconnette e disarticola gli altriamenti progressiva e irrevocabile «discesa agli inferi». Il punto essenziale sarà allora cercare di comprendere il senso da attribuire all’età eroica, ossia se intenderla come una sorta di *katechon*, di forza in grado unicamente di frenare, di ritardare la ripresa del movimento regressivo, oppure come la reale possibilità di un effettivo, stabile e duraturo ritorno all’età aurea dei primordi.

politica possa indirizzarsi in senso metapolitico, a causa del prevalere delle forze antitradizionali. Anzi, vista l’eclissi dei valori tradizionali, la posizione evoliana, consistente nel ripensare criticamente il senso dell’impegno direttamente politico, appare conseguente.

Eppure, *more solito*, le cose sono più complesse di quel che sembrano. Ed è proprio il caso di *Orientamenti*. Che si apre su un «paesaggio» di rovine⁽¹⁾ ma, nondimeno, è tutto centrato sull’ennesimo tentativo di «qualificare» in senso metapolitico qualsivoglia eventuale agire politico, a conferma della fondamentale tensione *positiva e costruttiva* dell’Evola tradizionalista⁽²⁾. Non a caso la domanda da cui muove *Orientamenti* è:

«esistono ancora uomini in piedi in mezzo a queste rovine? E che cosa debbono, che cosa possono essi ancora fare?»⁽³⁾

La risposta di Evola:

«il problema primo, base di ogni altro, è di carattere interno: rialzarsi, risorgere interiormente, darsi una forma, creare in sé stessi un ordine e una drittura.»⁽⁴⁾

Quindi: «una lotta puramente politica»⁽⁵⁾, senza una preventiva trasformazione interiore in linea con i valori tradizionali, è destinata fatalmente all’insuccesso. Da qui: essere d’esempio, disprezzare la vita borghese, intrisa di moralismo conformistico e di ansia per la «sicurezza», suscitare

«uno stile di impersonalità attiva, per cui quel che conta sia l’opera e non l’individuo, per cui si sia capaci di non considerare sé stessi come qualcosa d’importante, importante esendo invece la funzione, la responsabilità, il compito assumendo, il fine perseguito»⁽⁶⁾,

⁽¹⁾ *Orientamenti*, p. 18.

⁽²⁾ Perfino in *Cavalcare la tigre* il *disincanto* non conduce né a l’accettazione del nichilismo né a rifugiarsi in «tebaldi» interiori ma al rafforzamento della «persona assoluta» in virtù del suo continuo commisurarsi proprio con gli aspetti più dissolutivi del mondo moderno.

⁽³⁾ *Orientamenti*, p. 18.

⁽⁴⁾ *Ivi*, p. 19.

⁽⁵⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁾ *Ivi*, pp. 21-22.

ridestare, infine, lo spirito legionario, che, si badi bene, non è cieco attivismo avventuristico ma intransigente fedeltà ad una vocazione alla quale, per destino, si è prescelti. Propiziare tutto ciò sarà, allora, la premessa indispensabile affinché un tale ordine interiore possa «affermarsi anche all'esterno»⁽¹⁾. Ancora una volta, solo il suo corrispondere con i valori metapolitici renderà plausibile la lotta politica. Ma Evola non si limita a delineare i contorni essenziali che dovrà possedere una rinnovata «sostanza umana» per potersi «mantenere» nella «età del lupo». Scopo altrettanto decisivo di *Orientamenti* è infatti quello d'indicare, ed è un punto cruciale, «anche riguardo al mondo dell'azione»⁽²⁾, alcuni fondamentali principi dottrinali. Essendo, però, evidente che un commento puntuale ed esauriente dei vari temi toccati da Evola in *Orientamenti* significherebbe andare ben oltre le intenzioni del nostro scritto, ci soffermeremo soltanto, e in modo cursorio, su alcuni di essi.

In primis, pagine attualissime sono quelle riguardanti l'americанизmo. Evola individua con grande chiarezza come l'americанизmo «è più pericoloso del comunismo»⁽³⁾ perché, mentre in quest'ultimo «l'attacco contro i valori residui della tradizione europea»⁽⁴⁾ è palese e diretto, l'americанизmo

«agisce in modo più sottile e le trasformazioni avvengono insensibilmente sul piano del costume e della visione generale della vita»⁽⁵⁾;

ma il fine è lo stesso: la progressiva, e in questo caso «indolore», eclissi dei valori tradizionali. E le vicende successive al 1989 hanno

⁽¹⁾ *Ivi*, p. 20.

⁽²⁾ *Ivi*, p. 22.

⁽³⁾ *Ivi*, p. 24.

⁽⁴⁾ *Ibidem*.

⁽⁵⁾ *Ibidem*. Va ricordato che Evola sin dal finire degli anni venti aveva lucidamente compreso come bolscevismo e americanismo, lunghi dall'essere irriducibilmente contrapposti, rappresentavano le due simmetriche «ganascce» della morsa che stringeva l'Europa; cfr. al riguardo J. Evola, «Americanismo e bolscevismo», in *Id., I saggi della Nuova Antologia*, Edizioni di Ar, Padova, 1982, II ed., pp. 35-55, analisi ripresa, nel capitolo significativamente intitolato «Il ciclo si chiude» in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 387-398. Ma sul «modello americano» davvero illuminanti sono le riflessioni contenute in J. Evola, *Il negro in America*, in *L'Italiano*, n. 6, giugno 1964, pp. 20-25.

finito per confermare appieno la diagnosi evoliana: tramontato l'impero sovietico, l'Europa è ancor più triste colonia americana (*Kosovo docet*). Ma in *Orientamenti* questa segreta «solidarietà» viene riaffermata pure nell'analisi del ruolo assolutamente sproporzionato ed invasivo che l'economia ha finito per «ritagliarsi» nel mondo moderno. Per Evola, infatti, marxismo e capitalismo partecipano entrambi dello stesso fenomeno: la *demonia dell'economia*. Tant'è che sia avendo a che fare

«con lo stato della prosperità USA oppure con quello del socialismo utopico, si resta sempre sullo stesso piano di ciò che va combattuto.»⁽¹⁾

E allora, di contro alla subordinazione di ogni principio spirituale all'interesse economico, andrà suscitata una concezione organica (e quindi tradizionale) dell'economia (che riporti quest'ultima ad occupare il posto che le compete), argomento da Evola attentamente analizzato e consegnato a *concrete proposte operative* almeno dagli inizi degli anni trenta⁽²⁾. In particolare, in nome dell'idea organica l'economia dev'essere de-centralizzata, sottratta al soffocante controllo statale e affidata ad autonome unità corporative e industriali, unità, però, organicamente inserite nello Stato e non agenti contro di esso ma contribuenti al ben-essere del tutto. A ciò, ma su un piano superiore, va collegata la decisiva differenziazione tra *organicismo* e *totalitarismo*, tra pluralità gerarchicamente ordinata in una unità rispettose delle differenze e astratto, rigido livellamento stataltratico e centralizzatore.

Ancora: altre pagine essenziali sono quelle relative alla psicanalisi e all'esistenzialismo, vero «controcanto» rispetto alle pagine iniziali. Infatti Evola coglie lucidamente l'avvento di doctrine proprie di un'epoca di dissoluzione, dottrine che invece di far valere

«l'ideale di uno Io che non abdica, che intende restare con-

⁽¹⁾ *Orientamenti*, p. 25.

⁽²⁾ Cfr., tra gli altri, J. Evola, *Il nuovo «mito» germanico del «Terzo Regno»*, Il Corallo, Padova, 1981, pp. 23-28; Id., «La lotta per l'economia «politica» in Germania», in *Id., Lo Stato (1934-1943)*, Fondazione Evola, Roma, 1995, pp. 439-444; Id., *Il fascismo visto dalla Dresda. Con note sul III Reich*, cit., pp. 71-101 e 169-178; Id., *Gli uomini e le rovine*, cit., pp. 89-104; 169-183 e, infine, gli articoli raccolti in *Id., La questione sociale*, Fondazione Evola, Roma, 1979.

sapevole, autonomo e sovrano di fronte alla parte notturna e sotterranea della sua anima»⁽¹⁾

conducono ad un io «psicoticamente scisso»⁽²⁾, è il caso della psicanalisi, o ad un tipo umano che, non intravendendo più alcun senso nell'esistenza, finisce per scivolare nell'assurdo e nello scacco esistenziale, ed è appunto il caso dell'esistenzialismo. In breve: pur dominando la scena, l'individuo si presenta o intimamente disgregato oppure travolto da una crisi esistenziale ritenuta sua condizione costitutiva e pertanto priva di sbocchi.

Altre illuminanti considerazioni riguardano il possibile rapporto fra chi ancora è «ai piedi» e il cattolicesimo. Per Evola un cattolicesimo severo e inattenuato, improntato ai valori già dominanti nel «miglior Medioevo crociato»⁽³⁾, o anche richiamantesi, come minimo, «alla posizione del Sillabo»⁽⁴⁾, non avrebbe lasciato adito a dubbi riguardo all'affermazione della dignità di un tale rapporto. Ma, aggiunge Evola,

«così come stanno le cose, dato cioè il livello mediocre e, in fondo, borghese e parrocchiano, a cui oggi è sceso praticamente tutto ciò che è religione confessionale e dati il cedimento modernista e la crescente apertura a sinistra della Chiesa post-conciliare»⁽⁵⁾,

non è pensabile, con quest'ultima, alcuna «collaborazione» né, tantomeno, il rimando ai suoi principi spirituali.

Ultimo punto: in merito ad un possibile ritorno a concezioni

⁽¹⁾ Orientamenti, p. 32.

⁽²⁾ Ibidem.

⁽³⁾ Ivi, p. 34.

⁽⁴⁾ Ivi, p. 35.

⁽⁵⁾ Ibidem. Inoltre: Evola non solo ha sempre e chiaramente distinto *cristianesimo* e *cattolicesimo*, ma anche sottolineato come quest'ultimo doveva i suoi aspetti positivi esclusivamente al mondo tradizionale pre-cristiano. In breve: il cattolicesimo andava accettato nella proporziona in cui riprendeva valori e principi tradizionali, garantendone, così, la continuazione. Cfr. al riguardo, e a merito d'esempio, J. Evola, *Vita Nova* (1925-1933), Fondazione Evola, Roma, 1999, pp. 49, 72 e 131. Un tale giudizio, che potrebbe sembrare falso dall'accesa polemica anticristiana sviluppata da Evola appunto nel periodo cui risale la collaborazione a *Vita Nova*, si ritrova, in realtà, anche in opere di molto successive (cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 153), il che testimonia del suo valore come un «punto fermo» dottrinario.

collegate alle idee di patria e nazione, Evola si esprime in termini fortemente critici. Non solo la nozione «sentimentale e, al tempo stesso, naturalistica della nazione»⁽¹⁾ viene dichiarata «estranea alla più alta tradizione politica europea»⁽²⁾, ma si riafferma il primato dell'Idea e dello Stato rispetto a nazione e popolo, tant'è che questi ultimi

«solo entro lo Stato acquistano un significato, una forma e partecipano ad un grado superiore di esistenza.»⁽³⁾

Di più: recisamente Evola afferma che

«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. All'unità collettivistica della nazione – des enfants de la patrie – quale sempre più ha predominato dalla rivoluzione giacobina in poi, noi in ogni caso opponiamo qualcosa, come un Ordine, uomini fedeli a dei principi, testimoni di una superiore autorità e legittimità precedenti appunto dall'Idea.»⁽⁴⁾

Ora: innanzitutto Evola ha in parte contratto l'idea di nazione, riducendola 1. ad un fenomeno d'ascendenza «giacobina» e 2. a mero dato naturalistico e prepolitico; in più ha finito per addossarle le colpe non sue, a partire dalla dissoluzione dell'idea imperiale medievale (non a caso in *Rivolta* il dodicesimo capitolo della seconda parte ha per titolo, emblematicamente, «Tramonto dell'ecumene medievale. Le nazioni»), imputabile, semmai, proprio alla nascita dello Stato moderno. Inoltre, se da un lato l'insistere sul ruolo preminente dell'Idea non è in questione, perché in linea con l'insegnamento tradizionale, dall'altro si registra, fra le ultime due citazioni sopra riportate, un incomprensibile «scarto» dottrinario,

⁽¹⁾ Orientamenti, p. 29.

⁽²⁾ Ibidem.

⁽³⁾ Ivi, p. 30.

⁽⁴⁾ Ibidem. A questi passi se ne può aggiungere un altro che, significativamente, sottolinea «la necessità di trovare un punto di riferimento europeo, unificante di là dall'inevitabile particolarismo che erisce all'idea naturalistica della nazione e ancor più al 'nazionalismo'» (*ibidem*).

non privo di pericolosità. Ossia: al di là del significato attribuito da Evola alla nazione (che meriterebbe uno studio a parte per vagliarne l'esattezza), resta il fatto che un conto è subordinare la stessa nazione all'Idea e allo Stato, instaurando, così, un rapporto organico-gerarchico in grado di riconoscere l'importanza del «dato» nazionale anche se all'interno di una Forma che lo trascende, un altro è arrivare a svincolare del tutto l'Idea da qualsiasi riferimento «nazionale». In quest'ultimo caso il rischio è palese: l'Idea, priva di un concreto radicamento, disancorata da un oggettivo «tessuto» etnico, finirebbe per scivolare fatalmente nell'astrattezza. Non più collegata alla «terra», l'Idea si fa esangue e disincarnata, ossia *sí riduce a mero ideale*. Slegata da ogni concretezza, l'Idea finirebbe davvero con lo scadere a «mito incapacitante». In breve, l'eccedenza di cui sopra, sottoposta a tale «torsione», si tramuterebbe in assoluta alterità: un esito, questo, del tutto incoerente con le stesse premesse dottrinarie di Evola. Infatti, pensare l'Idea come totalmente separata significherebbe ripristinare il dualismo cristiano e quindi smentire l'essenziale relazione gerarchica che passa tra le due «nature». Pertanto, in conclusione, il ritenere l'Idea «esiliata» dalla concretezza etnica e relegata esclusivamente in *interno hominem* comporterebbe una irrimediabile «fasatura» logico-dottrinaria e finirebbe per risolversi in mero *soggettivismo romantico* (nel senso schmittiano), ossia diverrebbe inevitabile una deriva soggettivistica, per di più del tutto impotente nei confronti della realtà.

IL SIGNIFICATO DI «ORIENTAMENTI».

Piero Di Vona

Evola fa comprendere nel suo libro sul fascismo che Himmler lo fece invitare a tenere conferenze in Germania concernenti la visione del mondo e le sue ricerche sul mondo tradizionale⁽¹⁾. Boutin ha sostenuto che da questa attività di conferenziere Evola passò a quella di collaboratore del servizio SD delle SS⁽²⁾. Nonostante le riserve espresse da Evola su certi aspetti delle SS, non c'è dubbio ch'egli avesse una grande considerazione per tale organizzazione, e vedesse in essa un modello da imitare da parte del regime fascista⁽³⁾. Nonostante le riserve espresse da ambienti delle SS sul razzismo di Evola, non c'è dubbio che il periodo, in cui scrisse e pubblicò i suoi libri sul problema della razza, fu quello in cui Evola si avvicinò maggiormente al fascismo. Con la caduta del fascismo Evola prima fu quanto meno al corrente del progetto tedesco di rovesciare il governo Badoglio⁽⁴⁾, e poi si rifugiò in Germania. Per quante riserve egli avesse potuto esprimere sul secondo fascismo, Evola riconosce di esserne stato tra i fondatori, ed inoltre di avere collaborato a Roma con Costamagna e Balbino Giuliano per creare una organizzazione che trasmettesse all'Italia uscita dal conflitto mondiale certi ideali del regime precedente⁽⁵⁾. Quando rientrò in Italia dopo aver collaborato fino all'ultimo coi Tedeschi, e, lasciati gli ospedali, poté far ritorno a casa sua a Roma, ebbe la sorpresa di incontrare molti giovani orientati a destra che apprezzavano la sua opera. Da questi gruppi giovanili venne sollecitato a scrivere l'opuscolo *Orientamenti*⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ J. Evola, *Il fascismo visto dalla destra – Note sul Terzo Reich*, Volpe, Roma, 1970, p. 206.

⁽²⁾ C. Boutin, *Politique et Tradition Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*, Kimé, Paris, 1992, pp. 166-167 nota 17, 242-244, 255 note 187 e 192, 275-276, 284-286, 296 note 121-124.

⁽³⁾ J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Edizioni di Ar, Padova, 1994, pp. 144, 170-171.

⁽⁴⁾ J. Evola, *Diario 1943-44*, Edizioni del Centro Studi Evoliani, Genova, 1975, pp. 4-5.

⁽⁵⁾ J. Evola, *Diario*, ed. cit., pp. 11, 15-16.

⁽⁶⁾ J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972, p. 164.

Questo nacque, dunque, da un progetto di restaurazione di destra in Italia, dalla quale venissero riaffermati certi ideali ritenuti perenni, e per Evola rimanifestati anche nel fascismo, e venissero lasciati cadere gli aspetti caduchi e negativi del regime. Gli stessi gruppi giovanili, per quali fu scritto *Orientamenti*, sollecitarono Evola a scrivere un trattato di dottrina politica, e questo fu *Gli Uomini e le Rovine*. *Orientamenti* non è un trattato, ma un manuale per la condotta della vita destinato all'uomo orientato a destra. Non è il manuale di vita definitivo dettato da Evola, perché dopo di esso questi scrisse *Cavalcare la tigre* che è di tutt'altro tenore, e nei suoi ultimi anni progettò un'opera sullo Stoicismo che non poté svolgere e portare a compimento⁽¹⁾. Chi, dunque, pensasse e progettasse di rilanciare *Orientamenti* come il testo definitivo di comportamento per coloro che intendono seguire la via di Evola, sarebbe in grave errore, perché di tali vie di perfezionamento della personalità umana Evola ne ha prospettate parecchie, e tutte per lui valide. Anzitutto, *Cavalcare la tigre* si propone come un vademecum per l'uomo qualificato degli ultimi tempi. Poi un'altra via fu indicata da Evola con *La Dottrina del Risveglio*, e si tratta di una via ascetica ed intellettuale. Un'altra via ancora, attiva, è tracciata nelle successive edizioni dell'*Uomo come potenza* e dello *Yoga della potenza*⁽²⁾. Infine, con *La Tradizione Ermetica*, libro cui non è estranea una ambizione operativa, Evola ha tracciato ancora un'altra via⁽³⁾.

Solo se si tengono presenti tutti questi dati, è possibile assegnare ad *Orientamenti* il suo giusto luogo nell'opera di Evola. L'opuscolo appartiene indubbiamente al periodo della sua vita, nel quale Evola riteneva ancora possibile la rinascita di un regime che raccogliesse in Italia almeno la parte più consistente e meno caduca dell'eredità fascista. Certe critiche severe di questo regime a lui dovute, appartengono a tempi posteriori, o al periodo giovanile, quando non si era ancora avviata una sua fattiva collaborazione almeno con certe personalità del fascismo.

⁽¹⁾ J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, ed. cit. del 1972, p. 167. Cfr. G. de Turris, *Elogio e Difesa di Julius Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, pp. 50, 73, 174, e P. Tosca, *Il Cammino della Tradizione*, Terra degli Avi, Levante/Bari, 1992, p. 48.

⁽²⁾ J. Evola, *Il Camino del Cinabro*, ed. cit. del 1972, p. 146.

⁽³⁾ J. Evola, *La Tradizione Ermetica*, Laterza, Bari, 1931, pp. 8-9.

Chi legge Evola deve, nondimeno, pur sapere che è esistito un Evola critico del fascismo dai suoi anni giovanili fino ai suoi ultimi anni. Un Evola che non ha mai avuto la tessera del partito fascista a causa delle sue convinzioni personali sul significato storico-politico dei partiti e sulla appartenenza ad un partito.

Dopo queste necessarie premesse possiamo tentare di fare una breve analisi di *Orientamenti* per metterne in luce alcuni aspetti significativi. Rimandiamo al nostro libro sul pensiero metafisico e politico di Evola per alcune indicazioni che non compaiono in questo scritto⁽¹⁾.

In primo luogo bisogna osservare che l'opuscolo comincia rifiutando ogni illusione ed ogni ottimismo. Evola asserisce perentoriamente:

«noi oggi ci troviamo alla fine di un ciclo.»

Egli descrive molto bene anche in *Orientamenti* il processo che si attua nell'ultima fase del nostro ciclo dal liberalismo al collettivismo sotto il duplice, equivalente aspetto, del bolscevismo e della superstizione democratica. La velocità di caduta propria dell'ultima fase ciclica è stata chiamata «progresso». Ma il progresso dei tempi moderni e contemporanei per Evola è solamente il segno della caduta e della sua accelerazione man mano che il ciclo si avvicina alla fine, in conformità con la dottrina del tempo esposta da Guénon nel suo libro *Le règne de la quantité et les signes des temps*⁽²⁾.

Secondo Evola contro questo moto di caduta che, almeno per Guénon, è inevitabile, delle forze hanno resistito: l'Italia che col fascismo riprese il simbolo di Roma come base per una nuova concezione politica; la Germania hitleriana con la sua riaffermazione del primato del sangue, della razza e della stirpe; il Giappone, fedele alla sua tradizione guerriera ed all'Impero di diritto divino, nonostante la sua modernizzazione esteriore⁽³⁾.

⁽¹⁾ P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova, 2000.

⁽²⁾ J. Evola, *Orientamenti*, Edizioni di Ar, Padova, 2000, pp. 17, 22-24. Cfr. R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, s.l., Gallimard, 1945, pp. 54-64, 214-217.

⁽³⁾ *Orientamenti*, p. 17.

Ora, almeno per quanto riguarda l'Italia, si deve negare che il fascismo abbia mai veduto il mondo moderno come un processo di decadenza dovuto al processo di caduta del ciclo cosmico delle quattro età, seguendo la visione indù e la visione di antichi autori come Esiodo. Ben al contrario, movimenti di esasperata accettazione del modernismo e del progresso, quali il dannunzianesimo ed il futurismo, entrarono a far parte dell'ammalma ideo-logicò del fascismo. Questo sentì sé stesso come un'era nuova, tanto è vero che inaugurò un nuovo calendario che contava gli anni a partire dalla marcia su Roma. La dottrina del fascismo professa la fede nella storia:

«Fuori della storia l'uomo è nulla.»

Per essa la storia e la vita sono «continuo fluire e divenire». Il fascismo che vuol essere realista, ed aspira ad agire tra gli uomini, vuole entrare nel processo della realtà ed impadronirsi delle forze in atto. «Attivismo: cioè nazionalismo, futurismo, fascismo», questi sono i momenti di tale processo.

Per il fascismo «non si torna indietro». Perciò

«la dottrina fascista non ha eletto a suo profeta de Maistre.»

Per essa sono definitivamente passati

«i privilegi feudali e la divisione in caste impenetrabili e non comunicabili fra di loro.»

Il fascismo afferma la novità del suo governo:

«Un partito che governa totalitariamente una nazione è un fatto nuovo nella storia.»

Preminente sulla nazione e sull'individuo, lo Stato per il fascismo è «soprattutto futuro». Lo Stato fascista non è affatto tradizionale, perché pretende di essere «unico» ed «una creazione originale»⁽¹⁾.

Tutti questi aspetti essenziali del fascismo furono estranei ed anche contrari alle teorie di Evola e di Guénón, ma è molto opportuno ricordarli nel nostro saggio. Perciò Evola fu costretto a distinguere l'essenziale dall'accessorio del movimento fascista, ben inteso

cioè che per la sua prospettiva era essenziale, ed a respingere quelli che sempre per lui erano i lati negativi del fascismo, ed inoltre fu costretto a rimandare ad un tempo futuro «il processo di purificazione ideologica», posto che i problemi politici incontrati ed affrontati dal fascismo avessero avuto una soluzione positiva. L'esito catastrofico della politica fascista, che portò l'Italia a dividersi in due, ad essere di nuovo percorsa da eserciti stranieri e nemici, ed a correre il rischio gravissimo di non conservare a guerra finita la sua unità tanto faticosamente conquistata, impedì quel processo di purificazione del fascismo auspicato da Evola. Ma per Evola tutto questo non conta nulla, ed egli lo accantona. Per Evola di Orientamenti una sola cosa conta:

«noi oggi ci troviamo in mezzo ad un mondo di rovine.»

Si tratta solamente di sapere se esistono ancora uomini che si tengono in piedi in mezzo alle rovine, e che cosa debbono e possono fare. Quindi per l'Evola di *Orientamenti* il futuro appartiene all'«uomo nuovo» che è «l'uomo della resistenza» e «l'uomo dritto fra le rovine». Neppure conta per Evola che questo periodo finale del ciclo porti ad un superamento positivo. Conta, invece, mantenere le posizioni interne, in modo che, qualora il mondo moderno venisse travolto dal destino che si è creato, gli uomini che si tengono in piedi, e vi resistano, possano pur sempre appartenere a quella patria

«che da nessun nemico potrà mai essere né occupata né distrutta.»⁽¹⁾

Gli uomini che Evola chiama a far parte delle «forze della resistenza» contro il mondo di rovine seguito alla guerra, sono quelli dotati di spirito legionario, ossia coloro che seppero combattere per tener fede ad un debito d'onore, pur essendo consapevoli che la battaglia era materialmente perduta. In altre parole, sembra ch'egli si rivolga ai reduci della Repubblica sociale. Ma l'appello è rivolto soprattutto a coloro che, al di là di tale spirito legionario, seppero conseguire per sé stessi qualcosa che sta

«sulle frontiere fra vita e morte, al di là del mondo della contingenza.»

(1) B. Mussolini, *La Dottrina del Fascismo*, Treves-Treccani-Tumminelli, Milano-Roma, 1932 (x), pp. 4, 6, 17, 20-21.

(1) *Orientamenti*, pp. 19, 35.

Si comprende, allora, che per Evola non si tratta più di formare un partito, e nemmeno un movimento. Ciò che davvero occorre per una vera resistenza contro il mondo di rovine dell'età contemporanea, ossia per una resistenza che non sia illusoria, è

«una rivoluzione silenziosa, procedente in profondità.»

Bisogna creare prima all'interno e nel singolo quelle premesse per un ordine che in seguito dovrebbe affermarsi anche all'esterno⁽¹⁾.

Questo è il vero senso dell'appello rivolto da *Orientamenti*, delle norme e dei dettami che Evola impartisce agli uomini del suo tempo che vogliono tenersi in piedi tra le rovine, anticipando il titolo del suo libro posteriore di dottrina politica. Né per Evola è cosa nuova, perché si tratta pur sempre di quella rivolta dello spirito propria della Rivoluzione conservatrice tedesca, fatta propria e preconizzata da lui già negli scritti dell'anteguerra.

Per il resto, la dottrina politica desumibile dall'opuscolo è quella che da sempre caratterizzava il pensiero di Evola. Ricordiamone pochi punti fondamentali. Anzitutto:

«Nell'Idea va riconosciuta la nostra vera patria.»

All'unità della nazione il filosofo romano oppone un Ordine di uomini fedeli a dei principi, testimoni di una superiore autorità e legittimità precedenti dall'Idea. Evola riassume la dottrina in una formula: «Idea, Ordine, élite, Stato, uomini dell'Ordine»⁽²⁾.

Conviene indicare qualche altro punto. Da questo opuscolo non si desumono le linee di una costituzione che, invece, saranno rinvenibili in scritti posteriori di Evola. C'è un accenno alla «tradizione europea» senza che venga svolto un progetto di unità europea come nel successivo libro *Gli Uomini e le Rovine*.

Il punto debole dell'opuscolo concerne un aspetto fondamentale della visione di Evola: la mancata ed incerta indicazione della tradizione alla quale l'uomo che si tiene in piedi tra le rovine deve fare riferimento. Evola è nemico dello Stato laico, e del suo travestimento in «Stato etico» che, tuttavia, fa parte della dottrina del

fascismo⁽¹⁾. Evola è nemico del regime repubblicano, anche nella forma assunta dalla Repubblica sociale, e per lui è altrettanto inaccettabile lo Stato clericale⁽²⁾. Nonpertanto, egli ritiene necessario che un fattore religioso giustifichi e convalidi la visione eroica della vita da lui sostenuta. Ma reputa che per questo non ci sia bisogno di una formulazione dogmatica, e neppure di riportarsi ad una «data confessione religiosa», al moralismo cattolico ed a quanto nel Cristianesimo è spirito di umanitarismo, di egualianza,

«principio dell'amore e del perdono anziché dell'onore e della giustizia.»⁽³⁾

Quanto al Cattolicesimo, se questo fosse ancora capace di seguire una via di alta ascesi, e di opporre un blocco armato di forze, fondato sulla fede, alla sovversione ed al materialismo pratico del mondo moderno, quasi in una rinascita di «un nuovo Ordine temporale», allora per Evola non ci sarebbero dubbi sulla scelta della tradizione cattolica. C'è di più. Evola non avrebbe dubbi, se il Cattolicesimo «si fosse tenuto fermo alla posizione del *Sillabo*»⁽⁴⁾.

Nello studiare *Orientamenti* è certo necessario rilevare bene che l'Evola di *Orientamenti* difende il *Sillabo* contro ogni aggiornamento della Chiesa cattolica, e che ad una Chiesa fedele al *Sillabo* non avrebbe dubbi adaderire.

Ma la posizione attuale della Chiesa cattolica che ha ceduto allo spirito dei tempi, è ben diversa. Perciò, Evola conclude:

«per i nostri uomini potrà bastare il puro riferimento allo spirito, appunto come l'evidenza di una realtà trascendente, da invocare per innestare alla nostra forza un'altra forza, per attirare una invisibile consacrazione su di un nuovo mondo di uomini e di capi di uomini.»⁽⁵⁾

A chi è evidente codesta realtà trascendente? Come, e per che via lo è? Quale ne è la natura, poiché non basta certo dirla trascendente? Il riferimento allo spirito resta anch'esso generico. Si vede

(¹) B. Mussolini, *La Dottrina del Fascismo*, ed. cit., pp. 6, 19.

(²) *Orientamenti*, pp. 29, 34.

(³) *Ivi*, p. 34.

(⁴) *Ivi*, p. 35.

(⁵) *Ibidem*.

(¹) *Ivi*, pp. 19-20.

(²) *Ivi*, p. 31.

con chiarezza solamente il riportarsi, non nuovo in Evola, all'uso di una tecnica magica.

Nel posteriore libro *Gli uomini e le Rovine* Evola preciserà il suo concetto di tradizione, e si riporterà apertamente alla dottrina di Guénon⁽¹⁾.

Orientamenti è, pertanto, uno scritto di transizione. Dopo la catastrofe della guerra, Evola, rientrato a Roma, fissa alcuni punti per lui rimasti validi ed irrinunciabili nonostante la fine dei regimi autoritari, nonostante ogni evidenza contraria ed avversa della storia, prima di volgersi alle riflessioni ed alle opere intellettuali che gli ispireranno la nuova realtà storica ed il nuovo pensiero succeduti ai cimenti della guerra, ed ai suoi esiti da lui considerati negativi per lo spirito della Tradizione e per il destino del mondo moderno e contemporaneo.

TRADIZIONE E INTERVENTO.

Enzo Erra

Quando Mussolini fece chiedere a Vilfredo Pareto un parere su quello che stava per fare ma era ancora in tempo a non fare, la risposta fu breve e precisa:

«ora o mai più.»

Le quattro parole che contribuirono a spingere il fascismo verso il potere, ma anche verso una serie più che ventennale di contraddizioni e compromessi, tornano alla mente rileggendo le pagine di *Orientamenti* a mezzo secolo dalla prima edizione. Certo, non è lecito chiedersi quale consiglio avrebbe dato Julius Evola se fosse stato interpellato in quella o in analoga circostanza, perché nessuno può né deve arrischiarci a parlare al suo posto. Tuttavia, il contrasto tra la brusca sterzata che nell'ottobre del 1922 venne impressa a un movimento tanto diverso dagli ambienti con cui venne condotto a colludere, e la linea inviolabile e assoluta tracciata nel suo saggio è talmente netto che la risposta sembra venire alle labbra da sola. E del resto, quello di cui non si può dubitare è il corso di pensieri che *Orientamenti* fece sorgere in molti fra coloro che dall'inizio degli anni '50 ne conobbero e condivisero le tesi e che li spinse a un riesame critico, e talvolta drastico, non solo dei modi e delle forme in cui l'idea fascista si era impostata e realizzata come motivo ispiratore di un regime, ma del regime stesso, e infine del carattere di quell'idea, e del particolare ruolo che essa aveva assunto nel quadro generale del XX secolo.

Non senza buone ragioni, peraltro, anche a prescindere dal rigore evoliano. La storia stessa del fascismo, infatti, poneva problemi e autorizzava dubbi. Fin dall'inizio, il tentativo condotto da Mussolini si era profilato con alta carica di rischio e con esito incerto, tanto che Pareto stesso, pur incitando all'azione, proprio in quei giorni di vigilia aveva espresso in una lettera allo scrittore Vian pubblicata su *Georarchia* il timore che Mussolini non avesse davvero l'intenzione o la capacità di distruggere – come avevano fatto prima di lui Augusto, Cromwell e Napoleone – le forme in cui stava per «adagiarsi». L'assetto stesso del regime, poi, con la sua carica innovativa sempre fermata a metà, con i suoi difetti e le sue lacune, aveva giustificato in larga parte le perplessità – manifestate da Pareto, ma non nutritte da

(¹) J. Evola, *Gli uomini e le Rovine*, Roma, Volpe, 1972, pp. 141-142.

lui soltanto — sulle reali prospettive dell'impresa. La drammatica conclusione dell'avventura infine, con la lacerazione interna che nel luglio 1943 aveva investito il vertice del fascismo, e con l'attacco proditorio sferrato dalle forze con cui il fascismo stesso si era alleato vent'anni prima e insieme alle quali aveva costituito e guidato il regime, sembrava aver fornito la dimostrazione pratica e la prova inconfondibile di quel che accade quando ci si distacca da un atteggiamento di limpida coerenza per affrettarsi a cogliere, nella loro inevitabile precarietà, i frutti immediati offerti dalle circostanze.

Le tesi di *Orientamenti*, pur senza contenere diretti e specifici riferimenti a tutto questo processo, ne suggerivano con trasparente chiarezza l'interpretazione e le cause, mentre al tempo stesso indicavano la direttrice e il metodo per non ricadere in una involuzione analoga. Emergeva dunque, dall'implacabile logica evoliana, un duressimo anche se implicito giudizio sui modi d'essere e di comportarsi del fascismo «storico», e un incitamento — questo invece esplicito — a non discostarsi mai più, nemmeno con una deviazione apparentemente innocua, da un fermo e sicuro ancoraggio ideale, per abbandonarsi agli allettamenti e alle insidie del pragmatismo. Sui giovani che negli anni '50 si richiamavano all'esperienza fascista, e in particolare a quella della Repubblica Sociale Italiana, e che per primi lessero il saggio, l'effetto fu fortissimo, ma si esercitò in più direzioni e con vari aspetti. Molti di quei giovani erano tornati poco prima dalla guerra, e — diversamente da quello che talvolta si scrisse e anche recentemente si è ripetuto — avevano «fatto in tempo» a combatterla. Non «a perderla», però, perché nel loro vocabolario e nel loro modo di pensare, queste parole non c'erano. Per loro, l'aprile 1945 era stato solo una battuta d'arresto, ma non aveva comportato una soluzione di continuità e tanto meno un mutamento d'animo e di propositi. Nella maggior parte dei casi erano passati direttamente dalle operazioni militari o dal campo di concentramento all'attività clandestina, poi a quella politica. Si sentivano, e in realtà erano, «combattenti» e non «reduci». Non rimpiangevano nulla, perché nulla sentivano di aver davvero perduto, non guardavano al passato perché ciò che era stato si continuava nel loro presente. Per loro, i termini «nostalgico» e «neofascista» — epitetti di cui si servivano i loro nemici per diffamarli e deriderli — non avevano senso.

Intorno a loro, naturalmente, si raccoglievano i coetanei che, soprattutto nel sud, erano stati tagliati fuori dal corso delle operazioni, ed i giovanissimi che — per pochi anni d'età, talvolta solo per

qualche mese — davvero non avevano «fatto in tempo» a parteciparvi. Anche per questi ragazzi, però, la guerra era stata solo la fase militare di una lotta che ora aveva cambiato scenario ma non il senso e la posta: e anche per loro, quindi, non era, o non era ancora, perduta. Per gli appena più anziani che avevano avuto la «fortuna» (così allora si pensava e si sentiva, anche se nel clima di oggi è difficile crederlo) di combattere in armi, provavano ammirazione, «invidia», senso di emulazione, non certo rivalità e meno che mai contrapposizione. Gli uni e gli altri costituivano un'unica sfera umana, in cui scorrevano certe vedute e tendenze varie, originate però da mentalità o esigenze spirituali diverse, e non certo da uno stacco generazionale che difficilmente poteva manifestarsi tra chi aveva vent'anni e chi ne aveva diciotto.

A questa sfera nel suo insieme, e senza cercarvi un solco che non c'era, Evola si rivolse con i primi articoli scritti per *La Sfida* e per *Imperium*, e poi con la concezione più complessa anche se pur sempre sintetica tracciata in *Orientamenti*. Dalle sue parole riemerse la diagnosi che aveva profeticamente enunciata negli anni '20 e '30, ora drammaticamente confermata dalla vittoria militare della coalizione americano-sovietica, espressione concreta di quel mondo liberal-marxista nato dalla doppia rivoluzione francese e russa di cui aveva scandagliato a fondo l'essenziale unità in *Rivolta contro il mondo moderno*, e che unito ancora gli appariva, anche attraverso l'artificiosa articolazione post-bellica tra Oriente e Occidente. Qui, l'indagine storico-filosofica, senza scendere dal suo livello superiore, e anzi accentuandone la radicalità, si riversava immediatamente dal piano della dottrina a quello dell'attualità e l'insegnamento teorico diveniva ammonimento severo, direttiva pratica. Nei primi anni della «guerra fredda», e mentre incombeva la minaccia imminente di un terzo conflitto «caldo», era ben difficile vedere oltre l'apparenza, scoprire il nesso sostanziale tra i due campi, e sfuggire alla tentazione di optare, di «prendere parte». *Orientamenti*, indicando il punto da colpire non tanto nell'uno o nell'altro dei due campi, quanto nell'alveo comune da cui essi emergevano, ebbe su molti dei suoi lettori l'effetto di un salutare vaccino.

La coscienza di avere di fronte non singoli soggetti politici o modelli ideologici, ma un solo anche se multiforme avversario, che non si poteva affrontare nelle sue diverse e ultime determinazioni senza individuarne e tenerne sempre presente l'originaria essenza, divenne così un lucido indirizzo di pensiero e una ferma e categorica guida

per l'azione. Nel clima confuso del dopoguerra, molte e disarticolate deviazioni democratiche o socialiste, liberiste o dirigiste, statolatriche o libertarie, moderate o progressiste si diramavano, favorite dagli strascichi lasciati dalla complessa e tutt'altro che incontrovertibile esperienza storica di cui si è detto, ma anche dal carattere antideologico del fascismo, che per sua natura non aveva mai formulato — e non avrebbe mai sopportato — una rigida struttura di canoni obbligati, e non aveva quindi potuto proiettare al di là della sua caduta istituzionale e politica un riferimento concettuale sicuro e univoco, in grado di funzionare come centro ordinatore e forza di attrazione dopo la scomparsa del Capo e la dispersione della classe dirigente. Anche verso queste disparate tendenze, alcune delle quali — come in particolare quella socialistica — avevano preso pericolosamente piede, l'inflessibile dettato evoliano ebbe un vero e proprio effetto terapeutico, al tempo stesso chirurgico e immunitario.

Come l'onda concentrica provocata nell'acqua da un sasso duro e compatto, l'influenza di questa forte carica di pensiero si estese molto oltre il nucleo, che era e rimase sempre per sua natura ristretto, di coloro che accettavano e seguivano «in toto» l'insegnamento di Evola anche sul piano metafisico-esoterico. Non era necessario essere in senso stretto «evoliani» o — come si cominciò a dire prendendo per buono anche qui un motto derisorio degli avversari — «figli del sole», per sentirsi parte di un mondo opposto a un altro mondo, portatori di una concezione spirituale e morale in aperto e totale contrasto con il materialismo e l'edonismo che trionfavano ovunque dopo la vittoria congiunta delle potenze democratiche dell'ovest e comuniste dell'est. Coincidevano con questa scelta di campo ideale e civile altri impulsi che ricadevano nella stessa direzione, pur venendo da fonti diverse, alcune delle quali in fiero contrasto con l'intimo nocciolo delle teorie evoliane, e con la struttura più generale del suo sistema. L'idea di una caduta dell'umanità nella degenerazione materialistica, e di un pericoloso ulteriore slittamento verso un livello subumano, era venuta fin dall'inizio del secolo dalla Scienza dello Spirito di Rudolf Steiner nettamente respinta da Evola, ed era vigorosamente ripresa e sviluppata in quegli anni da Massimo Scaliger, amico personale e fraterno di Evola stesso, come lui collaboratore de *La Sfida* e di *Imperium*, e guida spirituale di un folto e crescente gruppo di giovani e non giovani. Ma altri settori più diversi e lontani sentivano il fascino dell'appello evoliano alla contrapposizione integrale e all'intonossigenza. Il richiamo alla Tradizione, per esempio, risuonava con

forza in ambienti monarchici e legittimisti (riferiti, però, a dinastie diverse) che per più motivi storico-istituzionali erano in dissenso con quanti direttamente si riferivano alla RSI, e influiva anche sui settori cattolici più legati all'ortodossia e meno esposti alle tentazioni moderniste: tanto che in seguito, negli anni '60 e '70, una forma di tradizionalismo cattolico nata da questo impulso si sviluppò fino ad assumere una vera e propria funzione egemonica su tutto il pensiero dell'area. Infine l'ispirazione spiritualista del saggio evoliano e l'interpretazione, in questi superiori termini, della contesa generale e universale in corso, interessavano anche pensatori e gruppi idealistici, gentiliani e persino hegeliani, che erano in rotta di collisione con Evola sul diverso piano del dibattito filosofico.

Così, in questo terreno a metà fra la concezione del mondo, la dottrina politica e la metodologia pratica si era formata quella che si potrebbe definire «mentalità evoliana» e che si proiettava e finiva per imporsi anche su chi risaliva ad altre correnti di pensiero, o non ne seguiva alcuna, o addirittura, pragmaticamente, le rite-neva tutte superflue o dannose. Questa mentalità ebbe l'effetto immediato e visibile di preservare da qualche brutto capitombolo l'area che era sopravvissuta al ciclone bellico, e ora cercava di darsi un assetto e una ragione d'essere nella nuova situazione. Nello stesso tempo, però, contribuì fortemente a irridirla, e mentre la aiutava a disegnarsi con più netti contorni, la enucleava da una realtà complessiva — nazionale e internazionale — che veniva osservata e valutata non più in una prospettiva di partecipazione e di innovazione ma con disprezzo e rigetto, non come un percorso di lotta o un campo d'azione ma come una insidiosa palude da evitare per non sprofondarvi, non come una plastica sostanza da modellare e trasformare ma come una putrida carcassa da non toccare per evitare ogni rischio di contaminazione.

Veniva così a cadere, anche se a quel tempo era difficile renderne conto, proprio la natura peculiare del fascismo, chi si era identificata fin dalla sua prima origine nell'interventismo, nell'impulso cioè ad aggredire il reale per modificarlo, per ribalzarne le regole, per dirottare il corso. Questo era stato per Mussolini il punto di partenza quando, nel 1914, era uscito dal partito socialista non solo e non tanto per trascinare l'Italia in guerra, quanto per affermare la facoltà umana di suscitare e incalzare gli eventi, di non subire il destino ma foggiarlo e guidarlo. La fiducia nell'intervento dell'uomo come generatore della società e propulsore della storia aveva marca-

to caratterialmente e quasi fisiologicamente il tipo umano del fascista, e lo aveva opposto al tipo liberalmarxista che invece soggiaceva passivamente al «progresso» o alle «leggi oggettive» come forze impersonali che si possono assecondare ma non contrastare, a cui si può concorrere ma non ci si può sostituire. Era stato il contrasto tra interventismo e determinismo a fare del fascismo il fatto nuovo del XX secolo, a dargli il ruolo di antagonista unico e legittimo delle ideologie e delle forze politiche ottocentesche.

Ora però, proprio nel nucleo più genuino e vitale della ripresa fascista, sorgeva un modo di pensare che di nuovo considerava il mondo e la serie delle vicende terrestri come fatti oggettivi, dotati di moto autonomo e regole proprie, e da cui l'uomo può preservarsi solo sottraendosi alla loro pressione, e facendo appello ai superiori valori dell'essere.

È inutile crearsi illusioni con le chimere di un qualsiasi ottimismo: noi oggi ci troviamo alla fine di un ciclo.»

Con questa significativa premessa cominciava *Orientamenti*, e chi conosceva altre opere di Evola vi scorgeva un chiaro riferimento alla cosmologia indo-aria che scandisce il corso dell'universo e la vita dell'umanità in una successione di cicli, ciascuno dei quali suddiviso nella serie discendente delle quattro ètà, dopo l'ultima delle quali un nuovo ciclo comincia. In questa prospettiva, la decadenza del *mondo moderno* è il segno dell'ultima fase del ciclo, dell'«èta oscura», contro la quale si deve certamente lottare, non per tentare di modificarla illudendosi di poterne invertire o dirottare il corso, ma per raccogliere le forze e mantenerle pure e invitate, in attesa di trasmetterle oltre il punto in cui la caduta si esaurisce, e la ruota cosmica gira.

Le nitide diagnosi e le rigorose norme che si snodavano nel saggio, discendevano con logica ferrea da questa premessa, alla cui luce andavano intese e spiegate. Si affermava così una nuova forma di determinismo, non più materialista ma spiritualista, e non per questo meno divergente dalla spinta originaria che aveva generato il fascismo e poi ne aveva segnato e individualizzato il corso. Oggi, riesaminando a distanza di tempo l'intero problema nei suoi vari passaggi, non è difficile vedere che proprio la sua indole interventista aveva indotto Mussolini a scegliere nel motto di Pareto l'«ora» e non il «mai più». In altre parole, il fascismo aveva preso il potere nel modo insoddisfacente, compromettente e rischioso in cui lo aveva preso,

proprio perché era il fascismo, perché la sua inconfondibile natura lo aveva spinto ad aggredire gli eventi, a forzare la mano alla «storia», a correre l'alea, a tentare il tutto *contro* il tutto. Difficile dire quel che sarebbe avvenuto se il fascismo, rinunciando ad essere se stesso, non avesse osato. Tutto però induce a credere che invece dell'«ora» ci sarebbe stato davvero il «mai più», che l'attimo fatale sarebbe trascorso e non sarebbe tornato. Meglio così? Meglio non «marciare» piuttosto che cadere nelle maglie di un gioco deviante e coinvolgente? Meglio non creare un regime piuttosto che accettare di crearlo gravandolo in partenza di ipoteche da cui non si sarebbe poi riscattato, e inoculando congenitamente nel suo seno il germe fatale che lo avrebbe rotto dall'interno predisponendolo alla crisi finale?

All'inizio degli anni '50, quando tutto appariva ancora in ballo, e nulla deciso, questi problemi non si ponevano astrattamente in chiave accademica, ma nutritivano gli stati d'animo, preludevano agli atteggiamenti e alle decisioni. Che fare? Ci si doveva tuffare di nuovo nel vortice di eventi che nel loro corso fatale non si potevano forzare, come già una volta si era visto? Ci si doveva mescolare ancora ai fermenti della decomposizione, non più col pericolo, ma ormai con una certezza che veniva dall'esperienza già fatta, di doversi rassegnare alle mezze misure, alle imprese incomplete, alle delusioni croniche, e in ultimo al fallimento finale? Bisognava, infine, avviarsi a ripercorrere, e questa volta a occhi aperti, una parabola che «alla fine di un ciclo» non poteva avere altro corso e altro sbocco?

È facile capire che quando si risponde negativamente a queste domande si rischia di buttar via tutto quello che il fascismo è stato, e che non sarebbe stato se avesse rinunciato a essere per tenersi pulite le mani. Se oggi il fascismo viene considerato anche dai più febaci tra i suoi critici come una delle realtà del XX secolo, e come una delle chiavi per intenderne il senso, è perché ha governato per vent'anni una grande nazione, l'ha guidata in vaste imprese civili e in epiche contese belliche, l'ha trasformata anche se per breve tempo in un Impero, l'ha resa artefice e portabandiera di un'idea universale che ha retto a lungo lo scontro con le ideologie materialistiche e con le potenze sovranazionali ed extraeuropee che le sostenevano. Senza il regime fascista con tutte le carenze ed i compromessi che hanno pagato il prezzo della sua esistenza, l'Europa non avrebbe combattuto l'ultima battaglia per sottrarsi all'asservimento, una cappa di piombo avrebbe soffocato il mondo con vent'anni di anticipo, l'estremo tentativo di salvarlo con un gigantesco e apocalit-

tico scontro non avrebbe preso il via. Né ci sarebbe stata la Repubblica Sociale Italiana che, pur riscattandolo o tentando di riscattarlo in parte dai suoi errori, al regime fascista consegui, e non sarebbe certamente potuta sorgere dal nulla.

E poi, mettendo fuori campo tutto questo, non si dovevano fare i conti anche con gli ambienti umani e con le correnti d'arte e di pensiero con cui in passato era stata condotta l'impresa? Come portare sul piano superiore di un'aristocrazia olimpica e ascetica quelli che erano stati gli squadristi sbrigativi e strafottenti di Balbo e Farinacci, i portuali di Padovani, gli operai di Rossini, i coloni dell'Agro Pontino, le folle acclamanti e urlanti, le canzonacce ribalte e i pugnali fra i denti? E che fare del patriottismo declamatorio e risorgimentalista di D'Annunzio, di Gentile con il suo «Stato etico» e il suo «umanesimo del lavoro», di Marinetti e delle sue invettive contro la tradizione? Piazza pulita di tutto? Certo, si poteva e forse si doveva fare un fascismo del tutto nuovo, diverso dal primo non solo nei propositi e negli obiettivi, ma anche nell'aspetto, nel «taglio», nel comportamento, nelle risorse umane. Ma questo nuovo fascismo – che già non a caso in alcuni gruppi di punta più conseguenti e radicali si preferiva chiamare «tradizionalismo» – non avrebbe perduto, insieme a quelli che venivano considerate scorie e deformazioni, anche la carica possente e dirompente che l'aveva portato al successo e al consenso, l'aveva reso interprete di un popolo e protagonista di un ampio tratto di storia? Questo «tradizionalismo» non sarebbe stato simile agli altri che in Francia, in Spagna, in Germania, in Austria, e altreve avevano impedito che un alto e nobile ideale scomparisse, ma non erano mai usciti dai loro limiti, non erano mai giunti e forse non avevano mai aspirato ad altro?

Questo il problema che il peso del passato da un lato e l'urgenza del futuro dall'altro poneva ai giovani degli anni '50. *Orientamenti* li preservò dal pericolo di cadere in una delle propaggini delle ideologie socialiste o liberaldemocratiche (come è poi avvenuto al grosso dell'intera area pochi anni or sono) e al tempo stesso li mise di fronte al secondo termine della scelta tra due modi d'essere, termine che altrettanto sarebbe stato difficile intravedere. Chi lesse, ebbe ben chiaro il senso del dilemma. Chi ora rilegge, se lo vede tornare dinanzi. Perché mezzo secolo è passato, ma il dilemma non è stato risolto.

LA FOLCORE DI APOLLO.

Roberto Melchionda

1. Tornare oggi a *Orientamenti (undici punti)*, avendoli letti e ripetutamente interrogati già alla loro prima uscita mezzo secolo fa, è rivivere un tempo in cui davvero tanto si confidava in sé stessi e nella benevolenza degli dèi. È proprio del coraggioso (ma anche del leggerone) non paventare – non ponderare con le misure del prudente realismo – gli ostacoli che si parano davanti. A lanciare «il cuore oltre l'ostacolo» – come declama il motto cavalleresco – già si era cominciato a farlo nel 1943. Fu così che le molte e singolari difficoltà presto intraviste, invece di incutere timori e dubbi, resero più ebbri e determinati. Ciò che oggi dell'opuscolo si fa più notare, assieme alla sua grandiosa genericità, è l'aria rarefatta che vi circola, la fede in un possibile vicino all'impossibile, la straordinaria carica ideale che il testo insieme trasmetteva e presupponeva nel giovane che vi assentisse, del giovane che, s'intende, puor coraggioso e avventuroso, non prendesse quelle parole per gioco, che non fosse né attore né automisticatore, né fosse privo di senso critico. Gli *Undici punti* non vennero mai assunti dogmaticamente come un breviario, né il suo autore, da taluni molto apprezzato, fu mai idoleggiato: l'atteggiamento era in via naturale del tutto libero e 'laico', con un residuo adolescenziale di avventurismo condito di autoironia che tradiva, più che misura, assenza di serietà piena e definitiva.

Si è detto «giovane», perché Evola aveva buttato giù quelle pagine pensando di rivolgersi principalmente ai giovani e ai giovanissimi reduci dalla avventura della Repubblica mussoliniana. Si sa⁽¹⁾ che al suo rientro in Italia dopo la degenza negli ospedali austriaci, questi giovani lo avevano sorpreso per l'interesse che andavano mostrando alla sua opera: interesse che era nato per lo più in ambito politico militante, soprattutto a seguito⁽²⁾ degli articoli di un

(1) J. Evola, *Il cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1963, pp. 178-179.

(2) Così almeno per chi non viveva a Roma. Contribuì probabilmente a fermare l'attenzione di Evola sui giovani anche la richiesta che partì da Brescia nel tardo autunno del 1949 di un suo articolo da destinarsi ad una piccola pubblicazione ancora

misterioso Arthos apparsi sui giornali che avevano covato e dato voce al Movimento Sociale. Intenso *pathos* trattenuto, tono distaccato e apodittico, questi articoli suggerivano una visione delle cose tanto radicale quanto insolita che sospingeva al di là del fascismo gentiliano, oltre il problematicismo esistenzializzante e oltre lo stesso Nietzsche e il suo «nichilismo attivo». Si intuiva che alle loro spalle doveva esserci tutto un pensiero già organizzato e maturo. Di qui, identificato Arthos, la ricerca dei suoi libri e la fatica, non breve, e nient'affatto pacifica, di comprendere il punto di vista «tradizionale» trovato esposto *ex cathedra* in *Rivolta contro il mondo moderno* (ed. 1934), ossia secondo un modo di comunicazione che al lettore educato al pensiero critico moderno appariva inaccettabile, e che tuttavia incuriosiva, turbava, affascinava e faceva intuire l'esistenza di una passerella tra le due sponde.

Venne *Orientamenti* e subito parve chiaro che era un testo politico che sparava a zero sulla politica ordinariamente intesa, e questo molto piaceva; era evidente pure che il progetto proposto fosse permeato di un forte, originale, pugnace sentire spiritualistico, e in ciò stava l'attrattiva maggiore; non distintamente percepito era invece che quest'anima metapolitica fosse in realtà la condizione *sine qua non* del progetto politico e della sua stessa praticabilità.

Tema e valore centrale di *Orientamenti* è infatti l'uomo, la sua qualità spirituale, la sua dimensione interiore, il suo concreto, attuale modo d'essere e di comportarsi, non l'ideologia e il «programma» e nemmeno il «potere», se posto a scopo essenziale. Tuttavia nella lotta politica questo uomo spiritualmente caratterizzato doveva entrare a tutti gli effetti. Pur sottraendosi alle regole del volgare realismo politico, egli avrebbe dovuto battersi senza risparmio di colpi contro l'assetto politico esistente in vista di uno Stato riguardato, esso pure, come luogo dello spirito, a misura della specificità che egli doveva essere. E ad ogni conto non tanto importa-

allo stato di idea. Prima di prendere una decisione egli incaricò un suo amico residente a Milano, l'avvocato Goffredo Pistoni, di accettare la serietà degli sconosciuti richiedenti. Pochi settimane dopo egli inviò tre cartelle che furono pubblicate sotto il titolo redazionale di «Messaggio alla gioventù», una specie di anteprima giornalistica di *Orientamenti*, con cui condivide testualmente *uno o due passi* («I nostalgici», marzo 1950). Cfr. G. de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, pp. 6-7. *Orientamenti* probabilmente uscì sul finire del 1950.

vi il risultato quanto la buona battaglia, quanto il costruire le premesse interiori ed esteriori del vero e giusto Stato, della superiore Patria cui si aspirava appartenere.

La qualificazione spirituale detta, senza la quale non avrebbe avuto senso alcuno proporre l'impegno politico, Evola l'aveva individuata al modo di «traccia», come indizio e abbozzo, negli italiani che per l'onore proprio e della nazione avevano partecipato alla battaglia senza speranza della Rsi, né poi si erano arresi moralmente al clima sfatto e furbo del dopoguerra. Lo «spirito legionario» – tale la «traccia» – implicava, pur nella sua genericità, caratteri tendenziali molto significativi, quali un comportamento ispirato anche nei momenti più critici a valori elementari ma fondamentali, come la dignità e l'onore; la presenza di un «sé» non succube della sfera egoica, capace di esprimersi e prendere consistenza storica in atti anche rischiosi; l'attitudine al combattimento e la disponibilità al sacrificio necessario; insomma una generale disposizione all'effettivo *distacco* dall'ordine materiale, il seme della nobiltà.

Lo «spirito legionario» poteva essere una buona base di partenza per la rivoluzione politica che *Orientamenti* annunciava. Ma era risorsa che occorreva tenere continuamente desta contro l'avvolgente mondo delle rovine e, così più insidiosa, davanti alle diverse imbarcazioni pratiche, tra le quali ahimè quella economica, che una iniziale o incipiente vita di lavoro avrebbe fatalmente portato alla luce – e dunque risorsa da rinnovare e alimentare con strenua vigilanza su diversi fronti. Ancora: lo «spirito legionario» era pure una potenzialità da far sbocciare e sviluppare per adeguarlo ai nuovi compiti che l'ambiziosissimo progetto prevedeva, un dovere in particolare per coloro che si assumevano le maggiori responsabilità dell'impresa, nel presupposto, si capisce, che possedessero anche i talenti naturali adatti al ruolo, i quali evidentemente non potevano essere di secondo ordine. Per costoro lo stato «legionario» doveva valere non più che come semplice momento d'avvio.

La specificità spirituale condizionante l'azione politica non era dunque possesso, già data una volta per tutte, ma al contrario, anch'essa, un *da farsi*. Si trattava di intraprendere una costruzione con un materiale disponibile soltanto in modo virtuale. Bisognava dunque applicarsi su più piani simultaneamente. Ai comuni compiti della lotta politica se ne sommavano altri di ordine interiore, per far fronte ai quali i militanti, e tanto più coloro che Evola chia-

mava semplicemente «i capi», erano chiamati ad affacciarsi su altri ambiti dell'agire e del sapere⁽¹⁾.

Insomma: nel bandire la battaglia politica, *Orientamenti* imponeva anche una azione del singolo su se medesimo. Per operare in vista dello Stato che è platonicamente inscritto nei cieli occorre insieme edificare sé stessi. Per fare politica bisogna, paradossalmente, immergersi nella metapolitica. Questo il nodo che il messaggio evoliano sottoponeva ai giovani dello «spirito legionario».

2. Pochi anni, ed Evola per sé già considera «capitolo chiuso» il tentativo avviato con *Orientamenti*⁽²⁾; finché nel 1961 in *Cavalcare la tigre*⁽³⁾ «apertamente» riconosce

«l'inexistenza delle premesse necessarie a che, in una lotta del genere, oggi si possa giungere a un qualche risultato concreto apprezzabile»,

e tuttavia della stessa lotta ammette la validità se intesa come «testimonianza», sempre che la

«piccola schiera [...] disposta a battersi anche su posizioni perdute [...] non fletta»,

non si lasci condizionare dalla seduzione di «un qualche [...] successo»⁽⁴⁾. In quest'ultimo libro, destinato a un tipo d'uomo «spiritualmente apparentato» al combattente politico di *Orientamenti*, ma da quello diverso per la diversa e più accentuata attenzione al tema appunto spirituale, Evola teorizza l'«apolitica» come atteggiamento interno, ossia non escludente l'attività pubblica attraverso un partito ma mettendola alla pari di una qualsiasi altra professione: amputata quindi della dimensione essenziale che le accordavano *Orientamenti* e il libro uscito nel 1953, *Gli uomini e le rovine* – che dell'opuscolo è l'idea compiuta e la matrice. L'attività politica sarebbe stata un individuale «cavalcare la tigre», il campo scelto dal singolo per mettere alla prova la propria capacità di sopravvivenza spirituale. (In tal modo, se non si interpreta male, il fine politico nel suo significato superiore rimarrebbe «inevaso», oppure destinato ad essere coltivato a titolo di «testimonianza».)

Due anni dopo, l'autobiografia gli fornisce l'occasione per esprimere tutta intera la sua debolezza. Constatata in sostanza che in quella gioventù il lato della metapolitica era caduto in ombra o mai veramente comparso, mentre i bisogni della vita materiale avevano avuto la meglio: taluni si erano lasciati attrarre dalla sirena della politica dei partiti, altri erano soggiaciuti alla tirannia del lavoro e della carriera. Anche quando il modo di pensare non era apparentemente mutato, esso si era dimostrato compromissorio e di fatto improduttivo. Perfino i pochi che mantenevano le posizioni originarie rimpicciolivano la loro azione al lato politico, in questo caso mitologizzando il fascismo. E nella vita privata di tutti erano prevalse, indizio di resa definitiva, ricerca della sicurezza e consuetudini borghesi. Nei giovani ribelli del secondo dopoguerra c'era

«ben poco di ciò che aveva caratterizzato la gioventù antiborghese in rivolta dei miei tempi antichi.»⁽¹⁾

In breve, come dirà altra volta, con dura espressione già applicata, in *Orientamenti*, all'«esperienza fascista»:

«sostanza umana [...] non all'altezza.»

Parole amarissime, giudizi taglienti, un quadro senza luci: indubbiamente nell'insieme veritiero ma anche, va detto, incompleto. Non appare l'altra faccia della medaglia. Evola qui non considera la gravità e la molteplicità dei problemi teorici e pratici che *Orientamenti* e *Gli uomini e le rovine* avevano riversato, di punto in bianco, su questi giovanotti che venivano dalla militanza politica, la cui formazione culturale, a sfondo storico-sistico, faceva a pugni con le pro-

(1) Una commissione – questa di politica e di spirito – che si perde nella notte dei tempi, filosoficamente risalente almeno a Platone, e che era stata a suo modo già reinventata dal fascismo non soltanto con la tarda Scuola di mistica fascista ma pure con la *Dottrina* gentililanamente impostata e con altre espressioni di «romanticismo politico» (per dire con il severo Carl Schmitt) della medesima area culturale. Il primo, giovane interloquore di Evola nel dibattito politico – sullo «Stato democratico» del Duca di Cesaro e su «Critica fascista» di Bottai – consistette proprio nelle richieste di ricollocare la politica sotto la sovranità di uno spirito inteso non retoricamente. Un cenno concreto di tale gerarchia Evola lo intravide, ad esempio, nell'ambiente che Codreanu aveva saputo creare intorno a sé.

(2) J. Evola, *Il cammino ecc.*, cit., p. 193 («ultimi anni del '50»).

(3) Scheiwiller, Milano, 1961, pp. 247-248.

(4) *Ivi*, pp. 8-9.

(1) J. Evola, *Il cammino ecc.*, pp. 192-193.

spettive che ora cercavano di far proprie. Era per loro un carico di problemi e di compiti tanto più impegnativo quanto più essi avvertivano la necessità di approfondire, verificare, confrontare, sperimentare, infine di oltrepassare la soglia dell'adesione parafideistica per prendere coscienza piena della scelta compiuta. L'opuscolo infatti, e tanto più *Gli uomini e le rovine*, non poteva non rinviare alle opere non politiche dello stesso autore e di altri scrittori di uguale orientamento. Né era da auspicare – tanto meno poteva augurarla Evola – che tutti i lettori si ritenessero paghi degli scritti politici e si arrestassero al livello ideologico, come spesso avvenne; o che assumessero quelli metapolitici con mentalità strumentale o approcci intellettuali affrettati e disciplinariamente incongrui.

Giusto in quegli anni numerose opere di Evola tornavano aggiornate in libreria. Nel 1951 usciva la seconda edizione riveduta di *Rivolta contro il mondo moderno*, nel 1953 la sua traduzione di *Crisi del mondo moderno* di Guénon con una nuova introduzione, nel 1955 vedevano la luce, in seconda edizione, i tre volumi di *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*; mentre già tra il 1948 e il 1949 erano uscite le seconde edizioni di *La tradizione ermetica* e di *Maschera e volto dello spiritualismo moderno*; infine nella libreria era sempre disponibile *La doctrina del risveglio* del 1943. Solamente i libri di filosofia bisognava andare a scovarli nelle grandi biblioteche pubbliche.

Tutto nelle pagine politiche di Evola spingeva nella direzione della serietà, della autenticità, della autonomia consapevole, dello scavo interiore e intellettuale. Egli appariva già in quegli anni filosofo nel senso ampio e alto – nel senso, si vide dopo, plotiniano e platonico⁽¹⁾ –, non un teorico della politica o un pensatore «generalista»: per chi avesse avuto reale interesse a comprenderlo, non andare al cuore metafisico del suo pensiero sarebbe stata dunque pigra semplificazione. Il pensiero «tradizionale» che usciva dalle opere di Evola, e degli altri autori a lui subito affiancati, offriva una visione delle cose che problematizzava certezze centrali, scardinava canoni di giudizio, sovvertiva l'intero conoscere sin lì appre-

so. Separava dal restante mondo. Tutta una metodica culturale si oscurava e un nuovo ordine teorico, gravido di misteri, si faceva avanti per essere anzitutto realmente compreso e saggiato.

Un gran lavoro, che quei giovani dovevano compiere nelle condizioni peggiori perché l'approccio al nuovo sapere era avvenuto sul terreno della politica, nel corso di una battaglia che non si poteva e non si doveva abbandonare, e che si manifestava in una vita di dispersione, allo sbaraglio, fatta anche di carcere e di scontri fisici – quasi sempre, purtroppo, per non entusiasmanti necessità di difesa.

Al nuovo compito intellettuale e, diciamo pure, spirituale doveva inoltre affiancarsi un impegno politico profondamente rinnovato. Lo stesso nozione di «partito» andava respinta, e altre forme di aggregamento e altri strumenti di lotta dovevano essere messi in cantiere. Nel mentre si assimilava la nuova lezione, bisognava saperla trasmettere e tradurre in atti politici. Competenze, tecniche, arti molto diverse erano chiamate simultaneamente in causa, e tutto gravava sulle stesse persone, perché le tesi evoliane erano state o ignorate o rifiutate dai padri e dai fratelli maggiori. La «corrente» che era stata chiamata a ragione «giovane»⁽¹⁾, pur facendosi valere più del lecito, e pur riscuotendo generiche simpatie qua e là, era nei fatti isolata nel suo stesso *habitat* politico, impotente d'altra parte a procurarsi autonomamente i mezzi necessari alla sua attività. Forse soltanto la presenza di giovani eccezionalmente dotati, come in effetti parve di scorgere sull'inizio, avrebbe potuto dare alla vicenda esiti diversi.

Nel severo giudizio del 1961, Evola sottovalutava in definitiva l'impatto che la sua generosa disponibilità aveva avuto su questo pubblico giovanile⁽²⁾. Gli sfuggì che alcune frange, forse le più sensibili alle suggestioni metapolitiche e le meno inclini a cedere al buonsenso,

⁽¹⁾ Peraltro ben lungi dall'essere compattamente «evoliana»: ma questo è altro discorso.

⁽²⁾ In uno scritto successivo («La gioventù, i beats e gli anarchici di destra», in *L'arco e la clava*, Schewiller, Milano, 1968) concedeva all'*iter* formativo del giovane orientato spiritualmente tempi lunghi, scanditi, dopo l'iniziale accertamento delle vocazioni, in tre distinte fasi: «Una gioventù che a poco a poco oltrepassasse il piano meramente intellettuale (*prima fase*) e rendesse «organico» ciò di cui si dice convinta, con ciò acquisendo «un orientamento esistenziale fondamentale» (*seconda fase*), «sarebbe già andata molto avanti» e avrebbe potuto «lasciare indeterminato il 'se' e il 'quando' della *terza fase* (spirituale in senso superiore) (pp. 224-225). Per «l'uomo in piedi» di *Orientamenti* Evola non esplicitò passaggi del genere.

⁽¹⁾ Il nesso con Platone è stato colto da Franco Freda nel suo *Platone. Lo Stato secondo giustizia*, Edizioni di Ar, Padova, 1996, facendo parlare direttamente, per così dire, le dottrine dell'antica filosofia. Lo studio, dedicato al «Maestro Evola», è la rielaborazione della tesi di laurea risalente all'anno accademico 1964-1965. Nel 1965 si occupò di Platone anche il primo biografo di Evola, Adriano Romualdi (*Platone*, Volpe, Roma).

spettive che ora cercavano di far proprie. Era per loro un carico di problemi e di compiti tanto più impegnativo quanto più essi avvertivano la necessità di approfondire, verificare, confrontare, sperimentare, infine di oltrepassare la soglia dell'adesione parafideistica per prendere coscienza piena della scelta compiuta. L'opuscolo infatti, e tanto più *Gli uomini e le rovine*, non poteva non rinviare alle opere non politiche dello stesso autore e di altri scrittori di uguale orientamento. Né era da auspicare – tanto meno poteva augurarla Evola – che tutti i lettori si ritenessero paghi degli scritti politici e si arrestassero al livello ideologico, come spesso avvenne; o che assumessero quelli metapolitici con mentalità strumentale o approcci intellettuali affrettati e disciplinariamente incongrui.

Giusto in quegli anni numerose opere di Evola tornavano aggiornate in libreria. Nel 1951 usciva la seconda edizione riveduta di *Rivolta contro il mondo moderno*, nel 1953 la sua traduzione di *Crisi del mondo moderno* di Guénon con una nuova introduzione, nel 1955 vedevano la luce, in seconda edizione, i tre volumi di *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*; mentre già tra il 1948 e il 1949 erano uscite le seconde edizioni di *La tradizione ermetica* e di *Maschera e volto dello spiritualismo moderno*, infine nelle librerie era sempre disponibile *La dottrina del risveglio* del 1943. Solamente i libri di filosofia bisognava andare a scovarli nelle grandi biblioteche pubbliche.

Tutto nelle pagine politiche di Evola spingeva nella direzione della serietà, della autenticità, della autonomia consapevole, dello scavo interiore e intellettuale. Egli appariva già in quegli anni filosofo nel senso ampio e alto – nel senso, si vide dopo, platoniano e platonico⁽¹⁾ –, non un teorico della politica o un pensatore «generalista» per chi avesse avuto reale interesse a comprenderlo, non andare al cuore metafisico del suo pensiero sarebbe stata dunque pigra semplificazione. Il pensiero «tradizionale» che usciva dalle opere di Evola, e degli altri autori a lui subito affiancati, offriva una visione delle cose che problematizzava certezze centrali, scardinava canoni di giudizio, sovvertiva l'intero conoscere sin lì appre-

so. Separava dal restante mondo. Tutta una metodica culturale si oscurava e un nuovo ordine teorico, gravido di misteri, si faceva avanti per essere anzitutto realmente compreso e saggiato.

Un gran lavoro, che quei giovani dovevano compiere nelle condizioni peggiori perché l'approccio al nuovo sapere era avvenuto sul terreno della politica, nel corso di una battaglia che non si poteva e non si doveva abbandonare, e che si manifestava in una vita di dispersione, allo sbaraglio, fatta anche di carcere e di scontri fisici – quasi sempre, purtroppo, per non entusiasmanti necessità di difesa.

Al nuovo compito intellettuale e, diciamo pure, spirituale doveva inoltre affiancarsi un impegno politico profondamente rinnovato. Lo stessa nozione di «partito» andava respinta, e altre forme di aggregamento e altri strumenti di lotta dovevano essere messi in cannone. Nel mentre si assimilava la nuova lezione, bisognava saperla trasmettere e tradurre in atti politici. Competenze, tecniche, arti molto diverse erano chiamate simultaneamente in causa, e tutto gravava sulle stesse persone, perché le tesi evoliane erano state o ignorate o rifiutate dai padri e dai fratelli maggiori. La «corrente» che era stata chiamata a ragione «giovaniile»⁽¹⁾, pur facendosi valere più del lecito, e pur riscuotendo generiche simpatie qua e là, era nei fatti isolata nel suo stesso *habitat* politico, impotente d'altra parte a procurarsi autonomamente i mezzi necessari alla sua attività. Forse soltanto la presenza di giovani eccezionalmente dotati, come in effetti parve di scorgere sull'inizio, avrebbe potuto dare alla vicenda esiti diversi.

Nel severo giudizio del 1961, Evola sottovalutava in definitiva l'impatto che la sua generosa disponibilità aveva avuto su questo pubblico giovanile⁽²⁾. Gli sfuggì che alcune frange, forse le più sensibili alle suggestioni metapolitiche e le meno inclini a cedere al buonsenso,

(1) Peraltro ben lungi dall'essere compattamente «evoliano»: ma questo è altro discorso.

(2) In uno scritto successivo (*«La gioventù, i beats e gli anarchici di destra*, in *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano, 1968) concedeva all'*iter* formativo del giovane orientato spiritualmente tempi lunghi, scanditi, dopo l'iniziale accertamento delle vocazioni, in tre distinte fasi: «Una gioventù che a poco a poco oltrepassasse il piano meramente intellettuale (*prima fase*) e rendesse «organico» ciò di cui si dice convinta, con ciò acquisendo «un orientamento esistenziale fondamentale» (*seconda fase*), «sarebbe già andata molto avanti» e avrebbe potuto «lasciare indeterminato il 'se' e il 'quando' della terza fase» (spirituale in senso superiore) (pp. 224-225). Per «l'uomo in piedi» di *Orientamenti* Evola non esplicitò passaggi del genere.

(1) Il nesso con Platone è stato colto da Franco Freda nel suo *Platone. Lo Stato secondo giustizia*, Edizioni di Ar, Padova, 1996, facendo parlare direttamente, per così dire, le doctrine dell'antica filosofia. Lo studio, dedicato al «Maestro Evola», è la rielaborazione della tesi di laurea risalente all'anno accademico 1964-1965. Nel 1965 si occupò di Platone anche il primo biografo di Evola, Adriano Romualdi (*Platone*, Volpe, Roma).

so della vita normale e della politica politicamente, avessero non già accondisceso alle lusinghe borghesi quanto semplicemente cercato di salvarsi da un corso di cose che conduceva all'autodistruzione. Ad un certo momento, e per la verità piuttosto presto, esse si erano rese conto di trovarsi ormai ad un punto morto, annaspianti in progetti cui erano impari, prigionieri di situazioni pratiche senza via di uscita. Lo stallo improgrediente, e semmai degenerante, durò anzi sin troppo a lungo davanti ad una alternativa i cui corni, stranamente, avevano preso ambedue valenza negativa. Sembrava infatti di dover scegliere tra resa colpevole o resistenza pateticamente velitaria. In ogni caso, si sarebbe trattato di rassegnarsi o all'ignavia o alla retorica senza fine del dire impotente.

«Lasceremo un breviario di chiacchiere»,

aveva presagito già nel 1953, autobeffardo, Giano Accame, apponendo queste parole in chiusa a una poesia disperata ma compiaciuta di Giancarlo Zonghi, polivalente artista *bohémien* di scuola dionisiaca che con simpatia qui ricordo.

3. Si può allora ben capire quell'aggettivo – «incapacitante» –, con cui la generazione successiva gratificò il pensiero di Evola (il quale, sebbene deluso, ad essa aveva fatto un fuggevole cenno nella seconda edizione riveduta di *Gli uomini e le rovine*, uscita nel 1967). «Mito incapacitante», si sentenziò, ponendo in evidenza, a parere di chi scrive, non tanto il *limite* quanto il *problema*. Quello che nasce dalla constatazione di una radicale insufficienza storica, che è non di Evola in particolare, ma dello stesso vedere metafisico mondiale davanti alla modernità trionfante. Un enigma che è lì davanti a noi per essere svelato, se si accetta la sfida, e dunque, volendo, il compito storico e «politico» del nostro tempo, compito ineludibile se si tengono ferme le premesse – quel compito in relazione al quale, fu detto,

«ormai solo un dio ci può salvare.»

Si tratterebbe infatti, parlando con l'accetta, non già di sopprimere il problema ma di portarci, se si è capaci, se si può, alla sua altezza. E in quel potere o non-potere dello spirito c'è tutto ciò che a noi competerebbe tentare.

Il compito non è accettato e il problema è eluso da chi crede di poter separare il piano politico da quello metapolitico o metafisico,

e si porta di conseguenza tutto dentro il primo, assegnando al secondo una funzione opzionale o ancillare. Se il criterio di misura è il politico separato dal metafisico ed elevato ad assoluto, se il pensare è il pensiero che si muove entro i termini della *polis* fisica, se il fare che più importa è il fare la politica così delimitata, di sicuro tutto in Evola diventa paralizzante, contraddittorio o incongruo. Il paradigma di Stato e di Patria che scorgiamo in *Orientamenti* diventa riferimento che, lungi dall'indirizzare e animare, confonde e paralizza, e dunque più che mito, si rivela vana utopia, smorta astrazione e folle irrealismo. Accuse, per la verità, non nuove per questo Autore, che se le vide muovere sin dai suoi esordi e poi lungo tutta la vita. La novità contenuta nella fortunata formula dell'«incapacitante» consiste nel rilevare l'utopia dal suo interno, ossia avendo, *in un primo momento*, condivisa la sostanza metapolitica della posizione evoliana, ma, *poi*, soffrendola nel suo effetto di vincolo e di ceppo sulla prassi politica che miri, come naturale, all'affermazione positiva, storica, possibilmente da raggiungere a breve termine.

Bisognerebbe capire bene perché tutto questo accade. Ci si limita qui a un'ipotesi. Il motivo autentico dell'«incapacitante» sta non tanto nelle contraddizioni che azzopparebbero questo pensiero – ad esempio, la difficoltà di conciliare la concezione involutiva della storia con l'elementare ottimismo che deve accompagnarsi ad ogni azione umana –, ma nel fatto che l'azione politica unita alla metapolitica nel senso evoliano, se impone ai militanti un'etica non comune (che non dovrebbe essere sentita come gravosa), ai vertici chiede molto di più: da costoro pretende requisiti di tale rarità e di così arduo acquisto da poter scoraggiare anche le migliori intenzioni quando non trovino rispondenza nella realtà. Si sa che per Evola non è la gerarchia a fare i capi bensì l'inverso. L'«incapacitante» è in primo luogo il riconoscimento della propria personale insufficienza, e in secondo luogo e in generale è l'espressione puntuale e perspicace dell'impotenza storica dello spirito nel nostro tempo. Vedere immediatamente l'una e l'altra cosa è segno di buona vista; assumere conseguentemente come un destino e un apriori di ogni agire e pensare è rinunciare a decifrarle e dichiarare *forfait*.

Intendiamoci: niente prescrive di far propria o di conservare fiducia nella onerosissima unità di politica-metapolitica. Le vie per scansarla o sfuggirla sono tante e tutte, *a loro modo*, ragionevoli e onorevoli. Certamente non meno valide, razionali e critiche e scientifiche sono le dottrine che l'affermano e la ribadiscono, da

Platone, appunto, in giù, lungo i millenni, sino ai giorni nostri. Non c'è qui, a cavallo di saperi eterogenei, una norma valida universalmente e la decisione ultima va lasciata all'individuo, alla libertà in cui consiste il suo essere profondo.

Si spezzi dunque il legame del politico dal metapolitico metafisico, se questo è l'impedimento. L'area metapolitica può essere concepita come filosofia anti-metafisica o a-metafisica, come «pensiero debole» o, per far prima, come l'insieme delle discipline umane proprie dell'epistème moderno. Si può addirittura fare a meno di qualsiasi metapolitica, e stare immediatamente dentro la prassi politica più adeguata e la teoria ad essa più conveniente. Allo stato di emergenza planetaria in cui versiamo ha un senso anche elevare la politica pura, di stampo hobbesiano-schmittiano, a *philosophia prima*. Tutte vie plausibili. Attribuire alla metafisica il ruolo che le compete non comporta il rifiuto e nemmeno il misconoscimento dei risultati della ricerca positiva sul campo. Certo, non le si chieda di farne degli assoluti, come invece inclina lo specialista che ha chiuso gli occhi davanti al problema storico di fondo del nostro tempo.

4. Non meno significative e altrettanto plausibili sono le ragioni di chi rompe l'unità mettendosi dalla parte della metapolitica, dopo averla intesa correttamente come metafisica o sapienza. Già l'autore di *Orientamenti* pone l'accento su un punto interstiziale tra Persona e Stato che, stante la penuria spirituale del presente – stante la condizione di embrione o di fantasma che lo spirito riveste nel tempo in cui qualsiasi concreto riferimento al politico «legittimo» è uscito dalla visibilità –, induce a volgere preminentemente l'attenzione sul versante metapolitico. Posta all'incrocio dei due segmenti della realtà, l'*«élite»* politica (o «Ordine» o Stato in nuce) deve infatti trarre forza, chiedere soccorso, al di là di sé medesima e colà in certa misura trasferirsi. Basta poco per arrivare a Guénon e ammettere che l'*élite* intellettuale

«non deve mescolarsi alle lotte che, per quanto importanti, le sono forzatamente estranee: la sua funzione sociale non può essere che indiretta ma proprio per questo più efficace.»⁽¹⁾

Alcuni passi ancora, e si può arrivare alla stazione dove semplicemente si toglie ogni superiore significato all'agire politico, e l'idea di Stato, svilita, è abbandonata al suo destino, al più concedendo «a Cesare quel che è di Cesare». In genere, gli autori «tradizionali» che al sommo della gerarchia pongono il sacerdozio – oggi i più ma tra essi, come noto, non Evola che il vertice identifica in una regalità aente in sé il principio del sacerdozio – sono anche i meno interessati ad occuparsi delle cose del mondo quando queste appartengono alla sfera battagliata, complessa, pericolosa della politica.

Una separazione dal mondo politico dai tratti modernissimi è stata elaborata in solitudine dall'anticristiano Giorgio Colli, il misconosciuto filologo-filosofo che cercò d'andare al di là di Nietzsche e al di qua di Platone, ossia di penetrare nel mondo arcaico che Evola, seguendo Guénon, designa «tradizionale». Decade il conoscere oltremondano che si unisce all'agire – egli dice –, decade il sapere che vuol entrare nella *polis* ormai appartenente alla storia. Il «sapiente» che volge la sua attenzione alla politica ed entra nell'agonie, in realtà scade a retore e a sofista, diventa tracotante filosofo, si fa preda di fata volonta di potenza. Egli cade prigioniero dell'illusione del divinare, dell'*«incantesimo della storia»*. Il conato anti-storico è in Colli tanto forte da imporgli la condanna non soltanto del suo Nietzsche ma pure del sempre amato Schopenhauer e perfino del Buddha, il quale arriva ad ammettere una qualche coabitazione. Per Colli l'uomo, mera «apparenza di un insondabile», dall'insondabile divinità è tagliato irrimediabilmente fuori: egli non è soggetto, non è io, il reale è solo Altro.

Tante ragioni può addurre la metafisica o sapienza per starsene lontana dalla politica. Ma alcune non statuiscono né implicano reale separazione, non salgono alla pretesa di leggi *erga omnes*, danno voce soltanto a individuali vocazioni e parlano a chi le condivide. Il sapiente arcaico è tanto l'asceta che vive più con gli déi che con gli uomini, quanto il re e il legislatore della città. Il mistico anacoreta e l'appartato alchimista non vogliono sapere nulla del mondo e della storia ma non per questo sono avversi all'Impero. Lo stesso generoso e combattente Evola, davanti alla invadente «dissoluzione» dell'epoca, ha considerato la possibilità dell'isolamento completo.

Ai nostri giorni la separazione sembra si dichiari anche soltanto per l'imbarazzo, del tutto mondano, che una coerente deduzione politica provocherebbe in chi, pur «mistico», tiene tuttavia ai buo-

⁽¹⁾ R. Guénon, *Oriente e Occidente*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, p. 192.

ni rapporti con l'esistenza e non vuol correre il rischio delle cattive compagnie del genere Evola.

Di tutt'altra serietà è il metafisico che teme l'adulterazione e l'involgarimento in ogni rapporto e comunicazione *extra moenia*. Il sapere oltremondano è malamente discibile e rappresentabile con segni esteriori impersonali. Non da oggi si sa che il mezzo è il messaggio. Il problema della comunicazione serpeggiava da sempre nelle pieghe oscure della cultura occidentale, ma solo di recente è salito agli onori delle analisi e delle convalide accademiche, grazie soprattutto al movimento di reinterpretazione platonica e neo-platonica (merito principalmente della scuola di Tubinga) che rappresenta forse la novità filosofica più rilevante degli ultimi decenni. Qui torna a noi Colli, che già nel 1948 aveva rilevato la coincidenza tra uso della scrittura e oscuramento della sapienza greca.

Vi sono anche ragioni di ordine più contingente che potrebbero consigliare oggi l'estrazione. Nell'ultimo dopoguerra, lo spettro dello Stato capovolto fece pensare a Jünger il «ritiro nel bosco». Ultimamente, l'avvento accertato dell'impero americano potrebbe suggerire analoghe reazioni. Singolare quella di Clemente Graziani, personaggio che da ragazzo fu segnato da *Orientamenti*, un uomo che non si sarebbe presentato se non con le parole: limpidezza e combattività. Durante gli ultimi anni della sua vita d'esilio in Paraguay egli meditò come estrema risorsa una sorta di sodalizio mondiale dei *Waldgänger*⁽¹⁾.

5. Contro l'apparenza, *Orientamenti* non è testo semplice, non si lascia facilmente analizzare – e tanto meno ridurre in soldoni. Condensato ideologico e allocuzione elevata. Temi dell'«anima» in primo piano, e all'orizzonte, indistinti ma incambiati, i temi oltremondani dello spirito: la trascendenza che può farsi «*imperium*». Là la misteriosa, ipotetica eppur necessaria, *élite* spirituale, qui i combattenti mondani chiamati a preparare l'evento e insieme l'«estrema difesa», disposti nel frattempo anche «al corpo a corpo politico». A costoro l'autore parla prevalentemente il linguaggio dell'«anima» (*psykhè*).

Orientamenti dice di «idee-forza», allude a simboli e a situazioni mitopoietiche, accenna al «fluido» che anima il corpo dello Stato vero e che non può non essere presupposto in qualche misura embrionale nelle associazioni e sodalizi che operano per la sua rinascita. Si capisce che lo stesso testo di *Orientamenti* appartiene a questa aura comunicativa. L'opuscolo veicola non ragionamenti ma l'«idea» che è «evidenza». Suo *medium* sono «lo stile» e l'«esempio». Qui, il modo principe del comunicare e del portare a sé l'interlocutore (con immediato effetto reale, senza l'intervento di forzature estrinseche) sta non nelle parole della logica che l'autore elabori per convincere né nelle formule brillanti che sbandierì per sedurre, ma nella realtà vivente che la persona lascia trasparire di sé con l'involontario rivelare che tra l'apparenza e l'essere, tra il facile proclamare e il difficile realizzare non c'è iato.

Il consenso che la speciale impresa politica di *Orientamenti* richiede, ha bisogno di assenso profondo, «organico». Il simile sveglia il simile. E il suo autore, colui che afferma il principio dell'esere esemplare e della parola che lo manifesta, si offre come il referente primo. Per il nuovo sapere politico del lettore assenziente egli è l'esempio fondativo. Non è certo il decisore sovrano che rifonda lo Stato legittimo, un ruolo, questo, tra cielo e terra, che Eva la lascia vuoto. Né si può dire che sia il suo araldo o annunciatore (nemmeno una briciola, in questo uomo pur tanto persuaso, di esaltazione profetica). Egli quasi si pone ai margini del quadro che rappresenta, descrive una situazione di interregno, segnalà la possibilità della normalizzazione e la patrocina, ma senza nasconderne la radicale contingenza, anzi prospettando questa dentro un realismo che schiaccia sul nascente ogni facile aspettativa.

Nozione centrale è la «visione del mondo» che è, o si fa, «forma interna». L'opuscolo – e così *Gli uomini e le rovine* – presuppone un lettore già in sintonia con l'autore, già in qualche modo e misura possessore della visione-del-mondo che si appunta in una primitiva «evidenza» dello spirito come di «realità trascendente». Questo lettore, sappiamo, non può accontentarsi di ciò che è di già, deve misurare la propria «vocezione» con «una figura nuova» ma, per quel tanto o poco che egli si differenzi e sia «forma», costui ha già compiuto una scelta elementare che lo porrebbe oltre la «crisi» cui soggiace l'uomo contemporaneo. Per siffatte ragioni egli è ricettivo al linguaggio comune di *Orientamenti*, e in grado di corrispondervi. Per le medesime ragioni il discorso a lui rivolto non richiede – me-

⁽¹⁾ Clemente Graziani. *La vita, le idee*, a cura di Sandro Forte, Roma, 1997, pp. 261 *passim*.

glio, respinge come superfluo e distraente – la puntuale articolazione argomentativa che invece sarebbe necessaria qualora l'autore parlasse ad un pubblico indifferenziato.

Sin dai tempi del giovanile *Imperialismo pagano*⁽¹⁾, Evola aveva negato al mezzo culturale e filosofico il valore persuasivo che gli accorda la mentalità razionalistica. Le ricerche di morfologia psichica e spirituale che compì poi, tra gli ultimi anni Trenta e i primi anni Quaranta⁽²⁾, confermarono e approfondivero questa sua convinzione. *Orientamenti* e *Gli uomini e le rovine* sono un diretto seguito di questi studi. All'autore non interessa il pubblico indifferenziato, egli non considera il caso di chi non si riconosce nella presupposta visione-del-mondo. Indietreggiare su terreno neutro sarebbe uno sperperarsi in discorsi impersuasivi. Egli ha avuto la riprova che dalla ragione labirintica, dalla gara delle tracotanti dialettiche contrapposte non può venire alcunché di vitale, di decisivo e di risolutivo.

Se dunque non discutono con il refrattario e l'estraneo, nemmeno, si noti, i due testi offrono soccorsi argomentativi al lettore in cammino e all'estraneo non pregiudizialmente ostile – se non rinviando, ma con poca fiducia e quasi con impazienza, alle opere filosofiche della giovinezza. Quando, al contrario, Evola aveva eletto la filosofia critica a necessario punto di partenza per comunicare e discutere con gli uomini del suo tempo, pur lui già trovandosi, in sostanza, su sponda «tradizionale»: giuntovi non *ex abrupto*, né per oscuri sentieri occultistici alieni dalla ragione e dalla cultura ma, visibilmente, a seguito di esperienze di vita e di pensiero critico di bruciante modernità. Evola, l'antimoderno, nasce, intellettualmente, uomo modernissimo, dialettico raffinato e artista d'avanguardia, ben dentro alla crisi del tempo, certo in più favorito da qualcosa che aveva dalla nascita, potendo disporre in grado eminenti di quel «grano d'oro» di cui tutti dovremmo (sia pur in misura minima) essere dotati.

Anche in *Cavalcare la tigre*, libro pensato negli stessi anni – coe-

vo a *Gli uomini e le rovine* –, egli parla ad un uomo «differenziato», che però è tale non perché ha tagliato i ponti con la modernità, né perché (caso del «legionario») ha eletto questa a nemico politico. Tutt'altro: della modernità, conoscendone le potenze segrete, queste si nutre per carvarne il controveleno necessario. Il punto di vista «tradizionale» prende vita, se prende realmente vita, dall'interiorità del soggetto. L'impegno postulato è diverso: qui si prescinde dalla *polis*, importa il singolo colto e considerato nel suo problema spirituale, tendenzialmente metafisico.

In *Orientamenti* e *Gli uomini e le rovine*, invece, la modernità è immediatamente data come disvalore e non entra in discussione, e così pure non viene tracciato l'itinerario che potrebbe condurre al «tradizionale». I due testi politici del dopoguerra, pur avendo a loro centro lo stesso tema dell'uomo spirituale, di questo si occupano solo marginalmente, per quel tanto che può essere utile a chi, con la individuale scelta politica, avrebbe attestato anche la «personale» scelta spirituale in forza della presenza della nativa «forma interna»: in qualche modo e misura.

Nell'esperienza concreta dei lettori assenzienti questa unica «forma» presupposta prende tanti volti: può consistere in reale, trasparente, stabile identificazione con il «sé»; ma, molto più spesso, sarà figura presente, magari incisiva ma non sempre dominante, dunque immagine non del tutto radicata e, in varia gradazione, labile; oppure, scendendo a livelli di minore unificazione interiore, condizione poco più che potenziale, tendenza vaga, generica propensione dubitante, desiderio discontinuo, infine ancora ricerca e crisi sempre aperta.

Soltanto nel primo caso siamo alla condizione ottimale prevista dai testi evoliani; negli altri casi, i «libri», le scritture non sono di grande aiuto a quel lettore che abbia chiara coscienza del suo stato reale. Del resto, la non-chiarezza – la debole attenzione a questo aspetto «prepolitico» ma decisivo agli effetti «politici» – è essa stessa un portato della carenza di forma. A costui, a chi si trova al guado potrebbe giovare – oltre al discorso che si è detto dell'«anima» – anche la cruda ammissione della sua situazione di crisi e l'esame severo dei modi con cui tentarne l'uscita. Lo stesso pensiero critico potrebbe coadiuvare. La via del convincimento dialettico, se non è mai risolutiva, è però una stampella per chi zoppica.

In generale, per il cercante e il viandante, per chi viene dalla modernità (e chi ne è veramente fuori?), e – in ogni caso – per chi

(1) Cfr. pp. 19 e *passim* di quest'opera, nella recente riedizione di Ar (Padova, 1996) a cura di Giovanni Damiano. Nella nota del curatore si legge un breve lucido excursus storico del rapporto tra potere temporale e autorità spirituale.

(2) Cfr. soprattutto *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano, 1941. (Ora, Edizioni di Ar, Padova, 1994).

vede il problema primo in quello dell'uomo davanti a sé, *Gli uomini e le rovine* è libro che, se assunto da solo, dovrebbe suonare eccentrico e insufficiente: libro da non elevare a testo fondante, da non isolare dal contesto delle opere di Evola, da non separare e quasi contrapporre al coevo *Cavalcare la tigre*. Per altro lettore, per chi, in certo modo, coglie sé stesso nella mediazione politica, e, pur avendo «forma» dubbia, ritiene bastevoli i testi politici, c'è l'oggettivo rischio dell'ideologismo, del settarismo dottrinario o, più raffinatamente, di espressioni intellettuali destinate a scivolare nel frazionismo disciplinare proprio del sapere scientifico moderno, dal quale costui, alla lunga, accoglierà anche la mentalità di fondo.

È da escludere che in tali svolgimenti o scadimenti ci sia una responsabilità dell'autore, al quale non si può certo rimproverare di aver in un libro delimitato il suo discorso a un tema specifico, pensando nel contemporaneo al pubblico più adatto ad accoglierlo – e in ciò necessariamente «tipizzandolo». La questione seria, per tagliar corto, può essere ridotta forse a questi termini: nel nostro tempo di nichilismo avanzato, nel tempo in cui anche i sostegni delle minori tradizioni cedono e si dissolvono, l'«anima» è sempre meno forte *di suo* e sempre più ha bisogno di comunicare con lo «spirito»; e la «forma interna» che ne risulta, sempre più raramente *appaia* dono di natura, o meglio di soprannatura. Difficile sapere chi si è, per saperlo bisogna divenirlo – è una tesi di *Cavalcare la tigre*⁽¹⁾ – e in questo movimento è ancora lo spirito trascendente a tenere il bandolo della matassa e il bastone del comando.

In uno scritto (su Christof Steding) dello stesso 1950, apparso sulla rivista «Imperium», Evola affermava contro il «retorico» ottimismo del mero agire politico che bisogna

«pensare ad un fatto d'ordine non semplicemente umano – appunto alla 'folgore di Apollo' trasfiguratrice»

(citato dal nominato Steding). L'ordine che ha il suo modello in cielo può essere rinnovato soltanto per un intervento trasfigurante dall'alto. In *Orientamenti* egli guarda dall'altra parte e chiede agli «uomini in piedi» di

«preparare silenziosamente l'ambiente spirituale adatto a che il simbolo dell'autorità intangibile sia sentito e riaccquisti la pienezza del suo significato.»

In altre parole, egli li invita a trarre da sé quella forza anche propriamente spirituale che l'ordine presente non concede loro, forza di cui essi in situazioni di normalità sarebbero più beneficiari che dispensatori, più i difensori che i suscettori, *più effetto che causa*. Contraddizione, aporia, utopia? o è il paradosso di tutte le imprese dello spirito? Evola invita i «legionari» a trascendere il ruolo «politico» loro assegnato.

⁽¹⁾ Alle pp. 64 sgg., 88 sgg., e *passim*.

KAIROS: LA STORIA COME OCCASIONE E OPPORTUNITÀ.
Un commento all'*incipit* di *Orientamenti*.

Giovanni Perez

«È inutile crearsi delle illusioni con le chimere di un qualsiasi ottimismo: noi oggi ci troviamo alla fine di un ciclo.»

Kairòs è un termine greco dai significati molteplici. Viene tradotto con le seguenti espressioni: «giusta misura», «proporzione», «regolarità», ma anche con «opportunità». Riferito alla dimensione della temporalità, si traspone nei termini di «giusto momento» o «tempo esatto», oppure, nel senso di «occasione fuggevole», ossia di un accadere al punto o al «tempo giusto» – quindi, tempestivamente. Nella sintesi formulata dalla terminologia neotestamentaria, *kairòs* è il «tempo opportuno per la scelta decisiva e discriminante».

Fare riferimento al concetto di *kairòs* e richiamarne qui il valore mi consentirà di ribadire l'idea di una storia concepita quale orizzonte e ambito dell'azione dell'uomo, esito dell'intreccio di occasioni e opportunità. Siffatta concezione del divenire storico deve però ammettere, quasi a guisa di postulato, che il manifestarsi del «tempo della storia» non può che essere interpretato in termini di irreversibilità e i fatti in essa decisi o che accadono, in modi di unicità e irripetibilità.

Portiamo ora il nostro sguardo sullo sfondo in cui si situa l'*incipit* degli «orientamenti» evoliani. Lo sfondo rimanda ad una ben precisa metafisica della storia e ad una certa nozione del tempo. Questa metafisica della storia è la riproposizione dell'arcaica dottrina ciclica e della connessa tesi della reversibilità del tempo nei termini descritti da Mircea Eliade nel *Mito dell'eterno ritorno*.

Di contro, in sede di filosofia della storia si riconosce invece una rappresentazione del divenire storico in cui il tempo è irreversibile e la storia è una linea ove si situano gli avvenimenti nella loro unicità e irripetibilità, proprio perché creati dall'uomo e dagli uomini nell'atto di cogliere le occasioni e le opportunità che si presentano. Questa raffigurazione lineare afferma (e su di essa, perciò, si fonda) la categoria di libertà della persona; evoca i principi di responsabilità e di scelta nel sostenere la facoltà della decisione individuale, di istituire le contrapposte possibilità del bene e del male. È un dato

di fatto che noi abbiamo direttamente esperienza di assumere decisioni che corrispondono ad atti irreversibili. L'opportunità (*kairós*), se è realizzata, c'è, esiste, è davvero accaduta nella sua irripetibilità e in quanto tale resta per sempre, anche se dimenticata. L'azione che coglie l'occasione – quella certa e unica occasione – non sarà mai più ripetuta; di essa non ci potrà essere un qualche «eterno ritorno». Ogni azione concreta può essere anche pensata in termini di paradigma o di mito collocato in *illo tempore* – nel senso di Eliade –, ma mai collocata fuori dal tempo, meglio ancora, dal suo proprio tempo *hic et nunc*.

Soffermiamoci su un punto: solo se i fatti sono per definizione irreversibili, c'è una completa responsabilità e libertà dell'uomo. Se scompare la libertà di decidere l'esistenza o meno dei fatti e con essa la responsabilità, scompare la stessa storia; ma se scompare la storia scompare la stessa civiltà e il destino non può che essere quello di rifluire nel naturalismo, nonostante le intenzioni contrarie.

Ocorre riconoscere che c'è un tempo cronologico o cosmologico e c'è un tempo antropologico, che giace nella coscienza interiore. A questi due ordini si arrestò il pensiero greco e ad essi la novità del messaggio evangelico aggiunse il tempo soteriologico o salvifico, da cui la concezione della storia come «storia della salvezza». Richiamando su questo punto le fondamentali osservazioni di Vico, è bene ribadire, contrariamente a quanto è stato troppo spesso ripetuto, che la storia della salvezza dell'uomo non annulla affatto la storia dell'uomo, ossia i fatti creati dall'uomo nella loro irreversibilità e irripetibilità, esito delle scelte di fronte alle occasioni e alle opportunità.

Nella prospettiva escatologica, quale sguardo portato sulle «ultime realtà» degli uomini e dell'universo, tutto protende verso un fine ultimo che segna al contempo una fine. Questo fine ultimo è la salvezza – fine soprannaturale – ossia il «ritorno glorioso di Cristo» o *parusia*; un ritorno non in senso concreto, in un qualche certo anno futuro, come pretende un'interpretazione esclusivamente letterale, ma, in un senso simbolico, solo come una nuova manifestazione di Cristo risorto in un'umanità rinnovata. La salvezza c'è già, infatti, come *kairós*: opportunità e occasione. Ecco perché la storia della salvezza è la salvezza della storia stessa e l'attesa non è passiva, poiché il singolo, ciascuno di noi, è chiamato a collaborare al disegno salvifico, attuando il messaggio alla luce dell'interiore conversione (*metanoia*).

La venuta di Cristo nella storia, ossia la sua convivenza con l'uomo e il significato complessivo della sua vicenda come *Lógos* incarnato e la resurrezione, episodi che tanto scandalo provocarono nelle menti anche più eccelse del paganesimo, danno alla storia un senso e una direzione, situandosi sull'incerto confine che separa la filosofia dalla teologia della storia. Sarà la sconfitta definitiva di Satana, la resurrezione dei morti, la sconfitta dell'Anticristo e l'instaurazione del Regno – i «nuovi cieli e la nuova terra» – così come riferito nei libri dell'*Apocalisse*, ove è chiaramente affermato che l'ultima parola, così come fu la prima, spetterà a Dio, ma che all'uomo storico compete da subito – adesso! – l'onore di cogliere o meno l'opportunità di vivere nella «Città di Dio» oppure fuori di essa. L'Alfa e l'Omega sono i due punti entro i quali si muovono e esauriscono le occasioni che fanno la storia dell'uomo, che, in quanto creatura, anela a reconciliarsi con il Padre.

Il significato della storia, nell'interpretazione che deriva dal messaggio evangelico, riposa unicamente sull'apparizione storica di Gesù Cristo, ossia sul dogma dell'incarnazione di Dio. La celebrazione di questo evento centrale, irreversibile, irripetibile, paradigma di come vanno interpretati i fatti storici, si distingue e per certi aspetti si contrappone alla concezione che della storia della salvezza ancora conserva l'ebraismo, tuttora in attesa del «vero» Messia in qualità di «Dio degli eserciti».

La visione lineare della storia risultò subito costituire un momento di eversione nei confronti delle varie formulazioni della contrapposta visione ciclica. Secondo una prevalente corrente storiografica, fu dalla osservazione del susseguirsi e avvicendarsi delle stagioni, dall'alternanza perenne del giorno e della notte, che gli antichi, soprattutto nell'ambito delle culture orientali, trassero la persuasione che a muovere il tutto fosse una legge necessariamente ciclica del tempo, intesa come il periodico ripetersi ad intervalli regolari di identiche condizioni. Secondo questa configurazione – che va inserita in un contesto più generale da cui è assente l'azione creatrice dell'universo da parte di Dio, per cui il mondo è sempre esistito nella sua realtà metafisica, ma solo ha subito, subisce e subirà trasformazioni fenomeniche, ovvero periodiche catastrofi, palingenesi, ricorrenti ritorni al principio –, essere e divenire, generazione e corruzione, luce e tenebre, sono, nel profondo, una sola e identica realtà.

Strettamente connesso all'idea di ciclo cosmico è, poi, lo «schema

biologico», che, applicato alla stessa storia e alla vita delle civiltà, ne legge il concreto svolgersi stabilendo un'analogia con la vita degli esseri animati, pianto o uomini che siano. Anche le civiltà vivrebbero perciò un proprio ciclo di manifestazione, scandito da ben precise fasi o ere: *infantia, adolescentia, iuventus, senectus*. Paradigmatico di simile procedere analogico, come si sa, è Esiodo, che, ne *Le opere e i giorni*, introduce e descrive il mito delle «razze» che hanno abitato il mondo avvicendandosi l'una all'altra; alla razza dell'oro sarebbero perciò seguite quelle dell'argento, del bronzo, degli eroi e, in ultimo, quella del ferro, a seconda della loro vicinanza o, meglio ancora, dell'allontanamento dalle origini, ossia dall'età dell'oro. Nella nostra età, che è quella del ferro, scrive ancora Esiodo:

«Né di giorno gli uomini avranno tregua dalle fatiche e dalle miserie, né di notte cesseranno di essere travagliati, ma gli dei daranno loro gravi sventure.»

E, nello stesso scritto, aggiunge:

«Volesse il Cielo che io non avessi dovuto vivere in mezzo agli uomini della quinta razza, ma fossi morto prima, oppure avessi potuto nascere dopo.»

E lo «schema biologico» dall'antichità arriverà fino a noi, per trovare nello spengleriano *Tramonto dell'Occidente* la più compiuta applicazione in sede di interpretazione della storia universale.

Ma, proprio in riferimento a quell'ordine di «fatti» che chiamiamo storia, occorre fare una doverosa precisazione: una cosa è Esiodo, altra cosa sono gli storiografi, come Tucidide e Polibio, che, molto timidamente, secondo una certa scuola interpretativa, esprimono esigenze che trascendono l'orizzonte della concezione ciclica. D'altro canto, sempre nell'ambito della cultura classica greco-romana, assai diffusa, connessa intimamente alla dottrina ciclica è la interpretazione della storia umana nei termini di degenerazione, regresso e allontanamento da una originaria età dell'oro: teoria iniziata, come s'è detto, da Esiodo, fatta propria da un Platone in forma mitica, nell'ambito della quale trova spazio anche il mito di Atlantide, la nozione di un Grande Anno della durata di circa diecimila anni, la visione della vita politica nei termini di una involuzione e caduta delle forme di governo, dall'aristocrazia originaria alla democrazia e, quindi, alla tirannide finale. La teoria involutiva – ripresa a Roma da Ovidio e da Polibio, che esaltò la grandezza

delle virtù etiche della romanità delle origini –, sebbene predominante, non era invece condivisa da fondamentali interpreti della paideia dell'antichità, come Eschilo, Sofocle, Tucidide, Aristotele e, ancora a Roma, da Lucrezio.

Raccogliendo le indicazioni di storici dell'antichità come Arnaldo Momigliano o Santo Mazzarino, l'identificazione del «senso della storia» proprio della grecità con la concezione ciclica va riconosciuta, di certo preponderante, ma, tuttavia, con «beneficio di inventario», perché non sono poche le voci che esprimono una diversa esigenza. Del resto, la teoria ciclica dell'eterno ritorno dell'eguale non è, tipicamente e originariamente, espressione della cultura greca cosiddetta «classica», ma, piuttosto, di culture provenienti dall'Oriente. Essa è presente in quella importante corrente magico-religiosa e iniziatrica, prima ancora che filosofica, che fu il pitagorismo, di cui sono note le connessioni con le dottrine provenienti dal vicino Oriente. Eudemo, un discepolo di Aristotele, ha lasciato la seguente, efficace testimonianza circa la dottrina di Pitagora:

«Se dovessimo credere ai pitagorici, un giorno io sarò di nuovo qui tra voi con questo piccolo bastone tra le mani, e ancora una volta, come oggi, voi siedrete dinanzi a me, e così sarà per tutte le cose.»

È in questo quadro che si introduce la questione del destino delle anime e la ben nota teoria della reincarnazione, questione – che qui è possibile solamente enunciare – tanto complessa ma decisiva nel corso di quello che fu definito l'*ethos* dell'Occidente. La cultura greca accoglie questa visione cosmogonica e cosmologica, molto probabilmente perché la metafora del «ciclo» meglio di ogni altra esprime l'idea di perfezione che sarebbe contenuta nel movimento circolare, secondo quanto verrà canonizzato dalla fisica aristotelica. Nel *De generatione et corruptione*, Aristotele scrive:

«È nel movimento circolare e nel divenire ciclico che va ricercato l'assolutamente necessario.»

Poiché solamente del necessario si dà vera scienza, dei fatti della storia, che sono particolari e contingenti, non si può dare vera scienza se non nella proporzione in cui siano riconducibili ad alcunché di necessario, ossia al movimento circolare – al ciclo, appunto, secondo le parole aristoteliche più sopra ricordate.

Nell'ambito della cultura romana, fortemente influenzata da

quella greca, come è noto, il modello ciclico sarà ereditato e riproposto da Lucrezio, da Virgilio, da Tacito e da quel Seneca alle cui idee Evola si richiama per stabilire i lineamenti di un'etica «aria».

«Che cosa è esente dal pericolo del mutamento?»,

si chiedeva proprio il filosofo di Còrdoba, e così rispondeva:

«Ogni cosa muove secondo tempi stabiliti; tutto è destinato a nascere, a svilupparsi e ad essere distrutto.»

Facile osservare che ci troviamo qui in presenza di uno dei terreni ideali attraversati da Spengler, autore a cui più di ogni altro Evola ha fatto costante riferimento nella elaborazione – purtroppo, mai compiutamente realizzata – della propria «metafisica della storia». Mentre nelle teorie cicliche della storia la prospettiva finalistica rimanda alla restaurazione dell'originario, ad un ritorno alla perfezione del principio, nella concezione messianica, tipica della tradizione giudaica, il «Regno» messianico coincide con la pienezza dei tempi, per cui il fine della storia coincide con la fine della stessa, sicché la grande liberazione seguente al «patto» e alla «promessa» rappresenta l'ingresso nel tempo previsto dalle profezie escatologiche. Nella visione cristiana invece – ecco una delle sue novità – il «passato è vinto, ed ogni cosa è diventata nuova», ma non nel senso che essa venga rinnovata periodicamente. L'incarnazione del Cristo è non un avvenimento fra gli altri, ma è lo spartiacque dopo il quale sono mutati il senso e modo dell'esistenza; la manifestazione del Divino nella storia degli uomini, scardinando la necessità del divenire ciclico, trova il proprio corrispondente nella *metánoia*, nella individuale conversione al «Messaggio». Occorre riconoscere, per inciso, che mentre le concezioni cicliche della storia inclinano al panteismo o da esso a fatica si liberano, le concezioni dualistiche le escludono per definizione.

Le concezioni cicliche costituiscono una sorta di «redenzione» dall'idea di una sola redenzione salvifica, poiché le varie ere, secondo il ritmo distruzione/rigenerazione, si succederebbero senza alcuna finalità ultima (*éschaton*) o, come nel caso della concezione cristiana, senza riferimento ad un «fatto» – l'Incarnazione – che rompe con ogni logica ciclica e con la confusione tra tempo cosmologico e tempo antropologico e storico, da cui discende che la storia non comincia da una qualche mitica perfezione originaria, dall'età dell'oro, ma dalla libertà dell'uomo, causa del proprio bene come del proprio

male; e libertà significa scelta, responsabilità. Se la verità di ogni religione comporta in vario grado un «atto di fede», ancor più forte – pensiamo – è l'atto di fede che postula l'esistenza di una originaria età aurea e un ritorno ad essa dopo una peripezia storica. D'altro canto, il postulato della perfezione originaria è davvero fondato? E si è data davvero un'adeguata risposta alla domanda: perché dal superiore si decade nell'inferiore? Ossia: «Perché la decadenza?». Evola avrebbe dovuto ammettere e rispondere: perché l'uomo è libero, ma ciò avrebbe incrinato tutto il suo sistema di pensiero, architettato sulle fondamenta di quella che egli definisce «Civiltà dell'Essere».

L'orizzonte dottrinale a cui Evola si richiama per chiarire, al di là delle differenti espressioni particolari, i principali punti di riferimento del «mondo della Tradizione» relativamente alla teoria della storia, mette capo alle idee sin qui succintamente esposte. René Guénón, l'indiscusso maestro del «tradizionalismo integrale», scriveva che gli svariati cicli che compongono il Manvantara hanno un carattere sia cosmico che storico, per cui

«il ritenere la storia dell'uomo come isolata in qualche modo da tutto il resto è un'idea esclusivamente moderna, in netta opposizione con l'insegnamento di tutte le tradizioni, che, al contrario, sono unanimi nell'affermare l'esistenza di una correlazione necessaria e costante tra l'ordine cosmico e quello umano.»

È proprio l'idea di siffatta «correlazione necessaria e costante» a risultare, a dir poco, problematica. Già in *Rivolta contro il mondo moderno*, che è del 1934, Evola aveva inteso ricordare gli stessi avvenimenti più recenti della storia europea alla filosofia ciclica desunta dagli insegnamenti tradizionali. Questi avvenimenti erano assunti quali altrettanti «segni dei tempi», sintomi di una storia proiettata verso la «fine di un ciclo»: verso l'«età oscura» o *kali-yuga*, secondo la terminologia indù. Si trattava in quell'opera di individuare una «logica» della storia per «grandi prospettive», dato che, come osserverà Adriano Romualdi,

«questo procedimento rischia di diventare astratto se applicato rigidamente a casi particolari.»

La situazione delineatisi negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale troverà ancor più forti ragioni per

essere calata, proprio a partire da *Orientamenti*, all'interno delle coordinate che individuano la metafisica tradizionale della storia, le principali delle quali sono, appunto, quelle della ciclicità e della decadenza. Evola ormai si sente costretto a pensare in termini di «inutilità» e giudica illusorio qualsiasi ottimismo, tanto dell'intelligenza quanto della volontà. Ma proprio qui Evola, per nostra fortuna, si contraddice o, quanto meno, procede in modo paradossale. È certo coerente la connessione tra l'affermazione dell'inutilità dell'ottimismo dell'intelligenza e la metafisica della storia che Evola ha fatto propria, ma non possiamo dire altrettanto di quell'ottimismo della volontà che traspare già in sue pagine antiche e che egli sempre conservò, nonostante talune sue affermazioni di segno opposto — quelle stesse che hanno indotto qualche critico a fare del Nostro addirittura un maestro del nichilismo. Almeno nelle intenzioni, Evola indica esplicitamente la necessità di oltrepassare lo stesso «nichilismo attivo» di Nietzsche; che risulti quanto meno problematico conciliare una simile esigenza all'interno di una metafisica ciclica della storia, è altra questione, che non è possibile qui considerare. Rimane il dato di fatto che l'«equazione personale» di Evola, come conferma tutta la sua vita, è esattamente il contrario del pessimismo, anche se ora l'Autore vorrebbe addirittura negare valore a qualsiasi ottimismo.

In realtà, è la stessa concezione ciclica della storia a generare questa aporia, stante la difficoltà di armonizzare l'affermazione di una necessità della Storia — con la «s» maiuscola — con l'idea che la storia è creazione dell'uomo in quanto concreta espressione della volontà e dell'intelligenza: in una parola, dello spirito. È la storia creazione esclusivamente umana? Questa è la grande questione in cui confluiscono filosofia e teologia, ragione e fede. Molto probabilmente, per rispondere è necessario ammettere una intersezione di diversi livelli della storia, cui corrispondono altrettanti sensi, che si tratta però di rendere coerenti l'uno con l'altro, così come occorre ammettere che la storia rivela la compresenza di entrambi gli schemi, tanto di quello ciclico quanto di quello lineare. Tutto sommato, la difficoltà della metafisica tradizionale della storia è ancora quella che tante volte è stata rimproverata ad Hegel, ma che potremmo estendere alle cosiddette filosofie «speculative» della storia — su tutte, quella marxista — che hanno, in nome di un senso necessitante operante nella Storia, reso impossibile o problematica l'affermazione della libertà creatrice dell'uomo da cui si origina la storia medesima.

Secondo quelle parole iniziali di *Orientamenti*, l'atteggiamento più saggio da seguire sarebbe quello di non fare nulla, di stare a guardare in attesa che gli eventi si compiano. Anche l'evocazione di una «nostalgia delle origini», antitetica alle fisime progressistiche (peraltro oggi per lo più abbandonate), rimarrebbe mera retorica. Restare allora in posizione di ascolto, di attesa, ché la palingenesi si compirà con o senza il nostro concorso? Si tratta di una conclusione coerente con una metafisica ciclica della storia, una conclusione che lascia interiormente insoddisfatti e sconcertati.

In definitiva, la metafisica della storia prospettata da Evola a quale forma di atteggiamento interiore ed esteriore mette capo? Sappiamo che in Spengler, la cui morfologia della storia si fonda sulla metafora dello sviluppo organico delle forme viventi, l'atteggiamento da seguire era definito con le seguenti parole conclusive del saggio *L'uomo e la tecnica*:

«Siamo nati in questo tempo e dobbiamo percorrere coraggiosamente sino alla fine la via che ci è destinata. Non abbiamo alternative. Il nostro dovere è di tener fermo sulle posizioni perdute, anche se non c'è più speranza né salvezza. Tener fermo come quel soldato romano le cui ossa furon trovate a Pompei davanti a una porta: egli morì perché, quando scoppia l'eruzione del Vesuvio, si dimenticarono di scioglierlo dalla consegna. Questa è grandezza, questo significa aver razza. Questa onorevole fine è l'unica cosa che non si può togliere all'uomo.»

E in Evola? C'è l'ammissione che quella del soldato romano è l'unica «onorevole fine»? Se dovessimo badare all'esito logico della metafisica evoliana della storia dovremmo rispondere di sì, ma è proprio qui che, lo ribadiamo, la sua vita, le sue esperienze vissute in un certo modo, dicono ben altrimenti. Dall'*incipit* di *Orientamenti* segue l'affermazione dell'*atarassia*, di quell'imperturbabilità che è desunta sicuramente dall'etica stoica, di cui abbiamo già in precedenza ricordato l'importanza. Si tratta di un'etica aristocratica, ovviamente riservata a pochi. Ad una cerchia un po' più ampia, Evola ha indicato una serie di orientamenti esistenziali e politici, senza farsi delle illusioni che potesse scaturirne una qualche azione rettificatrice della china assunta dal «fato» storico — altro è il «destino» — che per noi è già scritto; senza ottimismi, ma bensì con quell'atteggiamento di «realismo eroico» che aveva già, in altro contesto, evocato Ernst Jünger.

Anche nella prospettiva di una teologia cristiana della storia e, più in generale, lineare o vettoriale, si può ammettere che le civiltà nascano e muoiano, solo che, ha scritto Suzanne De Diétrich,

«il filo della volontà redentrice di Dio si dipana attraverso i secoli senza che le contingenti vicende della storia umana ne possano rompere la trama. La nascita di Gesù è il punto di approdo di tutta la storia del popolo di Dio, anzi di tutta la storia dell'umanità. In vista di quel giorno ogni cosa è stata concepita e creata.»

Ma Evola respingeva a priori l'etica cristiana e non si è avveduto che, in termini di temperamento e di concezione della vita e dell'uomo, anche il «realismo eroico» è difficilmente conciliabile con una metafisica della storia di tipo ciclico, risultando, in definitiva, letteralmente insensato e infondato, frutto di semplice, «tropo umano» volontarismo. Ritorna, ancora una volta, la paradosseità della sua esperienza intellettuale e del suo essere «maestro» di un certo tipo umano «differenziato», che, nell'avvertire il dovere di restare in piedi in un mondo di rovine, non teneva sufficientemente conto di quella Logica della storia che riduce l'umanità al ruolo delle comparse di un palcoscenico, per le quali tutto è già deciso magari sulla falsariga di quella «astuzia della Ragione» di cui parlava Hegel.

Exerga

I CUSTODI DELL'ORIZZONTE [*].

Luciano Licandro

«La misura per ciò che può esser ancora salvato dipende unicamente dall'esistenza, o meno, di uomini che sanno stare ancora in piedi in mezzo a queste rovine, non per dettar formule, ma per essere esempi, non andando incontro alla demagogia e al materialismo delle masse ma per ridestare forme diverse di sensibilità e di interesse.»

Orientamenti. Per l'Autore: uno spartito austero, la concisa trascrizione, in tendenze di portamento, in «linee di resistenza» dell'anima, dei valori tonali della maestosa sinfonia di *Rivolta contro il mondo moderno*. Per i Lettori: una ouverture dorica, satura di motivi 'anagogici' – un preludio 'gotico' da ascoltare ed eseguire, più che da esaltare.

Fu oltre quarantanni fa che diventammo muti interlocutori del dialogo. Poco più che adolescenti, leggemmo per la prima volta, in questo bando, l'ordine di arruolamento per coloro che sentivano in sé la vocazione di diventare quel che erano: membri della comunità degli «uomini dell'Ordine». Un proclama che, una volta raccolto, tendeva a porre costoro al bando⁽¹⁾ della società degli 'uomini del Disordine', in conseguenza del fatto di essere esemplari di un tipo antropologico (ma il Maestro Nietzsche direbbe addirittura «specie») differente rispetto a questi ultimi. Ascoltavamo questo messaggio di iniziazione virile in cui si affermava la necessità di dimostrare il «coraggio del radicalismo», il dovere di osservare, senza attenuazioni, l'*«intransigenza dell'idea»*, l'imperativo di disintossi-

[*] «Rispettiamo [...] quello che siamo: *custodi dell'orizzonte* [...] Dobbiamo situarci sulla linea che segna il confine tra cielo e terra, in cui cielo e terra si confondono: in cui l'illuminante e l'illuminato danno vita al luminoso. Questo è il *fronte* da presidiare: non verso il cielo ma verso la terra; non contro la terra ma contro i nemici del cielo – che risultano poi i nemici della terra. E lungo questa linea occorre marciare: il *centro* sta su di essa: noi dobbiamo muovere al centro» (Ar, *Risguardo*, 1980).

(¹) Con il rischio di farli apparire, in certi casi, dei 'banditi'? Più che retorico l'interrogativo è autoironico...

care la mente dalle «contaminazioni democratiche» e dalle «infezioni ideologiche» come una delle condizioni perché l'anima esercitasse, nella progressione dell'esistenza, l'«ascesi dell'idea pura». E, portato dai suoni di questa *lectura Evolae*, il suo annuncio, algido e perentorio, di integralismo gerarchico penetrava nel nostro plastico tessuto animico come un appello, comunicato agli «uomini dal giusto sentire e dal sicuro istinto», a una *neue Sachlichkeit*, logica ed etica (ma pure etologica ed estetica) del vivere. Nella schiera (una sorta di unità militare, di *Bund*) privilegiata di costoro – gli illuminati dalla Tradizione, che fronteggiavano gli allucinati dalla Modernità – volevamo disporci prontamente, senza alcuna giusta esitazione davanti alla immanità del compito né indispensabile riserva sulla speciale qualificazione richiesta per esserne all'altezza... Sicché in *Orientamenti* scorgevamo il vero sommario liturgico, che a noi insegnava le regole elementari di consacrazione del miglior 'ufficio' nostro, di quello che (a noi stessi) avrebbe rivelato la nostra migliore natura: incline a considerare l'idea nel suo firmamento speculativo e ad affermarla nella vita storica, farla evento incarnandola sotto forma dell'uomo in ordine. Lo avvertivamo, insomma, come puro breviario, in cui erano contessuti i passi germinali di un sentimento del mondo-visione dell'esistenza-idea della vita che ci riguardavano non perché appartenessero a noi ma perché noi appartenevamo a loro: discendendo da loro eravamo gli strumenti carnali di queste essenze-funzioni, di queste forme-formanti. Passi germinali da recitare per l'azione di ascesa dagli Inferi, canoni di ortodossia che esigevano la trasformazione in regole di ortoetica. Lì consideravamo appartenere alla specie sacra dei testi scritturali e patristici: segni autentici delle nostre Scritture originarie e voci di inconfondibile verità dei nostri Padri gentili.



«È importante, è essenziale che si costituisca una élite la quale, in una raccolta intensità, definisca secondo un rigore intellettuale ed un'assoluta intransigenza l'idea, in funzione della quale si deve essere uniti, ed affermi questa idea nella forma [...] dell'uomo dritto fra le rovine.»

Quanto al «radicalismo della ricostruzione», non eravamo, noi, reduci di guerra, ma reduci di lettura. Attraverso Nietzsche il ful-

goratore avevamo inteso che ciascuno sceglieva libri da lui stesso, *nel proprio fondo*, già 'letti', nel profondo già conosciuti, nell'intimo già ritrovati. Ciascuno ne incontrava gli insegnamenti per una sorta di anamnesi, li scopriva per l'incanto di una affinità elettiva, sottile ma tenace, li eleggeva per il mistero di una scelta trascendentale di vita. Essi venivano conservati, 'guardati' dalla sua anima che, al momento giusto, nel «tempo opportuno» si manifestava, affacciandosi attraverso gli occhi di lui sul mondo per prediligere figureazioni di lettere e configurazioni di nomi. Stupiti, ci pareva quindi di aver già visto le pagine di *Orientamenti*, di aver già udito un tempo quei detti che esse ci trasmettevano e che noi dovevamo adesso 'ascoltare'. Ci convinseva l'impressione di esserci già contemplati e considerati in ciascuno dei frammenti di quello specchio che ora la lettura restaurava; di aver già scorse quel rotolo di carte da cui si svolgevano e ci fissavano i nostri punti fisiognomici elementari. La riflessione, la meditazione suscitata dalla lettura avrebbe ricongiunto i vari punti della figura e ripristinato l'immagine della nostra anima, quale 'doveva' essere.

Furono, dunque, le poche pagine di *Orientamenti* a compendiare la 'decisione necessaria' della nostra esistenza per nessi «di fedeltà, di dedizione, di servizio, di azione disinviduale» – aurei vincoli che, nel loro costante confermarsi, non ci costringevano e abbassavano, ma gradualmente ci riconnettevano e ci elevano all'«altro capo»: a quell'Altrove di cui essi segnalavano l'esistenza e significavano il contenuto (la Terra-Isola, «che da nessun nemico potrà mai essere né occupata né distrutta»). Quelle pagine, da un lato escludevano, per conseguente doverosità di stile, il ritmo del nostro vivere dalla ordinaria corrente del sopravvivere, quella che, in realtà, travolgeva gli altri, i quali a noi apparivano – più con sicuro, indiscutibile呈sentimento che con sommario e avventato pregiudizio – incarnare la «razza dell'uomo sfuggente». Dall'altro lato includevano il nostro passo nell'armonia 'entusiastica' dell'«idea gerarchica integrale», al suo cominciamento, secondo una andatura che veniva da noi percepita entro un intreccio esistenziale non certo mondo delle impurità che le emozioni e le eccitazioni estetiche, le passioni e le ostinazioni etiche, le percezioni e le presunzioni "sapientiali" vi depositavano quando lo attraversavano.



«Bisogna sentire in se stessi l'evidenza, che di là da questa vita terrestre vi è una più alta vita, perché solo chi così sente possiede una forza infrangibile ed intravolgibile, solo costui sarà capace di uno slancio assoluto.»

A noi, che alla nostra esperienza di discendere, nella storia, dalla stirpe dei vinti, progressivamente lacerata dalla procedura degli eventi, a noi che a questa vicenda tendevamo a contrapporre la volontà temporale di divenire i vincitori di un segmento della dinamica dei fatti, *Orientamenti* comunicarono per primi la necessità intemporale di ascendere, nel mito, alla razza degli invitati, esercitando così l'egemonia su tutta la storia. Le lettere di quel manifesto evolano furono dunque le iniziali vocative, di avviamento alla chiamata testimoniale alla «rivoluzione silenziosa»⁽¹⁾ contro la Decadenza, quindi contro la Modernità, alla restituzione di noi al miglior noi stessi – per compiere noi stessi secondo il canone nietzscheano della «natura nobile». Quei precetti, quegli orientamenti si rivelarono lampeggianti lame di luce, che ci illuminarono e repentinamente ci dischiusero le mire della nostra vita interiore e le interpretazioni di quella esteriore. Per l'ispirazione al superamento trasmessa alle anime, per l'influsso che agiva sui cuori e sulle menti rivolti alle sue parole, l'autore di queste fu, propriamente, l'autore² di quelli: colui che li alimentò e li fece crescere, orientando la nostra indole ai «valori reali ed originari».

«Bisogna che fra le rovine si rinnovi il processo delle origini: il separarsi e prender forma di uno schieramento definito dall'Idea [...] Noi, non possiamo fare altrimenti, questa è la nostra via, questo il nostro essere.»

Superba, l'«intransigenza» che sgorga da questo possente imperativo a un corale ieratico: *non possumus*. È nostro dovere, che vogliamo osservare «in aderenza a una volontà che vien dall'alto», in volontaria conformità e subordinazione a un volere gerarchicamente emanato dal noi più autorevole, in quanto più autentico, più vero, più puro – dalla assoluta *quinta essentia* del noi individuale. Dove-

⁽¹⁾ Senza fretta ma pure senza tregua, essa continua a svilupparsi nel foro interno, nonostante i latrati (certo, aizzati dalle nostre inadeguatezze) del foro esterno.

re-volere inscritto nel nostro statuto di esseri personali che si governino secondo un modo impersonale: quello di chi non solo provi, soggettivamente, *amor fati*, ma, nella sua funzione di strumento umano del destino, perciò si faccia, divenga evento di quest'ultimo – sia, oggettivamente, elemento di esso.

La *'via'* (che, al suo inizio, non si discosta dal nietzscheano cammino di potenza) appartiene, alla sua fine, al viandante – ne è l'essere compiuto, la sua spiritualità, che «deve essere viva», scrive Evola in questo *viatico*⁽¹⁾. Ma già al suo cominciare, *in nuce*, quella era questi, né poteva essere altrimenti che, e di, questi. Nonostante l'erranza, ogni passo del viandante, facendosi tratto di *'via'*, lo conferma nella sua decisione di percorso, che presiede all'andare, cercare, essere. Lo rinsalda nella sua proprietà di suscitare «efficacia per presenza», nella sua precisione di osservare la consegna, che è non lo spengleriano dovere «di tener fermo sulle posizioni perdute», ma la norma conforme al suo rango di tenere le

«posizioni da dove, nel momento opportuno^[2], folgorerà l'azione della ricostruzione».

a transfigurare il custode nel protagonista primordiale di un dramma, eminentemente metafisico, di restaurazione, nella storia, dell'Origine.

⁽¹⁾ Nel significato antico-romano di scorta, provvista, dotazione per il viaggio.

^[2] Il «momento opportuno» in quanto «momento giusto» – *hora est...* – si manifesta nei tratti e nella funzione assegnati al *kairós* dalla metafisica arcaica della storia. Imperturbabile generatore di eventi ciclicamente reversibili e ripetibili, centro spazio-temporale di trasmutazione delle «rovine», esso ne converte la dissoluzione in risoluzione nel mondo-tempo-uomo nuovo, operando – senza che la metamorfosi obbedisca a emozioni, o tenda a commozioni, salvifiche – una palingenesi che ha il senso di una nuova condizione, identicamente e simultaneamente cosmologica, cronologica, antropologica. Un trinomio (mondo, tempo, uomo) di «profili» che si può rintracciare sinteticamente (c'viene in mente questo esempio) nel nesso semantico *Wehralte – Welt*: il tempo dell'uomo si trasforma in mondo; il mondo è tempo dell'uomo.

Aggiunta editoriale.

Curata a onore e lode del Maestro e ad augurio per i Lettori che, dopo cinquant'anni, continuano ad accostarsi alla sua scrittura, questa edizione di *Orientamenti* è, dunque, celebrativa. Ma essa è destinata a coloro che, ricordando nel dettato etico del testo quel che è perenne e necessario e dimenticando quel che è accidentale e contingente, mirino a incontrarvi gli indispensabili elementi distintivi di quella «forma interna» che ispira la loro visione del mondo. Invece, le impressioni fissate nei «Custodi dell'orizzonte» – e concentrate in una diacronica testimonianza di adesione sui generis alla «chiamata» di *Orientamenti*, di evocativa e invocativa «professione di fede esclusiva» – mostrano, per così dire, i segni diacritici di una esperienza discriminante: separata (e separativa), nella sua singolarità, dal quadro generale di riconoscimento dei Lettori nell'Autore di *Orientamenti*. Geometricamente eccentrico per le sue caratteristiche incommuni e particolari (per ciò incommensurabili e accessorie), questo monologo non può quindi segnare l'epilogo essenziale e oggettivo del volume. Proprio per la sua autenticità, esso va ritenuto una soggettiva glossa marginale, collocata appunto tra gli exerga – ovvero al di fuori della normazione intessuta dalla figurazione evoliana e dalla sua illustrazione.



Invece, la partecipazione delle considerazioni che contornano, a guisa di preziosa montatura, il testo di *Orientamenti* – considerazioni di certo non uniformi nei soggettivi motivi ispiratori, ma di sicuro corrispondenti ed equivalenti nella reverenza oggettiva del pensiero del Maestro –, ebbe questa partecipazione, anche se non sempre manifesta una genealogica comunione parentale, pure esprime un sodalizio critico ed esplicativo che è di coronamento e di incoronamento alla cerimonia di encomio. La coerenza nella ricerca che, più che la coesione della «cerca», denota il contenuto di alcuni accostamenti, li rende distaccati rispetto a quelle intenzioni votive e a quegli esiti liturgici che integrano invece la nostra funzione di sacristi (di copisti) di scritture da tramandare. Pure, i cinque movimenti in cui si divide forma compositiva del «corollario» a *Orientamenti* sormontano ciascuno la particolarità delle concordanze e delle discordanze (inevitabili in ogni morfologia interpretativa), per consonare sinceri nella loro didattica essenzialità. Ed è, questa franca consonanza, la condizione «bella e buona» per una nobilità speculativa che si genera di una unica origine: l'essere, per «buon sangue», amici di sapienza.

Ar

INDICE DEI NOMI

- G. Accame 88
- sant'Agostino 55
- A. Amendola 58
- Aristotele 103
- Augusto 73
- I. Balbo 80
- G. Bottai 84
- C. Boutin 65
- J. Burckhardt 43
- M. Cacciari 50
- Th. Carlyle 29
- C. Z.-Codreanu 84
- G. Colli 91-92
- G.A. Colonna di Cesaro 84
- C. Costamagna 65
- B. Croce 34
- O. Cromwel 73
- G. Damiano 12, 94
- G. D'Annunzio 80
- S. De Diétrich 108
- P. Di Vona 12, 67
- J. Donoso Cortés 57
- M. Eliade 56, 99-100
- E. Erra 12, 41
- Eschilo 103
- Esiodo 68, 102
- R. Esposito 51, 55
- Eudemo 103
- J. Evola 9, 12, 37, 41, 49, 52 ss., 65 ss., 81 ss., 104 ss.
- Machiavelli 51-52
- J. de Maistre 57, 68
- Th. Mann 50, 53
- F.T. Marinetti 80
- S. Mazzarino 103
- R. Melchiorra 10, 12, 37, 53
- A. Momigliano 103
- B. Mussolini 68, 71, 73, 77-78
- Napoleone 73
- F. Nietzsche 32, 50, 91, 106, 111-112
- R. Farinacci 80
- Fedro 89
- S. Forte 92
- F. Freda 86
- Gelasio 55
- G. Gentile 80
- St. George 44
- B. Giuliano 65
- C. Graziani 92
- R. Guénon 67-68, 86, 90-91, 105
- G.W.F. Hegel 106, 108
- H. Himmler 65
- I'h. Hobbes 58
- F. Ingravalle 53-54
- C.G. Jung 43
- E. Jünger 92, 107
- S. Kierkegaard 43
- L. Klages 43
- W.I. Lenin 26
- D. Losуро 50
- Lucrezio 103-104