

JULIUS EVOLA

L'IDEALISMO MAGICO

Prima sottosezione - Genesi dell'idealismo magico

Precedentemente si è potuto notare come l'opera di Julius Evola sia da inserire nel novero del Tradizionalismo Integrale. Come è possibile, allora, che egli si cimenti con l'idealismo, che senza dubbio va considerato come un fenomeno moderno? Lui, risoluto avversatore del mondo contemporaneo, in che modo si pone nei confronti di questa filosofia? Per capire tale questione è opportuno contestualizzare la sua attività intellettuale. Come già espresso nel paragrafo "La Vita", lo studio sull'idealismo appartiene al periodo della sua giovinezza, durante gli Anni Venti. Evola non nasce tradizionalista, i suoi primi contatti con la cultura si estrinsecano in studi che di "tradizionale" hanno ben poco. Anche la sua esperienza dadaista, seppur vissuta sotto l'egida di una ricerca di trascendenza, di rottura con la realtà per il raggiungimento di una dimensione superiore, ancora non gode di quell'architettura concettuale di cui disporrà negli anni della "maturità". Allo stesso modo, la sua elaborazione dell'idealismo risente di un ancora imperfetto consolidamento delle posizioni tradizionaliste. La sua affermazione tradizionalista, difatti, è il frutto di un iter intellettuale che gradualmente ne costruisce le basi e l'assetto definitivo. Bisogna allora dire che l'Evola giovane, dadaista e "idealista" è un pensatore moderno, che diventa "tradizionale" negli anni della maturità? Ovviamente no: è possibile rintracciare un filo conduttore tra le sue opere giovanili (filosofiche) e quelle degli anni successivi ("dottrinarie"), ma le istanze tradizionaliste sono contaminate, nel primo periodo, da una non totale consapevolezza dei contenuti che vuole esprimere, che risultano quindi inquinati dal filtro della cultura di quel tempo con cui si trova a contatto. Potremmo dire: i contenuti del suo sistema appaiono nel primo periodo rivestiti dalla filosofia moderna, da cui si liberano nel periodo successivo per trovare un completo ed effettivo compimento. Si può dire che questo compimento avviene dalla stesura di Rivolta in avanti. Nella prefazione alla prima edizione della Fenomenologia dell'Individuo Assoluto il Barone scrive: "Nei suoi elementi essenziali, ciò che esponiamo non è il semplice prodotto della speculazione soggettiva di un filosofo moderno, sì invece la trasposizione intellettuale di certe dottrine tradizionali, primordiali, non soggette in un certo senso al divenire"[1, IX-X], affermando con ciò di voler quasi "intellettualizzare" le dottrine tradizionali imbevendole di filosofia. Riconoscerà poi ne Il Cammino del Cinabro: "I miei primi scritti del periodo filosofico risentirono dunque di una commistione tra la filosofia e le accennate dottrine, commistione che talvolta si presentò come una contaminazione non nei riguardi della prima ma piuttosto delle seconde, le quali - come in seguito dovevo nettamente riconoscere - subivano una forzata, estrinseca razionalizzazione"[2,30], ammettendo una imperfetta conoscenza delle suddette dottrine, che aveva voluto interpretare in chiave idealistica; anzi, partendo dall'idealismo aveva voluto approdare alle dottrine sapienziali, nel tentativo di coniugare le due cose. Tutte queste puntualizzazioni a riguardo del carattere quasi "spurio" della sua elaborazione filosofica, l'idealismo magico, non devono far pensare che tale elaborazione sia priva di interesse per chi studia la filosofia; anzi, forse proprio in virtù di questo carattere eterodosso tale speculazione oltre a rappresentare un tassello originale in quel vastissimo quadro di pensieri e idee che è l'idealismo, ha una sua linea d'impostazione ben definita che conduce, attraverso teorizzazioni e confutazioni, ad una effettiva conclusione. Veniamo dunque all'analisi di questo idealismo magico: presupposti, sviluppi e soluzioni. Il punto nodale della critica all'impalcatura gnoseologica dell'idealismo verte sulla reale natura dell'Io. Fichte, vero fondatore dell'idealismo, postula tre principi della Dottrina della Scienza il primo dei quali è considerato addirittura anteriore al principio di identità e di non-contraddizione $A=A$: si afferma che tale rapporto identitario, tale base del conoscere, di certo non si auto-pone ma è posto da un ens. La deduzione che ne deriva è che il fondamento primo del conoscere è l'Io che si auto-pone e quindi si autocrea. Anche accettando questo ragionamento, che imprime al principio di identità e di non-contraddizione un carattere di legge, di qualcosa di "dato", quindi postulato da un alter che lo definisce, in cosa consiste, elementarmente, questo Io? Fichte stesso né dà una spiegazione ambigua: sostenendo che

l'autoposizione coincide con l'intuizione intellettuale, cioè con il soggetto, l'Io reale che è Autocoscienza in quanto prende consapevolezza di sé (L'Io pone sé stesso) e poi dell'altro da sé (L'Io pone il non-io) sembra dare un carattere reale, individuale, a questo Io; si contraddice da solo quando tocca il tema dell'infinità dell'Io, che non è mai una situazione conclusa ma una meta ideale dell'io finito, ma è questo stesso Io infinito ad essere il principio formale e materiale del conoscere. Qual è, dunque, l'Io del primo principio della Dottrina? E' l'attività auto-creatrice ed infinita che si pone e pone il non-io (e in questo caso non è più intuizione intellettuale, essendo quest'ultima autocoscienza: l'auto-posizione o l'auto-creazione coincide con la cognizione di Sé) oppure è l'Io reale che perviene ad una coscienza di sé stesso e successivamente del non-io, esistente in quanto conosciuto, andando necessariamente a coincidere con la ragione umana? Tale problema non viene risolto nemmeno da Hegel, simbolo dell'idealismo, il quale postula, intento a dimostrare la risoluzione del finito nell'infinito, in maniera arbitraria il Soggetto Spirituale in divenire, l'Assoluto, che in una necessaria razionalità con l'uomo giunge alla sua manifestazione e realizzazione finale. Evola svolge la sua critica in maniera decisiva proprio su questo aspetto, sulla natura dell'Io. Coglie ineluttabilmente la scissione fra l'Io reale o empirico e l'Io assoluto o Infinito vaneggiato dall'idealismo: il carattere della sua teorizzazione è squisitamente pratico. L'analisi gnoseologica deve avere come fine l'Io reale, l'uomo, la sua centralità di fronte a sé stesso e al mondo (non-io): è questo uno degli elementi che più attirano e possono suscitare l'interesse verso il suo sistema, che aborrisce astrazioni e speculazioni fini a sé stesse e vuole proiettarsi nella giungla dell'esistenza. Il tentativo di superare questo grosso limite dell'idealismo sta nella sua svolta "magica", cioè reale (si utilizza anche la dicitura "Idealismo Reale" in riferimento al suo sistema), e qui entra in gioco la sapienza tradizionale relativa all'autorealizzazione e alla prassi. Questo superamento avviene attraverso l'esperienza, il contatto reale dell'Io con il non-io, il che non avviene non con teorie o concetti astratti ma "...con un movimento assolutamente concreto, con una reale trasfigurazione dell'esistenza, risolta nella divinità". Evidente e innegabile il richiamo a Novalis, celebratore della potenza dell'uomo, dell'Io, nei confronti della realtà che gli è di fronte: "La terra, l'impietrita città magica di cui l'uomo è il messia". Allo stesso modo in cui quest'ultimo ricerca e professa la volontà creatrice dell'uomo, la sua possibilità di dominio sulle cose fuori da lui, Evola sviluppa in senso autarchico l'essenza della sua filosofia: l'Io reale può colmare la privazione figlia del rapporto sproporzionato fra esso e l'Io Assoluto grazie ad una perfetta autonomia che lo rende Assoluto (=Individuo Assoluto, come si vedrà in seguito) grazie all'esperienza fattiva, un'esperienza trasformatrice in cui il soggetto conosce ciò che riesce a realizzare in sé stesso. Come possano essere stati attribuiti, a sistemi di pensiero come questi, caratteri di "oscurantismo" in rapporto alle filosofie materialiste e a quelle più o meno "umaniste", resta per noi un mistero. Qui di seguito proporrò una serie di pagine di Evola, convinti come siamo che l'approccio diretto con l'Autore sia il modo migliore per comprendere il medesimo. Ai suddetti testi seguiranno di volta in volta commenti e chiarificazioni.

Seconda sottosezione: proposizione e critica dell'idealismo

1- Il problema fondamentale della filosofia moderna è il problema gnoseologico o problema della conoscenza che, in breve e in forma assai essoterica, può venir formulato così: ogni esperienza è costituita dalla congiunzione di un soggetto e di un oggetto, di un conoscente e un conosciuto; ora, come è possibile la relazione che stringe questi due principi e quindi qual è il senso di questa loro congiunzione, in cui si sviluppa l'umana esperienza? Quanto sia importante questo problema e quindi quanto sia giustificato l'interesse che in esso ripone la filosofia moderna, può esser comprensibile come segue. Attraverso la conoscenza, intesa in senso largo, si afferma a sé stessi la realtà di una natura, di altre coscienze e, anche, di un mondo spirituale. Ora senza un esame preliminare sulla natura della conoscenza, sui suoi presupposti e sulla sua validità, non si può dare alcun serio fondamento a quelle affermazioni; e poiché da esse - assunte ingenuamente come dati di fatto, senza alcuna critica o riflessione preliminare - partono le scienze della natura, le discipline morali e sociali, le religioni e le teorie dei valori, se non si ha modo, nell'esame della conoscenza, di garantire la certezza a tutto ciò che da essa è postulato come vero, se non si ha modo di mostrare le

condizioni per cui all'umano pensiero è immanente la verità e, in connessione, di confermare e verificare la validità e definire il senso dei vari principi fondamentali, l'intero mondo non solo della cultura, ma anche della stessa comune coscienza deve apparire ipotetico e privo di significato: il valore formale o estetico che allora, solo, gli converrebbe, in nessun modo saprebbe impedire che lo scetticismo ne dissolva l'intima essenza. Non basta: quando si dovesse affermare sul serio l'impotenza della conoscenza a giustificare sé stessa, lo stesso scetticismo risulterebbe insostenibile: infatti non vi è alcuna certezza, se non vi si connette una certezza, il che contraddice il contenuto dello stesso principio pel quale si nega che un qualsiasi conoscere (dunque quello scettico compreso) possa avere una certezza. Ne risulterebbe allora che tutta l'esperienza, sino nelle sue forme più luminose, è una specie di sogno incomprensibile, da cui l'Io dovrebbe lasciarsi passivamente sognare poiché quando invece portasse su di esso la riflessione, verrebbe immediatamente dilacerato da un'interna contraddizione. Non si potrebbe mai abbastanza insistere sull'importanza di questa considerazione e quindi sulla necessità del problema gnoseologico a base di ogni altro, specie di contro a tante correnti che, con un movimento di cui non si saprebbe dire se la temerarietà presuntuosa sia maggiore dell'ingenuità, ancor oggi pretendono di far valere come verità assoluta i frutti di uno sfrenato dogmatizzare e fantasticare, mentre sono impotenti a spiegare il fondamento dei loro procedimenti e lo stesso significato delle parole e dei concetti che esse adoperano.

Commento : In questo breve preambolo Evola introduce la riflessione sull'elemento fondante della filosofia moderna, quello della conoscenza. Si fa dunque sostenitore della necessità di analizzare a fondo le basi sulle quali essa si fonda, per non cadere nell'equivoco di considerare certezza ciò che alla riflessione reale appare come una arbitraria postulazione. Insiste molto su questo punto perché, come scrive, è proprio dalla conoscenza che derivano le scienze, le morali, le norme sociali: essenziale risulta porre dinanzi al tribunale dell'analisi la natura della conoscenza stessa. Giacché, qualora si verificasse la frattura tra la realtà e la coscienza umana, che allora sarebbe illusoria, ogni affermazione assumerebbe un carattere vacillante e cadrebbe a pezzi, come scrive, non soltanto il mondo della cultura ma anche quello della comune coscienza. Lo stesso scetticismo sarebbe insostenibile: se l'affermazione di per sé ha un carattere fallace, di conseguenza anche l'affermazione scettica, affermazione di una non-affermazione e cioè di una negazione di affermazione, risulterebbe non accettabile. Così come, in un ipotetico fallimento della conoscenza, ogni affermazione conoscitiva non può essere assunta come veritiera, in che modo può essere attribuito tale carattere di veridicità anche a una affermazione che disconosce il valore dell'affermazione stessa? Crolla in quanto essa stessa è una affermazione. Il carattere squisitamente speculativo di queste osservazioni ci mostra in maniera molto chiara come la sua prospettiva di partenza sia proprio quella filosofica, tappa utilizzata per giungere alla dottrina della Tradizione. In connessione a quanto precedentemente messo in rilievo, questa metodologia sarà considerata dall'Autore stesso come una sorta di 'errore', giacché tale tipo di 'filosofia' risulta sporcare le conoscenze veramente tradizionali.

2-Ora la soluzione della data speculazione moderna al problema gnoseologico è, in massima, l'idealismo o, più precisamente, nella concezione del mondo dell'idealismo si è andati a riconoscere la condizionalità per un sistema dell'assoluta certezza. L'idealismo, com'è noto, consiste nell'affermazione che un mondo esterno, esistente in sé stesso indipendente dal conoscere e perciò dall'Io, non è in alcun modo coerentemente affermabile: che quindi l'intero universo non è che un sistema del nostro conoscere, v. d. non è che in virtù dell'Io e per l'Io. Vale qui esporre un breve riassunto degli argomenti su cui poggia tale teoria. Se si riflette un poco, risulta chiaro che di una cosa che fosse assolutamente fuori di me, non saprei assolutamente nulla e quindi non potrei in alcun modo affermarne l'esistenza. In tanto di una cosa posso affermare l'esistenza, in quanto - e per quel tanto - che io la conosco, vale a dire in quanto e per quel tanto che essa è compresa dentro la sfera dell'Io. Da ciò deriva immediatamente che l'unica realtà di cui io possa in verità parlare nei riguardi di una cosa, è quella che coincide col suo venir percepita e che quindi dipende dal mio percepire, senza il quale essa, per me, esisterebbe così poco, quanto la luce senza la mia facoltà

visiva. Naturalmente, qui saltano subito due obiezioni. Anzitutto si farà notare che il fatto che una cosa per me non esiste, non porta di conseguenza che essa in sé non esista, cioè che possono esistere cose o aspetti di cose che io non conosco e che pure esistono lo stesso. A ciò si risponde che queste cose o aspetti di cose che “ esistono lo stesso ” o non sono da me in alcun modo conosciute, nemmeno attraverso ragionamenti e nemmeno come possibilità di una futura esperienza, ed allora la loro esistenza non può essere che una ipotesi gratuita o una fantasticheria; nel caso contrario esse vengono colpite dall’esposto argomento e fatte rientrare, in un modo o nell’altro, nell’Io. La seconda obiezione è che per me non esistono soltanto le cose che percepisco, ma anche quelle percepite da altri, e che non credo alla realtà che in virtù delle mie percezioni o ragionamenti, ma anche perché la mia percezione o il mio ragionamento viene confermato da quello di altri. Questa obiezione gira però entro un circolo vizioso: poiché per gli altri si ripete lo stesso ragionamento che per le cose, cioè è da dirsi che nulla so degli altri fuor di quello che o per percezione, o per discorso, o per intuizione o per un qualunque altro modo del mio conoscere e che però con ciò riconduco alla sfera della mia soggettività. [...] Un difuori che fosse davvero difuori non potrebbe esser nulla per la mia coscienza, perciò che il difuori presente nelle percezioni è relativo, e tutto si riduce a questa situazione che, dentro la mia esperienza, io pongo alcune cose come relativamente esterne a me od anche come in sé esistenti. Ne risulta che ogni realtà non è che una determinazione della mia coscienza, che l’Io, anziché esser compreso dall’universo, comprende questo dentro di sé, e l’etere infinito che ne sottende ogni determinazione e svolgimento. Qui si può connettere l’istanza della celebre “ Critica della ragion pura ” di Kant. Da un’analisi attenta e accurata dell’esperienza risulta che il mondo, quale appare alla scienza e alla stessa comune coscienza, compresi i caratteri di exteriorità, oggettività ecc. non è affatto che il dato immediato della coscienza; il quale invece è un complesso assolutamente soggettivo di sensazioni trasmutatesi disordinatamente l’una nell’altra e che da per sé stesso non ha nulla a che fare, né può dare giustificazione alcuna a quel mondo spaziale, ordinato e oggettivo, che conosciamo. Kant, nell’investigare come sia possibile una scienza in generale in quanto scienza (cioè: in quanto insieme sistematico universalmente valido e assolutamente certo), offrì la soluzione della difficoltà nella teoria, che non la conoscenza si regola sulle cose, ma che le cose si regolano sulla conoscenza in questo senso: che il soggetto ha in sé delle forme universali e necessarie (spazio, tempo, causalità ecc.) e in esse comprendendo il caos della sensazione, da questo trae il mondo oggettivo e regolato che è oggetto della nostra conoscenza e di cui è possibile una scienza in generale. In altri termini: la conoscenza non è, come volgarmente si crede, una riproduzione ma una creazione del suo oggetto; il mondo, dipendendo dalle forme di conoscenza, sarebbe un altro quando l’Io fosse altrimenti conformato. La difficoltà, in cui era rimasto Kant, circa l’origine della materia prima delle sensazioni, fu poi risolta da Fichte che mostrò come sia dia un non-io (la “ cosa in sé ” di Kant), se non come un quid posto dall’Io e come il fondamento di questa legge, per cui un Io pone un non-io, sia da cercarsi nello stesso Io in quanto soggetto conoscente. Con questo cenno alla filosofia kantiana si è esposto un altro caposaldo dell’idealismo: e questo è che se l’oggetto, in generale, è nulla, se non è semplicemente una determinazione interna alla coscienza, esso è nuovamente nulla, se viene inteso come mera modificazione di una passiva ricettività. Una cera può ben portare il segno impresso da un oggetto estraneo, ma nulla è nella coscienza se questa non lo assume in sé e non lo informa di riflessione. Coscienza, di per sé, significa mediazione, quindi attività, autocoscienza. Da ciò segue che l’intera esperienza è qualcosa di affatto ideale non come un semplice spettacolo, bensì come una realtà posta, creata dall’Io secondo l’assoluta attività dell’autocoscienza.

Commento : Nel testo sovraesposto Evola si accinge ad un’analisi sommaria della filosofia idealistica, presupposto necessario per il superamento della medesima. La sua riflessione critica tende a riportare nella sfera soggettiva e personalistica la dis-individualizzante struttura gnoseologica dell’idealismo ‘classico’: con l’affermazione che tutto è “ in virtù dell’Io e per l’Io ”, esso pone il soggetto pensante in una condizione di assoluta centralità rispetto al mondo esterno, conosciuto in quanto sua posizione. Ma prima ancora della defenestrazione dell’astratto Io vagheggiato dall’idealismo, Evola impone delle importanti considerazioni a riguardo di un grosso equivoco teoretico dell’idealismo stesso. Tale equivoco sta nell’identificazione, fasulla, tra oggetto

conosciuto ed oggetto esistente: gli idealisti sostengono che per definire l'esistenza di un qualcosa, è necessario conoscerlo: conoscendolo, il soggetto determina la sua esistenza. Ciò crolla non appena si riconduce l'io dall'astratta speculazione filosofica alla sua natura empirica, ovvero al suo essere soggetto, uomo, ragione individuale: conoscendo l'oggetto l'io ammette la sua esistenza, percepita dalla coscienza sua medesima, ma non è certo il suo conoscere a determinare l'esistenza dell'oggetto stesso. Se vengo bendato e quindi privato della mia facoltà visiva, non "conosco" la sedia che mi sta davanti. Ciò non toglie che il mobile effettivamente si trovi dinanzi a me: il momento della conoscenza è soltanto una consapevolezza dell'esistenza di un non-io, di un altro da sé, non una posizione (creazione) del medesimo. Evola lo spiega in maniera molto semplice con le sue due 'obiezioni', anzitutto quando dice che il fatto che una cosa per me non esista, non porta di conseguenza che essa in sé non esista, cioè che possono esistere cose o aspetti di cose che io non conosco e che pure esistono lo stesso: l'equivoco sta nel pensare che una determinazione conoscitiva della coscienza corrisponda ad una determinazione effettiva dell'esistenza dell'oggetto, andando dunque a coincidere conosciuto ed esistente. E' altrettanto vero, però, che se l'esistenza dell'oggetto non è una condizione del mio conoscerlo, essendo la mia conoscenza soltanto consapevolezza di esso, il postulare l'esistenza di un oggetto senza conoscerlo assume i caratteri e i connotati dell'ipotesi, incompatibili con la richiesta di certezza teoretica base primaria della speculazione idealistica. In secondo luogo, Evola entrando nel campo dell'analisi sulla natura dell'io, comincia a contrapporre all'assolutismo dell'io idealistico una molteplicità di io (e per Evola l'io, che è reale, corrisponde semplicemente all'uomo individuale, al 'soggetto' cogitante) : ne consegue che le definizioni della mia coscienza debbano essere messe in correlazione, per essere confermate o smentite, con quelle di altre coscienze, le coscienze degli altri io. Se torniamo un attimo alla fichtiana Dottrina della scienza, osservando il terzo principio, quello in cui " l'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile "(che rappresenta l'equivalente della seconda obiezione evoliana, quella in cui sussistono diversi io e quindi diverse coscienze), possiamo notare come ciò che è la situazione della realtà effettuale venga vista, essendo il terzo dei tre principi quello sovraccitato, come una derivazione della deduzione assoluta dell'io come principio primo sia del soggetto che dell'oggetto, sia del conoscente che del conosciuto. Ma tale deduzione, più che "assoluta", risulta essere arbitraria, dato che si danno delle caratteristiche all'io che non corrispondono a quelle dell'io reale (e peraltro il famigerato io dell'idealismo oscilla, come dirà più avanti Evola, tra l'io reale e il Dio teistico). Il risultato finale, come il Barone spiega sopra con i cenni al kantismo e allo stesso Fichte, è che l'attività della coscienza (che è un'attività autocosciente, come l'idealismo afferma intravedendo nella coscienza il fondamento dell'essere, e nell'autocoscienza il fondamento della coscienza) si configura come il nucleo essenziale della questione teoretica, restando tuttavia irrisolto il problema della natura dell'io, del suo essere soggetto pensante limitato di contro alle caratterizzazioni "assolute" impostegli dall'idealismo. se l'oggetto, in generale, è nulla, se non è semplicemente una determinazione interna alla coscienza, esso è nuovamente nulla, se viene inteso come mera modificazione di una passiva ricettività. Tale è l'altro caposaldo dell'idealismo desunto dalla riflessione evoliana (caposaldo che è figlio diretto del secondo principio fichtiano del porre un non-io, cioè: l'analisi dell'esistenza degli oggetti è tutta da circoscrivere nell'ambito dell'io che li "pone") riflessione che da qui in avanti, messe a punto le basi della speculazione idealistica, procederà alla critica sulla natura dell'io Assoluto o Trascendentale, la cui ambigua natura sarà il trampolino di lancio per la svolta "magica" che corrisponde all'inquadramento della filosofia da un ambito teoretico-gnoseologico a quello fattivo e pratico.

3- Questa, in brevi parole, è la concezione del mondo dell'idealismo: l'io al centro del cosmo, creatore di ogni realtà e di ogni valore [...] Prima di passar oltre, vale la pena mostrare come a questa teoria, a prima vista così paradossale, concorda l'intima verità di due degli atteggiamenti che sembrano contraddirla più apertamente: il senso comune e la scienza positiva. Circa il senso comune, si noti che la sua verità è ciò che immediatamente si percepisce: come osserva il Berkeley, esso non sa nulla né di cause trascendentali, né di sostanze, né di qualitates occultae; esso vive di una sfera di pura soggettività e pretendere che le determinazioni che esso dà alle cose e che

continuamente si contraddicono appartengano realmente alle cose stesse, è così assurdo come pretendere che il sapore dolce o il dolore di una puntura appartengano essenzialmente allo zucchero o allo spillo. Ora non solo l'idealismo, ma già la scienza è uno "scandalo del senso comune": che cosa infatti può avere a che fare l'esperienza di questo, tutta viva, calda e sonora, sfolgorante di luce e di colore, con l'arido e astratto mondo della scienza, che altro non conosce fuor che vibrazioni d'etere e giuochi d'atomi? Eppure la scienza può dimostrare che la verità è dalla sua e condanna il mondo del senso comune come una parvenza, e ciò a causa della soggettività, ossia, in un certo modo, dell'idealismo, di esso. Ma se si passa il campo e si va a vedere in che consista l'oggettività che la scienza oppone all'idealismo del senso comune, la si vede svanire come un fantasma. - Anche qui, non si può che sfiorare l'argomento. In primo luogo, già Kant notò che l'esperienza non può fondare giudizi di necessità, cioè che la scienza da essa può sapere che le cose sono così e sono state anche così nei casi osservati, ma non che esse siano necessariamente e universalmente così: dimostrò che ogni qualvolta la scienza postula una verità oggettiva, cioè universalmente valida, in ciò non può essere giustificata che da una teoria idealistica; e il Lachelier aggiunse che non altrimenti vanno le cose nella legittimità del "principio d'induzione" senza presupporre il quale la ricerca delle leggi, così come la intende lo stesso empirismo milliano, è impossibile. - Ancora: il presupposto fondamentale della scienza è che la natura può esser risolta nelle forme intellettive dell'Io: tale è la premessa implicita - per citare solo due esempi - della geometria analitica, quando adegua la fisica alla geometria e la geometria alla funzione algebrica; e delle innumerevoli applicazioni meccaniche del calcolo differenziale, ove si suppone alla realtà il concetto affatto teoretico dell'infinitesimale. E questo è del puro idealismo. [...] L'epistemologia ha recentemente mostrato che la scienza, col suo mondo, è una vera e propria creazione dello spirito non solo autonoma, ma anche arbitraria, che la realtà non viene da essa accettata che in via provvisoria e quasi come un pretesto, poiché essa subito la nega e la risolve, mediante il calcolo e la geometria, in un "sistema relazionale ipotetico-deduttivo" in sé sufficiente e indifferente - così come intese il Poincaré nel suo "principio di equivalenza", a cui l'Einstein col suo "sistema di trasformazione" ha dato concretezza - alla varia natura di queste stesse realtà. L'insegnamento paradossale della fisica attuale è proprio questo: che è l'esperienza stessa che ha imposto allo scienziato di superarla nel sistema puramente intellettuale e chiuso in sé stesso di un puro matematismo, dato che egli voglia adeguarsi e rendersi completamente conto di essa. [...]

Commento : Di contro a certe interpretazioni critiche, che vorrebbero individuare nell'Evola del periodo giovanile e più strettamente filosofico un pensatore "moderno" a tutti gli effetti, il presente testo offre una importante, anche se parziale, confutazione di tale opinione. Se i suoi scritti di questo periodo risultano caratterizzati da elementi non propriamente tradizionali, è vero allo stesso modo che talune istanze o posizioni che si ritrovano nell'Evola maturo possono essere rintracciate anche qui, seppur in una fase ancora "embrionale" e non ancora perfettamente consolidata. Ad esempio qui Evola si fa portatore di un atteggiamento antiscientista: e se è vero come è vero che lo scientismo rappresenta uno dei punti cardini della modernità, egli si trova in coerenza con quella che sarà la sua linea d'impostazione definitiva (differente sarà la questione, come vedremo più avanti, a riguardo dell'evoluzionismo). Rispetto al fideismo verso la scienza e la tecnica, il Barone si pone in maniera critica accusando le stesse di avere un carattere meramente sperimentale e mai realmente noetico, cioè conoscitivo. La scienza può dimostrare non l'oggettività della conoscenza, ma soltanto la "matematizzabilità" dei fenomeni naturali, cioè la suscettibilità degli stessi a essere ordinati secondo formule matematiche. Infatti egli parla di un sistema ipotetico - deduttivo, che si esplica in una continua unificazione delle relazioni e che però al tempo stesso presuppone la registrazione di alcuni dati di fatto che non vengono spiegati ma soltanto constatati come reali. Già Benedetto Croce aveva definito "pseudoconcetti" i concetti scientifici, in riferimento al loro carattere sperimentale e tecnico; a differenza sua, però, Evola in queste righe critica lo scientismo per connetterlo alla filosofia idealistica e per mostrare quanto evidenti siano i nessi tra i due "sistemi". La scienza, sostiene Evola, ha come presupposto fondamentale il fatto che la natura può esser risolta nelle forme intellettive dell'Io: tale è la premessa implicita - per citare solo due esempi - della geometria analitica, quando adegua la fisica alla geometria e la geometria alla funzione

algebraica; e delle innumerevoli applicazioni meccaniche del calcolo differenziale, ove si suppone alla realtà il concetto affatto teoretico dell'infinitesimale. E questo è del puro idealismo. Quindi c'è una sostanziale identità di metodo tra la speculazione idealistica e il pensiero scientifico: tale identità si esplica nei presupposti che in entrambi i sistemi sono arbitrari e strumentali alle successive postulazioni. Tale avvicinamento è senz'altro originale ma forse pecca di un certo determinismo: se è vero come egli sostiene che la scienza altro non fa che matematizzare i fenomeni naturali organizzandoli in un sistema di leggi e di formule (e quindi registra un qualcosa di già "dato"), è pur vero che risulta difficile assimilare fino all'osmosi metodologica la prassi scientifica al pensiero idealistico. La ragione di ciò risiede proprio in uno dei limiti dell'idealismo su cui Evola insisterà di più, ma non in questa occasione: il carattere fondamentalmente astratto di questa filosofia (Io/ non-io / autoposizione-creazione/ razionalità della storia e dei fenomeni ecc) che sta agli antipodi del concretismo scientifico.

4- Si sono esposte queste ultime considerazioni per allo scopo di dare un qualche appoggio all'affermazione che l'idealismo è una concezione che s'impone inevitabilmente non appena si approfondiscano i temi del conoscere [...] Esso è perciò una posizione conquistata e consolidata e in nessun modo è permesso trascurarla o ignorarla: ogni sviluppo successivo deve partir da essa come da un presupposto sotto pena che mentre creda di andar oltre, in realtà non riesca che a condurre indietro. Senonché sta di fatto che l'idealismo, così come si trova finora esposto nella filosofia, non è tale che a metà e questo e precisamente l'unico punto in cui si può andare di là da esso. Se infatti si domanda al filosofo quale sia l'Io, che è il creatore del mondo, della storia e dei cieli, si ha per risposta che è il cosiddetto "Io assoluto" o "trascendentale". Ora questo Io Assoluto è un qualcosa di furiosamente ambiguo: esso oscilla fra l'Io reale (cioè quello che l'individuo può sperimentare immediatamente entro di sé come sua più intima e pura certezza, il principio originario per cui ogni esperienza è vissuta come mia esperienza) e il Dio del teismo. Ciò che lo fa così indeterminato, è appunto ciò da cui è nato - la teoria della conoscenza: per questa, infatti, se il conoscere deve essere spiegato e la certezza assicurata, il mondo deve risultare posto dall'attività del soggetto pensante. Ora è evidente che non è la mia potenza, né quella di una qualunque altra coscienza al punto evolutivo attuale, che può riconoscersi in funzione reale e di libertà di un tale pensiero; ma se questo non può quindi rimettersi all'Io reale, non può rimettersi nemmeno ad un principio cosmico trascendente, quale sarebbe il Dio teistico, perché allora il conoscere non si spiega e l'idealismo invece in tanto è legittimo, in quanto sistema che spieghi appunto il nostro umano conoscere. All'idealista che qui sfugge con quell'essere anfibio che è l'Io trascendentale, si può ritorcere la sua stessa arma col seguente dilemma: o l'Io trascendentale è l'Io reale - ma questo è falso di fatto, perché l'idealista, come si vedrà fra breve, è impotente, ovvero non è l'Io reale - e allora esso o è nulla, o è semplicemente una mia idea o concetto, il quale è reale soltanto in virtù di un'attività (il filosofare, l'intuizione ecc.) di questo Io reale, dal cui centro cade in ogni caso fuori. - Il fatto è che in sede teoretica la questione resta indeterminata, l'immanenza postulata teoreticamente può essere infatti in concreto immanenza in quanto trascendenza, poiché è uno stupido giuoco mettere l'Io al posto del Dio, quando ad esso siano dati attributi tali che io effettivamente posso in esso riconoscermi così poco quanto nel Dio dell'antica fede. Risulta cioè questo, che la verità o falsità dell'idealismo - e ciò, si badi, significa, come si avrà occasione di mostrare più da vicino in seguito, se l'uomo può o no dare una certezza e un senso alla sua vita e alla sua esperienza - non può venire dimostrata teoreticamente: essa può venire decisa non per un atto intellettuale ma per una realizzazione concreta. L'idealismo, cioè, in sede astrattamente logica non è né vero né falso: la verità gli è contingente e gli può unicamente venire dall'attività, a dir vero in sé incondizionata, secondo cui l'individuo genera in sé il principio, postulato intellettualmente dalla filosofia trascendentale, secondo una realtà concreta e vivente. [...] Ora questa soluzione, quando sia affermata seriamente, non è così a buon mercato come apparirebbe in un Green, Caird o Blondel: poiché se il Dio in cui si è fatto passare l'Io idealistico è il Dio della volgare coscienza religiosa - dei sempliciores e dei teologi - esso resta un puro stato dell'emotività o un'idea astratta e in concreto entra fatalmente in dissidio con le determinatezze positive dell'Io empirico [...] Se dunque per soluzione religiosa non s'intenda l'abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni

coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, occorre che una tale soluzione venga riferita ad un processo mistico, o meglio magico, in cui Dio non è che un fantasma quando venga generato in noi stessi e non con parole, concetti, fantasie o bei sentimenti, bensì con un movimento assolutamente concreto; in cui, cioè, l'esistenza empirica venga realmente trasfigurata e risolta nella divinità. Così come fu distintamente inteso dagli Orientali, non vi è che un modo di dimostrare Dio, e questo è: farsi Dio, apoteotènai. - Senonché tale critica è efficiente anche contro gli idealisti, i quali, se fossero coerenti, dovrebbero ad un dipresso sostenere che Dio sia il professore di filosofia universitaria. Infatti risulta già chiaro che, se l'idealismo deve esser vero, l'individuo empirico va negato, ma solo come una cosa ignava e irrigidita nella sua fittizia limitazione, per essere integrato in uno sviluppo in cui, lungi dall'esser subordinato e dal rimettersi a qualcosa fuori di sé, resta dentro sé stesso, in un infinito potenziarsi e rendersi sufficiente (*àutarkes*) del suo principio. Non è questa invece la realtà degli idealisti: essi contrappongono l'individuo concreto a quella astrazione che è il loro Io trascendentale e in nome di questo dissolvono il primo. L'individuo, dicono, è un'illusione, un nulla, mèn: quel che è reale, è invece l'Idea (Hegel) , Dio (Royce), l'Atto puro (Gentile). Si poi si va a vedere che cosa rappresenti in loro, persone viventi, questo Assoluto, poco occorre per accertarsi che esso non è altro che una smorta idea, un mero principio esplicativo o, al più, un afflato lirico, una emozione che vive in un cantuccio della loro inerte, rigida empiricità. [...] E' così che l'Io che si è nella filosofia elevato sino a creatore cosmico, si trova da un qualsiasi incidente della sua piccola umanità "superata" ricondotto fra le infinite contingenze della vita, di contro alle quali è così impotente, quanto il contadino che nulla sappia di tali mirabili elevazioni. [...]

Commento : Con l'idealismo bisogna fare i conti: si può dividerlo o no, di certo non si può ignorarlo. Esso è una tappa necessaria per qualsiasi analisi filosofica, tale è la sua importanza e l'influenza che esercita su ogni forma speculativa. Però, dice Evola, al punto in cui è rimasto, non è che a metà: bisogna andare oltre questo punto. Il passaggio che permette di 'andare oltre' è la critica sulla reale natura dell'Io, che in questo testo viene effettuata molto specificamente. Evola scrive che l'Io si trova, nell'idealismo, a metà strada fra l'Io reale, l'individuo, e il Dio della fede. Nessun uomo, nessun individuo, può riconoscersi nell'Io creatore di sé e del mondo, soffrendo la sua situazione contingente, la sua impotenza di fronte al mondo stesso, il suo rapporto con le cose esterne che non è certo così dominante come vuole l'idealismo. Se l'Io invece equivale a Dio, cade l'intera struttura filosofica che si fonda sulla necessità di offrire un sistema di certezze conoscitive all'uomo in quanto *ens cogitans*, soggetto pensante. A questo punto la deduzione che ne deriva è che la validità dell'idealismo non può rientrare nella sfera teoretica ma in quella della prassi: l'idealismo, cioè, in sede astrattamente logica non è né vero né falso: la verità gli è contingente e gli può unicamente venire dall'attività, a dir vero in sé incondizionata, secondo cui l'individuo genera in sé il principio, postulato intellettualmente dalla filosofia trascendentale, secondo una realtà concreta e vivente. Ed eccoci quindi alla svolta "magica" dell'idealismo, figlia della necessità di certezza: soltanto attraverso la concretezza della prassi si può dare un criterio di legittimità alla certezza stessa. Questa svolta ha un carattere mistico; ma come precisa lo stesso Evola essa non può mai significare l'abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, e cioè una rinuncia, un rimettersi ad alterum, ma al contrario un cammino perseverante verso l'assolutizzazione, verso il perfetto incondizionato (in piena sintonia con quanto espresso nel paragrafo "Che cos'è la Tradizione" sul rapporto tra la trascendenza e la religiosità nella metafisica evoliana). E' quindi, quella di Evola, una svolta "magica" per le caratterizzazioni spiritaliste di cui si fa portatrice; ma prima ancora una svolta "pratica" in quanto l'analisi va tutta incentrata sulla prassi concreta, sull'azione empirica, sull'individuo reale. E qui si arriva all'affermazione filosofica tradizionale, per giungere alla quale Evola ha voluto partire dalla prospettiva di una filosofia moderna. Ciò, come abbiamo visto, risulterà quasi una stortura agli occhi dello stesso Evola maturo. Una dimostrazione di questo sta nella frase, che salta subito agli occhi a chiunque abbia una conoscenza del Barone fondata sulle sue opere della maturità, che dice: ...non è la mia potenza, né quella di una qualunque altra coscienza al punto evolutivo attuale, [...] Coscienza "al punto evolutivo attuale": qualsiasi lettore di Evola,

leggendo questo stralcio, metterebbe la mano sul fuoco che esso non può essere stato scritto dal filosofo romano. Che infatti si dimostrerà, negli anni successivi alla stesura di questi Saggi sull'Idealismo Magico, uno dei più acuti critici del darwinismo e dell'evoluzionismo, mentre queste parole testimoniano un'adesione abbastanza esplicita alla concezione evoluzionista. E in effetti in quegli anni Evola era attestato su posizioni del genere, che avrebbe definito 'antitradizionali' negli anni a venire. Tutto ciò rientra nell'introduzione fatta in *Genesi dell'Idealismo Magico*: la sua impostazione, negli Anni Venti, risente dell'influsso della cultura del suo tempo. Non bisogna arrivare però a dire, come già sottolineato in precedenza, che il suo pensiero sia, nel periodo filosofico, perfettamente 'moderno' per diventare poi retrogrado col passare degli anni. Abbiamo visto prima (sull'antiscientismo, sulla questione della "svolta magica", sul rifiuto della speculazione astratta in virtù della prassi) e vedremo nella sottosezione che segue come i contenuti tradizionali siano presenti eccome nel suo giovanile idealismo magico. Contenuti, però, a volte commisti a principi "moderni" come appunto, qui, quello evoluzionista.

Terza sottosezione: la svolta "magica": la potenza e la costruzione dell'immortalità

"La via, in verità, non esiste per chi non vuole camminare"

Scrollatosi il giogo della non conclusa questione teoretica, purgatosi dalle gnoseologiche dicotomie dialettiche, dalle sue contraddizioni interne e dalle astrazioni dell'Io Trascendentale, l'idealismo può quindi diventare la prassi per la trasformazione dell'uomo. Come avviene questa trasformazione, questa *renovatio animi*? Nella teorizzazione di questo idealismo magico convergono forme e dottrine diverse, che Evola canalizza in un unico filo conduttore che diventa la cinghia di trasmissione per la delineazione di un superamento della normale condizione umana e un'ascesa verso uno stato superiore. In questa concezione filosofica, che si configura come una proposizione dello sviluppo assoluto della libertà e della potenza dell'Io, si intrecciano motivi dell'ascesi e della mistica orientale, dottrine iniziatiche e "pagane" della tradizione occidentale, ma anche riprese dello stoicismo, dell'epicureismo, di Nietzsche e soprattutto di Novalis e Michelstadter. Questa è, senza dubbio, la parte più interessante (e diremmo anche la più importante) del pensiero evoliano, di cui si ritrova un'eco forte e accesa in tutti i suoi successivi scritti, nei quali determinante sarà la spinta verso questo potenziamento dell'Io. In estrema sintesi si può affermare che tale "dottrina" (giacché, come si vedrà, più che una speculazione intellettuale essa risulta essere appunto una vera e propria dottrina mistico-esistenziale) si propone come fine ultimo l'autarchia: la presa di coscienza del limite, la fase "decondizionalizzante" di liberazione, la vera e propria Potenza. Questa fase della sua filosofia, che troverà l'ultimo compimento nell'Individuo Assoluto, può avere una lettura tanto spiritualista quanto laica: ovviamente è la prima quella più congeniale ad un lettore "tradizionale" di Evola, ma come si vedrà essa estrinseca contenuti che possono essere tradotti in pratica anche da un uomo perfettamente ateo e d'impostazione meccanicistico-materialistica (sebbene tale affermazione sarebbe forse risultata "eretica" per lo stesso Evola), essendo tali contenuti dei referenti per l'esistenza umana scervi di spiriti, categorie e 'astrazioni' varie. Su due punti principali si fonda l'idealismo magico: il concetto di potenza, i suoi significati e le sue reali trasposizioni; e la cosiddetta "costruzione dell'immortalità" che sarebbe la sistemazione dottrinarica dell'essenza dello sviluppo magico attraverso le "tre prove". Analizziamo questa ultima e decisiva fase della filosofia di Evola sempre attraverso i suoi stessi testi. Si consideri l'esperienza umana in tutta la sua concretezza, e allora il problema posto spinge ad una ben altra soluzione. Poiché appare anzitutto che un puro conoscere è un'astrazione mai esistita, che qualunque determinazione conoscitiva e logica, il pensiero e le sue leggi non sono qualcosa di impersonale, svolgentesi automaticamente secondo norme eterne ed indifferenti all'umano, bensì sempre il prodotto di un'attività individuale, bensì sempre le espressioni simboliche di affermazioni profonde dell'Io (1). [...] E' da affermarsi che la certezza e il sapere assoluto sono un vano nome là dove non rispecchino la concreta potenza di un Io che, dall'alto di una incondizionata, arbitraria libertà, domini l'insieme di tutte quelle condizioni e di quelle energie in cui si plasma la totalità della sua esperienza. In breve: posso dirmi assolutamente certo solo di quelle cose di cui ho il

principio e le cause entro di me, quale incondizionata libertà v. d. secondo funzione di possesso; nelle altre, solo di ciò che in essa soddisfa questa condizione. [...] Finché qualcosa esista, non si dà assoluta certezza, finché esista un mondo in quanto mondo, cioè come un che di “ Altro ”, come un insieme di potenze impenetrabili e resistenti, il Principio dell’Assoluto, a rigore, non esiste. Ma questa negazione del mondo come condizione della certezza non va intesa in modo astratto, ossia come un assoluto annullamento di ogni forma, come un vuoto e indeterminato nirvana. Al contrario: essa si riconnette a colui che non cede al mondo e nemmeno fugge da esso, bensì che si mette faccia a faccia con esso, che lo domina interamente e che in ogni determinazione si riconosce allora come ente di potenza. [...] In verità non vi sono cose materiali o spirituali, bensì un modo, materiale o spirituale, di vivere le cose, che in sé non sono né materiali né spirituali, che nel loro valore sono determinate soltanto dal piano di libertà e di centralità, ovvero di necessità e di assenza, in cui l’individuo si pone rispetto all’esperienza in generale. [...] Ora il punto fondamentale, la messa in rilievo del quale è merito di una delle più forti personalità dell’età contemporanea - Carlo Michelstaedter - è il seguente: l’individuo non deve fuggire alla propria deficienza, non deve, cedendo, per scamparne il peso e la responsabilità, concederle una realtà, una ragione e una persona che essa, come mera privazione, non può in nessun modo avere - e quindi estraporre, rimettere la realtà che manca all’Io ad un che di altro, materia, natura, Dio, Ragione Universale, Io trascendentale ecc. L’Io deve invece esser sufficiente alla sua insufficienza, deve prenderla su sé, e sopportando l’intero peso, consistere. Deve cioè intendere che tutto ciò che sembra avere una realtà da lui indipendente non è che un’illusione, causata dalla sua propria deficienza; e questa egli deve farsi a colmare, mediante un processo incondizionato che instauri l’assoluta presenza di sé alla totalità della sua attività - poiché egli allora avrà compiuto in sé l’assoluta certezza, avrà “ persuaso il mondo ”, e in ciò avrà fatto vita la realtà di cui l’idealismo non è per giunto che ad anticipare la vuota forma intellettuale e l’astratto “dover essere”. In questo processo, a cui si propone il termine idealismo concreto o magico, è da riconoscersi compito di una futura civiltà e quindi la soluzione positiva della crisi dello spirito moderno. [...] Da ciò procede l’ulteriore distinzione, delineante ancora di più il concetto di potenza, fra azione secondo desiderio e azione secondo autarchia, o incondizionata. Se si dà uno sguardo alla vita in cui abitualmente vive l’individuo, non pure nell’amorfa mediocrità delle masse, ma spesso anche nelle grandi luci dell’umanità tragica e spirituale, appare che in massima il suo fare non è da dirsi propriamente determinato da lui come centro sufficiente, bensì da correlazioni di appetiti e di motivi rispetto ai quali egli è passivo o quasi. L’Io, cioè, non possiede la sua azione: egli desidera - e nel desiderio non l’Io prende la cosa, ma la cosa prende l’Io, ne distrugge la centralità in una compulsione che lo scaglia all’esterno, alla periferia di sé stesso. Quel che è assai importante, è notare che tale situazione può riprendere entro di sé non questa o quella azione, bensì la totalità di tutte le azioni possibili. Nella totalità di tale universo, vi è dipendenza: l’azione si presenta sempre secondo necessità; l’Io non è l’autore, non ne possiede il principio in sé, non la possiede ma la subisce. E dovunque l’individuo agisce per una interna spinta della propria natura, ovvero in relazione ad un disagio o privazione interna, od ancora per l’attrazione di una idea, di un piacere o beatitudine, qualunque esso sia, “ materiale ” o “ spirituale ”, egli resta inesorabilmente rinchiuso in questo cerchio dello schiavo. [...] Il valore e il piacere non debbono, invece, precedere e determinare l’attività e la volontà ma debbono invece procedere quasi come un effetto dell’incondizionato volersi in quanto perfetto volersi. Nell’azione del Signore non vi deve cioè essere nulla di desiderio o di interna compulsione: essa deve manifestare un volere che nel suo determinarsi non ha nulla dinanzi a sé, né una sua natura, né la luce di un piacere, né l’attrattiva di un motivo o di un ideale, che dunque in sé si genera assolutamente o positivamente, in ciò non avendo presente che il freddo e solitario amore della sua affermazione sufficiente. Finché compio un atto in vista del piacere o dell’utilità che ne deriva o perché conforme al mio essere, o ad una qualunque legge materiale o ideale, e non perché semplicemente voluto, non si parli di grazia né di libertà né tantomeno di potenza. Si badi bene però: da ciò procede non la negazione di ogni godimento in una squallida “ ascesi ”, ma solo il fruimento di esso come di un possesso, come qualcosa di cui si ha in sé il principio: non si ha cioè più un’attività che per pervenire ad un godimento è costretta a svolgersi in un certo modo

inconvertibile, bensì un'attività che non si fa dare da nulla le condizioni per il piacevole o per il doloroso, che inoltre nel punto della sua determinazione non ha affatto presente l'attrattiva di un piacere o la repulsione di un dolore, ma per sé stessa vuole e il piacere non trova o riceve, ma crea arbitrariamente, traendolo dalla perfezione della sua affermazione, traboccante di potenza. Solo quando il piacere - e con esso il valore in genere - può essere vissuto non come il determinante l'attività, bensì come il fiore e la creazione di questa, che a sua volta procede da un volere su cui nessuno stimolo, appetito, motivo o idea ha potere, solo quando l'atto non ha il piacere e il valore o la ragione fuori di sé, ma in sé stesso, in funzione di possesso, solo allora il servo non cambia più padrone, ma si eleva realmente ad autonomia, ad essere libero - e il piacere che stigma dalla passività diviene lo splendore stesso dell'assoluto positivo. Non s'intende dunque correttamente il concetto di potenza, di cui qui è questione, se non vi si connette un atteggiamento di positività, di affermazione centrale, la recisa negazione dell'illusione di un " Altro " presso a qualsiasi esperienza, infine una nuda volontà determinatesi dal nulla, di là da ogni mobile e da ogni appetito. Infatti in tutti gli altri casi si ha invariabilmente una dipendenza dell'individuale da qualcosa che cade fuori di lui e delle cui determinazioni egli non potrà dirsi quindi mai certo secondo un assoluto sapere. [...]

(1) Una esposizione suggestiva di questa tesi si trova nell'opera: *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, N. Abbagnano, Napoli, 1923. In essa si prendono in considerazione le principali dottrine filosofiche (il realismo classico, l'empirismo inglese, il criticismo kantiano, la "filosofia dei valori", la dottrina del Bradley e del Royce, l'attualismo, lo sperimentalismo dell'Aliotta, l'intuizionismo, il neorealismo) e si mostra, per un'analisi interna, che esse traggono il loro fondamento e la loro giustificazione non dal razionale ma dall'irrazionale.

Commento : Questi estratti dei Saggi sono rappresentano una summa delle più belle, suggestive e formidabili pagine di Julius Evola, e, a giudizio di chi scrive, rappresentano anche un'eccezionale testimonianza di incrollabile dignità filosofica: risulta peraltro inaccettabile che vengano escluse dai testi scolastici e dalla maggioranza delle enciclopedie filosofiche. I contenuti esposti sono così chiari che non necessitano di particolari chiarificazioni: Evola coglie con una sorprendente e straordinaria lucidità le caratterizzazioni e i limiti dell'azione umana, azione " secondo desiderio ". Contrapposta all'azione secondo desiderio, che è l'esemplificazione dell'atto voluto in funzione di un fine, di un utile, di uno scopo (materiale o 'spirituale' che sia), si oppone l'azione " incondizionata ". L'azione incondizionata che non procede, come egli stesso scrive, dal desiderio, ma da un perfetto volersi: il 'godimento' è una conseguenza, non il motore dell'atto. Ovviamente queste parole vanno pesate perché possono suscitare equivoci: l'azione secondo autarchia non significa certo che essa non sia determinata da una motivazione razionale, da una ragione specifica. Tale ragione specifica, però, non deve mai essere equivalente a un appetito, a una voglia, a una necessità consequenziale alla privazione. E' il concetto taoista del wei-wu-wei, ossia della azione-senza-azione, stando a significare tale dicitura la capacità di agire senza guardare ai risultati, ovvero sia di non fare della volontà di raggiungimento del risultato il motivo dell'azione stessa. Autarchia: niente fuori di me, niente oltre di me. L'azione ovviamente passa attraverso criteri etici ben saldi (incondizionata non significa 'fai ciò che vuoi'), ma è sempre un prodotto dell'Io che la possiede, non che ne è posseduto. Il limite di questa concezione sta forse nel suo aspetto, diciamo così, utopico: risulta difficile immaginare un uomo che sia davvero autarca, "Signore", al 100%, che non viva di necessità, bisogni e azioni secondo desiderio ma in una salda e inespugnabile indifferenza positiva. Una indifferenza che innanzitutto non significa auto-mortificazione, privazione dell'esperienza come negazione del mondo, come avviene nella cosiddetta etica della sofferenza di Schopenhauer (in cui l'Io fugge la propria deficienza, non l'affronta e consiste su di essa), ma, come già espresso, fruizione libera di un incondizionato e perfetto volersi (fruizione che non determina desiderio). E poi essa non va interpretata in maniera negativa, immaginando cioè l'Autarca come una sorta di eremita indifferente a tutto e a tutti. Essa invece, è la proposta del superamento del limite umano, nel tentativo di raggiungere uno stato tale in cui nulla possa intaccare la centralità dell'Io, in cui alla paura si sostituisce la fermezza, alla voglia il controllo,

all'irrazionale la coscienza. Certamente un concetto assai "ambizioso", che probabilmente è quasi impossibile seguire alla lettera ma può di certo essere importante come orientamento. Si può mettere in dubbio forse che un tale etica, in un mondo come quello attuale, in cui gli uomini sono dominati dal sesso, dal denaro, dalla voglia del successo e dalla 'carriera', in cui l'oraziana mesotes va dissolvendosi nel consumo abnorme di psicofarmaci, nella demonia di nevrosi, isterismi e perdita di senso per un Occidente che ha come valore fondante il mercato (quindi un non-valore) e in cui troppo spesso si ha tutto e subito, non gioverebbe? In ultimo, come si notava in precedenza, tale concezione può anche avere una lettura laica: come non ricordarsi, leggendo queste pagine, de Lo Straniero di Camus? L'eroe assurdo, Mersault, che attraverso una disarmante lucidità riesce a percepire il senso e il non-senso della realtà? Ovviamente, ancora una volta, tutto è riconducibile alla propria chiave di lettura: molti "tradizionalisti" storcerebbero il naso di fronte ad una tale associazione, che noi riteniamo tuttavia possa rendere l'idea.

Ciò che distingue l'idealismo magico è il suo carattere essenzialmente pratico: la sua esigenza fondamentale non è quella di sostituire una intellettuale concezione del mondo ad un'altra, bensì di creare nell'individuo una nuova dimensione e una nuova profondità di vita. Certamente, esso non cade in una astratta contrapposizione di teoretico e pratico; esso già nel teoretico e nel conoscitivo come tale - e quindi in ciò in cui è soltanto dato rivelarsi a un lettore - vede un'attività creatrice, però ritiene che un tale grado rappresenti solo un abbozzo, un inizio di gesto rispetto ad una fase di realizzazione più profonda, che è quella magica o pratica propriamente detta, nella quale il primo deve continuare a completarsi. [...] Così, in un primo momento, viene posta l'esperienza della negazione o "prova del fuoco". L'io abitualmente in tanto consiste, in quanto trae sostegno e assicurazione da una quantità di elementi periferici (l'insieme di esperienza, scienza, cultura, affetti, fedi ecc.) da cui dunque fa dipendere la propria certezza. Ora egli deve poter garantire a sé la propria consistenza anche quando questo insieme di appoggi gli venga meno. Egli deve distruggere ogni "altro", e in mezzo all'universale disfacimento, restare ugualmente fermo ed intero: deve cioè generare in sé la forza di darsi la vita mediante l'incendio e la catastrofe di tutta la sua stessa vita, in quanto vita connessa a un esterno o "altro". [...] In una parola: egli deve a sé stesso farsi l'estrema ragione - lo stirneriano "Ich habe meine Sache auf nichts gestellt" gli deve divenire una realtà vivente. [...] Senonché l'individuo con la prova del fuoco si è reso indipendente dalle varie determinazioni solo in modo relativo: egli, in realtà, ha bisogno di esse per negarle e con ciò riaffermare la propria persuasione. La stessa funzione negatrice lo fa quindi dipendente. E da questa dipendenza non si libera che staccando da sé, eliminando la potenza negativa - non volendola, non attribuendosela, bensì semplicemente subendola, ricevendola come straniera e trascendente la sua volontà, pur di contro ad essa riaffermando sempre il proprio consistere. Tale è la "prova della sofferenza": in essa resta la condizione del permanere presso alla negazione della propria vita, ma in quanto la negazione non ha più per autore l'io, questi è reso libero dalla dipendenza dell'oggetto da negare. Da qui il valore dello stoicismo e della sofferenza cristiana; da qui una via per capire perché vari santi invocarono la sofferenza come una grazia divina. Efficacemente dice il Blondel: "Accettare la sofferenza in sé e per sé, consentire con essa, cercarla, amarla, farne il contrassegno e l'oggetto stesso dell'amore generoso e disinteressato, porre l'azione perfetta nella passione dolorosa, essere attivo sino nella morte, fare di ogni atto una morte e della morte stessa l'atto per eccellenza, ecco il trionfo della volontà che sconcerta ancora la natura e che infatti ingenera nell'uomo una vita nuova e più che umana". Il che porta all'ultima e più dura fase della preparazione, concernente l'azione attiva. L'io si è reso autonomo come pura essenza: ora si deve renderlo tale anche come atto. L'azione che viene compiuta in vista di un certo risultato, quella che parte da un certo interesse dell'io per una cosa e che ha quindi per oggetto non la cosa in sé stessa, ma la cosa in quanto riferita all'io - in quanto appetita - testimonia un centro insufficiente, è azione intrisa di passione. Volere una cosa per sé stessi, è lasciar prendere l'io dall'oggetto della volizione e rinunciare quindi a priori ad averlo realmente. Del pari, l'azione violenta e appassionata contro alle cose testimonia che esse hanno a priori per l'io una realtà e, a dir vero, proprio come antitesi, e non riesce a superare l'antitesi, ma solo a esasperarla e riconfermarla e a negare il piano dell'assoluta autodeterminazione. Violentando le cose, si va in realtà a violentare solo l'io, poiché

ciò implica sbalzare l'io fuori dal punto che non ha nulla contro di sé. Il principio fondamentale della magia è che per avere realmente una cosa occorre volerla non per l'io ma per sé stessa, ossia amarla; che desiderare, è precludersi la via alla realizzazione; che la violenza è il modo del debole e dell'impotente, l'amore e la dolcezza quelli del forte e del signore. E' la profonda dottrina del Taoismo: non voler avere per avere, dare per possedere, cedere per dominare, sacrificarsi per realizzare: è il famoso concetto del weiwuwei o " agire senza agire " - chiave della fede soprannaturale operante - cioè dell'agire che non travolge e perde a sé la centralità dell'io, ma che si svolge dentro un io che non ci si immedesima, che in esso si tiene distaccato e fermo come il suo Signore, che dunque propriamente non vuole, ma piuttosto abbandona, dona. La terza prova è dunque la " prova dell'amore " : si tratta di consistere non più nell'astratta negazione di sé - che è la negatività, la privazione di una cosa - ma in quella negazione più profonda di sé che è l'esistenza in sé stessa di una cosa v. d. la cosa come oggetto di amore incondizionato. Qui non si tratta di distruggere, infrenare o agitare, ma di costruirsi ad ogni momento, mediante un rinnovato atto di amore e di rinuncia, su un piano superiore a sé stesso, onde sia possibile l'impassibilità del semplice spettatore o meglio del Signore, dentro qualsiasi tempesta o tumulto sia interno che esterno. Si badi: non si tratta di quella indifferenza che è negazione della passione, v. d. che è una determinazione che sta allo stesso livello di questa, bensì dell'indifferenza che non ha bisogno di escludere nulla, che mantiene sé stessa anche dentro il maggiore sconvolgimento o tensione di affetti e di sforzi: nulla più dell'acqua, dice Lao-Tze, è più cedevole e secondante, ma nello stesso tempo nulla meglio di lei sa vincere il forte e il rigido: essa è indomabile perché a tutto adattatesi. [...]

Commento : Ecco che viene esplicitata l'essenza dello sviluppo magico. Si parla di costruzione dell'immortalità secondo la dicitura dello stesso Evola, che scrisse: "In verità il regno dei cieli non esiste che nella misura in cui lo facciamo divenire qui, sulla terra. L'immortalità vera non è fuga dal mortale, bensì trionfo su questo dentro di questo, esso è il fiore del mortale che non è dato ma è da costruirsi concretamente per la realizzazione dell'autarchia". Esistono dunque le tre prove: fuoco, sofferenza e amore. La prima, quella distruttiva, trova analogie d'immagini con la cosiddetta " Via della Mano Sinistra ", che vedremo nei paragrafi successivi, e si fonda sulla necessità di rottura con la dipendenza verso il non-io. Una volontà per l'incondizionato che spinga l'individuo a rompere, di colpo e con veemenza, con tutte le cose nei confronti delle quali si è nelle condizioni di servi, non sufficienti a sé. La seconda prova, quella della sofferenza, rappresenta uno stadio intermedio, in cui l'individuo, slegato da ciò che prima determinava la sua esistenza in una fattiva passività, sperimenta il soffrire, la privazione, la rinuncia, il dolore. Che si supera attraverso il dolore stesso, per mezzo di una fermezza tale che trova sviluppo nella sfida della rinuncia medesima. L'ultima prova, l'ultima tappa dell'idealismo magico è quindi quella dell'amore: l'azione attiva, cioè perfettamente indipendente e voluta in quanto voluta. Salterebbero fuori due obiezioni a questo punto. La prima è: non c'è una sorta di contraddizione interna al sistema dell'idealismo magico, dato che per superare le tre prove, per fare " a sé stessi l'estrema ragione ", per vincere la privazione attraverso la privazione stessa, il motore che tiene in piedi l'individuo non è anch'esso un desiderio (cioè quello di essere autarca), e quindi tutta l'azione dello sviluppo magico è in contraddizione con sé stessa in quanto si manifesta come azione secondo necessità? La seconda: si dice che l'idealismo magico è prassi, ma in fondo non è semplicemente una teoria, in quanto sarebbe estremamente difficile per l'uomo affermarsi in questo cammino? A ciò si può rispondere con una risposta sola, valida per entrambi i quesiti. Non vi è alcuna contraddizione, perché Evola (si torni al paragrafo "Che cos'è la Tradizione" nella chiarificazione sul differenzialismo) non si rivolge all'uomo generico che si sveglia una mattina e vuole essere autarca. Non è il desiderio a spingere l'azione "magica", è la volontà in quanto volontà, come il concetto taoista di cui sopra. In un certo senso, lo sviluppo magico è il corso naturale delle cose per un tipo di uomo già qualitativamente differenziato. Allora bisogna dire che è assolutamente inutile tutta questa trattazione? No, perché egli offre dei grossi indirizzi concettuali che possono servire da 'illuminazione', sempre però per un essere la cui natura non sia fondamentalmente irrazionale ma che già abbia un istinto naturale, sopito, verso l'incondizionato. Evola non è certo il prodotto commerciale che scrive il libello sulla ricetta per la felicità. Evola è come un sarto: può rivestire il corpo di un abito eccezionale, ma per

fare questo, è necessario che il corpo su cui 'prende le misure' abbia già un aspetto fuori dal comune.

Bibliografia consultata:

L'idealismo Magico, Fratelli Melita Editori, Trento 1989.