

Nouvel entretien sur Julius Evola (2007)

Una figura originale (e incapacitante)

Alain de Benoist

Scrittore, giornalista, saggista, conferenziere, filosofo e politologo, ha pubblicato più di cinquanta libri e tremila articoli, tradotti in una quindicina di lingue differenti. È direttore delle riviste *Nouvelle Ecole* e *Krisis*. I suoi campi privilegiati sono la filosofia politica e la storia delle idee, ma è altresì autore di lavori concernenti l'archeologia, le tradizioni popolari, la storia delle religioni e le scienze della vita. Tra i suoi saggi tradotti in italiano, si ricordano: *Le idee a posto* (Akropolis 1983); *Oltre l'Occidente* (La roccia di Erec 1986); *L'eclisse del sacro* (Settecolori 1992); *L'impero interiore* (Ponte alla grazie 1996); *Ripensare la guerra* (Terziaria 1999); *Oltre i diritti dell'uomo: per difendere le libertà* (Settimo sigillo 2004); *L'impero del Bene. Riflessioni sull'America d'oggi* (Settimo sigillo 2004). Ha scritto un saggio per il volume *Testimonianze su Evola* (Mediterranee 1985), ed ha curato l'introduzione a Julius Evola, *Orientamenti e Gli uomini e le rovine* (Mediterranee 2001).

-Cosa si dice di Evola nella patria della Grande Rivoluzione?

«Evola è, oggi, un autore poco conosciuto dal grande pubblico francese, sebbene sia allo stesso tempo un riferimento costante di alcuni *milieux* marginali, in particolare di quelli della destra radicale. Tuttavia è in Francia che i volumi di Evola sono stato tradotti più che altrove. La prima traduzione, dovuta a Pierre Pascal, è comparsa nel 1956 per le edizioni Archè. Si trattava de *La dottrina del risveglio*. Tre anni più tardi, una traduzione di *Metafisica del sesso* apparirà da un grande editore francese, le edizioni Payot, e si presentò come una sorta di consacrazione (una seconda traduzione, di Philippe Baillet, apparirà nel 1989 per le edizioni dell'“Age d'Homme”). Verranno poi le traduzioni de *La tradizione ermetica*, nel 1961, di *Cavalcare la tigre*, nel 1964, del *Mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, nel 1967, e dello *Yoga della potenza*, pubblicato nel 1971 da Fayard. Fino a tale data, Evola non viene riconosciuto in Francia come teorico politico, bensì come specialista di questioni di spiritualità e di esoterismo. E probabilmente ciò spiega perché editori come Payot e Fayard l'abbiano potuto pubblicare. Le cose cambiano a partire da 1972, quando la traduzione de *Gli uomini e le rovine* appare per le edizioni “Sept couleurs”. Questa casa editrice, nettamente contrassegnata a destra (trae il suo nome dal titolo di un celebre romanzo di Robert Brasillach), era diretta allora da Maurice Bardèche, cognato di Brasillach che pubblicava anche la rivista *Défense de l'Occident*. Si tratta di una traduzione anonima della quale l'autore non è mai stato identificato. Rivista e completata da Gérard Boulanger, sarà ripubblicata nel 1984 da un diverso editore. La pubblicazione di questa edizione francese, intitolata *Les hommes au milieu des ruines*, è importante, perché attira l'attenzione dei *milieux* “di destra” che prima non avevano notato granché i lavori di Evola pubblicati in lingua francese. C'è da dire anche che nel 1972 comparve una traduzione in lingua francese di *Rivolta contro il mondo moderno* che tuttavia passerà inosservata, perché verrà pubblicata in Canada (una nuova traduzione, di Philippe Baillet, apparirà nel 1991 per le edizioni “l'Age d'Homme”, accresciuta di una bibliografia evoliana in francese che ho compilato io stesso). È a partire dalla metà degli anni '70 dunque che si può seriamente parlare, in Francia, di un'influenza politica o “ideologica” del pensiero di Evola. Del resto è in quest'epoca che si assiste all'apparire nell'ambiente francofono di piccoli gruppi di “evoliani”, tutti scomparsi oggi, come il “Centro studi evoliani”, fondato a Bruxelles intorno a Marc. Eemans e Jef Vercauteren, o il “Centro di studi dottrinali Evola” (Cse), creato a Villemomble. Sempre nello stesso periodo, Georgette Gondinet (oggi direttore delle edizioni Pardès curatori di parecchi lavori evoliani), fonda le riviste *Totalité*, *Rebis* e *Kalki* che divulgheranno il pensiero evoliano per parecchi anni, prima di sparire. Oggi, non è opportuno parlare di gruppi evoliani in Francia, ma le traduzioni hanno continuato a succedersi anche se nessuna è stata pubblicata da un grande editore. In totale, una buona trentina di libri di Evola è stata tradotta in francese alle quali bisogna aggiungere ancora un centinaio di articoli, pubblicati per la maggior parte in periodici o riviste

ad interesse limitato. Parecchi libri, opuscoli o numeri speciali di riviste sono stati dedicati anche ad Evola, la cui opera è stata peraltro oggetto di un certo numero di lavori universitari».

-Per concludere?

«La situazione di Evola in Francia è abbastanza paradossale: da un lato l'essenziale della sua opera è oramai disponibile in lingua francese (probabilmente, Evola è uno degli autori italiani più tradotti), dall'altro il suo interesse resta limitato ad un pubblico marginale e politicamente "contrassegnato" che è portato a ricordare solo gli aspetti più politici delle sue opere. E ciò spiega probabilmente perché il pensiero di René Guénon sia lontano dal godere del medesimo favore in quegli stessi gruppi. Curiosamente, i *milieux* francesi "di destra" non hanno mai fatto grande caso a Guénon i cui i discepoli, poco numerosi e per di più divisi tra loro, si tengono generalmente lontano dalla politica. Infine, bisogna ricordare che il pensiero cosiddetto "tradizionale" (o "tradizionalista integrale") ha esercitato la sua influenza soprattutto nei Paesi del sud dell'Europa, anche se, recentemente, si è notato come le opere di Evola abbiano trovato nuovo pubblico in Paesi molto diversi come la Germania, gli Stati Uniti o la Russia».

-Per lei chi è Evola?

«Una figura indubbiamente originale ed interessante del punto di vista della storia delle idee. Nessun autore "di destra" è stato tanto tradotto nel mondo dopo il 1945, e ciò significa che è impossibile non tenerne conto se si vuole scrivere la storia della destra contemporanea. Del resto, sarebbe interessante analizzare nel dettaglio le ragioni della seduzione che Evola ha esercitato in contesti nazionali molto differenti, ma anche del rifiuto di cui è stato oggetto nei diversi *milieux*. Evola è sicuramente un autore importante, ma non bisogna neanche sopravvalutarlo. Sarei tentato di dire che è meno importante di quanto credono gli "evoliani assoluti", ma più importante di quanto possano immaginare quelli che lo criticano senza averlo mai letto. La grande difficoltà di attribuirgli il posto che gli compete viene dal fatto che Evola è stato oggetto tanto di denunce senza sfumature quanto di ammirazioni passionali, prive di gradazioni. Non si può studiare seriamente il pensiero di Evola se non astraendolo da quelle polemiche che non hanno mai smesso di circondarlo. Personalmente, non sono evoliano - ma Evola l'ho letto molto e mi sono sempre interessato alla sua opera. Diciamo che per me è innanzitutto un oggetto di studio».

-Perché non è evoliano?

«Innanzitutto perché la mia filosofia politica è notoriamente molto lontana dalla sua su un gran numero di punti. Come Spengler o Guénon, ma all'opposto di Schmitt o Jünger, Evola è un autore a sistema. Si entra o non si entra nel suo sistema. E io non mi ci trovo. Si aggiunga a ciò il fatto che io provo una certa avversione nel definirmi in rapporto ad un solo autore. Un gran numero di pensatori o di teorici hanno esercitato su di me un'influenza notevole, ma non mi sono mai integralmente riconosciuto in uno di essi. Ho cercato al contrario sempre di preservare una parte di spirito critico, rispetto agli stessi autori che mi sono sembrati più grandi. Forse non ho, semplicemente, una mentalità da discepolo. Non ci sono per me "maestri" incontestabili, "maestri" che abbiano detto solo cose giuste, che non abbiano mai sbagliato, che abbiano previsto tutto, eccetera. Esistono invece "evoliani", come ci sono "maurasiani", "marxiani", "freudiani", "lacaniani", eccetera. Hanno in comune di definirsi in riferimento ad un'opera (soltanto ad un'opera). Litigano spesso tra di loro, come è il caso di tutte le sette. Da un Paese all'altro, mostrano spesso la stessa mentalità. Ma la devozione non è per me una risorsa del pensiero».

-Qual è la relazione fra Evola e la politica?

«A mio avviso è una relazione problematica. Contrariamente ad altri teorici della Tradizione, come René Guénon, Frithjof Schuon o Coomaraswamy, Evola ha preso posizione, quasi costantemente, riguardo i problemi politici, segnatamente nei suoi articoli su giornali o riviste. Da questo punto di vista, libri come *Gli uomini ed il rovine* o *Orientamenti* sono in egual misura significativi. Questa particolarità è da mettere in rapporto con la volontà di affermarsi come un "guerriero" (*kshatriya*) piuttosto che come un "sacerdote", ed anche con la sua convinzione, così diversa da quella di Guénon secondo la quale il guerriero ovvero il re sono portatori, in seno alle società tradizionali, di un principio spirituale di dignità, uguale a quella del sacerdozio».

-In particolare, in cosa questa volontà d'impegno politico è problematica?

«Innanzitutto per il fatto che Evola accosta la politica alla metafisica. La politica non procede da lui, come in Carl Schmitt, dalla diversità delle aspirazioni umane e dal carattere potenzialmente conflittuale di questa diversità. Non è neanche, come in Aristotele, una conseguenza del fatto che l'uomo sia un "animale sociale". Essa è una applicazione della metafisica. Contrariamente ad un politologo come Julien Freund per

cui la politica è sostanza originaria della società in quanto ne è l'essenza, e che sostiene il carattere rigorosamente autonomo di questa essenza, Evola fa parte di quegli autori che riconducono o riportano la politica ad un'altra istanza rispetto a quella ad essa propria. Secondo lui, la politica dipende in ultima analisi della metafisica: rappresenta solamente l'applicazione in un campo particolare di principi che, lontano dal caratterizzarla o dall'appartenergli in proprio, trovano all'infuori di essa la loro origine, il loro significato e la loro legittimità. Mentre per Julien Freund, la politica è l'attività sociale che si propone di assicurare con la forza, generalmente fondata sul diritto, la sicurezza esterna e la concordia interna di un'unità politica particolare, garantendo l'ordine tra i gruppi riguardo alle lotte che nascono dalle diversità e dalle divergenze delle opinioni e degli interessi, essa è per Evola l'applicazione delle direttive di un sopra-mondo, vale a dire un'attività messa in opera da un'autorità il cui il fondamento non può essere altro che "metafisico", autorità assimilata ad una qualità trascendente e non semplicemente umana. Il fondamento di ogni vero Stato, scrive Evola, è la trascendenza del suo principio. Si deduce da ciò che le regole dell'azione politica non sono autonome, ma derivate. La politica non è in fondo politica, ma metafisica: essa non ha un'essenza propria. Un tale approccio ha per conseguenza di condurre Evola ad esaltare una "politica dell'ideale" che sembra non essere altra cosa se non una politica ideale. Il problema è sapere se una tale politica ha ancora qualche cosa a vedere con la politica reale, o se è solamente una delle forme più tipiche di ciò che lo stesso Julien Freund ha chiamato molto opportunamente *l'impolitica*. Se si stabilisce, come io credo, che la politica sia per prima cosa arte del possibile, e che il possibile è un affare di contesto e di situazioni, una politica ideale rischia fortemente di apparire una contraddizione in termini. Senza dubbio è lodevole rammentare l'importanza dei principi in politica. Ma occorre che questi principi siano distinti dalle idee pure che possono restare pure nella misura in cui non si concretizzano nella realtà. A questo riguardo è indicativo che, da Evola, la politica sia costantemente trattata dal lato dell'etica. In *Gli uomini e le rovine*, egli cerca di dare, più che orientamenti politici, delle consegne con valore esistenziale. L'aspetto politico proprio non gli appartiene. Se la sinistra ha generalmente un approccio morale (o moralistico), alla politica, la destra ha spesso un approccio etico - un'etica che pende frequentemente verso l'estetica. Ma la morale e l'etica sono una cosa, la politica è un'altra, è un sapere al servizio del bene comune. Ed in quanto tale essa ha regole proprie».

-Poi?

«Un altro problema riguarda la concezione evoliana della storia. Questa concezione è paradossale. Da un lato, Evola manifesta una netta ostilità verso la nozione di storicità. Pensa che le società tradizionali, definite come "a-storiche" o indifferenti alla storia, abbiano smesso di essere tradizionali quando sono entrate nella storia, ed assimila quest'ingresso ad una sorta di caduta (dall'"età dell'oro" che appare allora come l'equivalente del giardino dell'Eden giudeo-cristiano), fino a scrivere che "pensare in termini di storia è assurdo". Ciò lo porta a criticare con forza ogni forma di storicismo. Da un altro lato, tuttavia, Evola aderisce alla teoria dei cicli che non è per nulla incompatibile con lo storicismo. Evola critica con forza, ed anche con molta precisione, l'ideologia del progresso, ma gli oppone una visione che ne costituisce l'inverso simmetrico, poiché ritorna ad interpretare la storia degli ultimi millenni, non come movimento progressivo incessantemente ascendente, ma come movimento costantemente ed ineluttabilmente discendente, come declino sempre più accentuato. Nei due casi, la necessità storica è conservata: l'uomo subisce il corso della storia in luogo di poterlo dirigere. Io non condivido questa concezione. Per me, l'esistenza dell'uomo è intrinsecamente storico-sociale: ciò che distingue la specie umana dalle specie animali, è che essa si trasforma storicamente. Penso inoltre che, al di là dei processi storici limitati, la storia sia sempre aperta, e ciò la rende imprevedibile. Se si aderisce alla teoria dei cicli, la questione da porsi immediatamente è sapere quali possono essere il senso e la portata dell'azione storica umana. Come si può agire politicamente per bloccare un processo di cui si afferma che esso supera la volontà umana, vale a dire che è inevitabile? Per Evola, il momento attuale è quello della fine di un ciclo, fase crepuscolare che assimila al *kali-yuga* degli indù o all'"età del lupo" della tradizione nordica. Quest'idea ha qualche cosa di incapacitante o di paralizzante. L'azione politica implica per definizione la reversibilità delle situazioni giudicate indesiderabili, quale scopo assegnare invece all'azione collettiva in un mondo destinato alla fine? Se si vive una fine di ciclo e niente può impedire al ciclo di giungere alla sua conclusione, dove può risiedere la libertà fondamentale di movimento, se non nella coscienza? Questa è una seconda limitazione della "politica evoliana". Del resto, Evola mi sembra che l'abbia riconosciuta implicitamente, nel 1961 in *Cavalcare la tigre* e poi nel 1963 in *Il cammino del cinabro*, quando scrive che oggi non esiste più niente, nel

campo politico e sociale che meriti veramente un totale sacrificio ed un impegno profondo. Non resta allora agli “uomini differenziati” che rifugiarsi nell’*apolitia*, vale a dire nel distacco».

-Nota delle differenze in Evola fra il dopoguerra ed il periodo che precede il 1945?

«Dopo il 1945, Evola appartenne al campo dei vinti ed evidentemente ciò non migliorò la sua possibilità di poter influenzare il corso degli avvenimenti. Ma è in questo periodo che egli esercita, sui giovani in particolare, un’influenza che era lontano dall’esercitare tra le due guerre (epoca nella quale si era prodigato a ricercare in Germania quel riconoscimento che non riusciva ad ottenere dai suoi compatrioti). Tuttavia, questa influenza non è stata priva di equivoci. Non è un mistero per nessuno che a partire dagli anni ‘50 e ‘60, è soprattutto fra i gruppi della destra radicale che quest’influenza è stata più evidente, che si trattasse della “destra rivoluzionaria” o dei nostalgici del fascismo della Repubblica sociale. Ora, basta leggere ciò che Evola ha scritto, dopo la guerra, sul fascismo per constatare che le sue opzioni personali non erano esattamente quelle lì. Da una parte Evola fa un uso quasi sempre peggiorativo della parola “rivoluzionario”, mettendo in guardia contro l’“anima segreta” della parola “rivoluzione” e muovendo il rimprovero alla destra di non osare affermarsi “reazionaria”. Da un’altra parte, la svolta “repubblicana” del fascismo di Saló ha sempre suscitato in lui grandi riserve. Dal nostro punto di vista, scrive, nel *Fascismo visto dalla destra*, il fascismo non ha nulla da guadagnare dalla Repubblica sociale. Se Evola ha sedotto gli ambienti della destra radicale, è stato ovviamente, anzitutto, per il suo radicalismo ideologico, per la sua critica senza compromessi al mondo moderno. In ogni caso, non è che simpatizzasse per qualsiasi forma di radicalismo. Evola, che non ha mai dissimulato, il suo favore per la monarchia e sostiene un radicalismo esclusivamente reazionario, professava d’altra parte un punto di vista chiaramente “antiborghese”, ma ciò per sottolineare subito che il borghesismo poteva essere contestato “dall’alto” come “dal basso”, aggiungendo che l’antiborghesismo di sinistra, operaio o socialista, doveva essere respinto perchè conduceva “ancora più in basso”. In fin dei conti, per Evola, dipendeva in nome di che cosa si dichiarava di voler combattere la borghesia. L’antiborghesismo era per lui accettabile, ed anzi necessario, in nome di una concezione superiore, eroica ed aristocratica dell’esistenza, ma non lo era in nome di un qualsiasi ideale. Non c’è dubbio che il bolscevismo rappresentava per lui un qualcosa di ben peggiore rispetto al liberalismo borghese, perchè corrispondeva esattamente nel suo sistema di pensiero ad un aggravamento, ad un passaggio terminale (la “notte” rispetto al “crepuscolo”). Questo è un punto sul quale il suo pensiero si allontana da quello della destra radicale o “rivoluzionaria”, per il quale il regno del liberalismo borghese è spesso considerato peggiore, in maggior misura distruttivo e decomposto, di quanto non sia mai stato il comunismo».

-Dalla metà degli anni Venti circa, il termine *élite* entra nel vocabolario evoliano. Ma che *élite* è quella che Evola vorrebbe alla testa del proprio Stato ideale?

«Evidentemente non è una *élite* nel senso dato dai liberali a questa parola, né nel senso datole dalla scuola “elitaria” di politologia, notoriamente rappresentata da Roberto Michels o Pareto. È innanzitutto una *élite* con un significato etico. Per Evola, appartiene all’*élite*, non il “migliore” in senso darwiniano o il più adeguato nel senso parietano, ma quello presso cui l’*ethos* domina sul *pathos*, quello che possiede il senso di una superiorità nei confronti di tutto ciò che è appetito di “vivere”, quello che ha fatto suo il principio di essere sé stesso, uno stile attivamente impersonale, l’amore per la disciplina ed una disposizione eroica fondamentale. L’*élite* è dunque per Evola prima di tutto un’aristocrazia. Incarna una “razza dello spirito”, un tipo umano particolare che lui definisce “uomo differenziato”, e di cui pone l’avvento (o la rinascita), come un preliminare indispensabile ad ogni azione nel mondo. È d’altra parte una *élite* che si oppone fondamentalmente, non solo alla massa, ma anche al popolo, al modo in cui il “superiore” si oppone all’“inferiore”. Bisogna ricordare che, per Evola, contrariamente alla nozione di “Stato”, sempre positiva, le nozioni di “popolo” o di “nazione” hanno quasi sempre un valore negativo. Lo Stato rappresenta l’elemento “superiore”, mentre il popolo e la nazione sono solamente degli elementi “inferiori”. Che sia *demos* o *ethnos*, *plebs* o *populus*, il popolo agli occhi di Evola non è che “semplice materia” da disporre in forma. Parimenti per la nazione e per la società. Termini come “popolo”, “nazione”, “società”, paiono nei suoi scritti come praticamente intercambiabili: tutti corrispondono alla dimensione puramente fisica, “naturalista”, indifferenziata, fondamentalmente passiva, della collettività, alla dimensione della “massa materializzata” che, per opposizione alla *forma* che sola può ordinare lo Stato, resta nell’ordine della *materia* grezza. Evola si trova da questo punto di vista all’esatto opposto dei teorici del *Volksgeist*, come Herder: il popolo non saprebbe rappresentare per lui un valore in sé, non saprebbe essere il depositario privilegiato dello “spirito” creatore di una data collettività. Evola è indifferente alla questione del vincolo sociale, addirittura al sociale

in sé, che egli assimila volentieri all'“economico-sociale”, altra sua definizione del mondo orizzontale o del regno della quantità. Tutto ciò che è sociale, scrive, è limitato, nella migliore delle ipotesi, all'ordine dei mezzi. Questo perché in lui non si trova nulla del pensiero sociologico, né del resto dell'autentico pensiero economico».

-E basta?

«È anche una *élite* maschile e virile. Questo punto ha per me un significato estremamente importante, peraltro così importante che mi sembra di aver ragione di pensare che il lavoro-chiave di tutto il pensiero evoliano non sia *Rivolta contro egli mondo moderno*, come si crede generalmente, ma *Metafisica del sesso*. Evola è assillato dalla doppia polarità maschile-femminile, che assimila analogamente alla polarità dell'alto e del basso. Lo Stato, per lui, sta al popolo come l'uomo alla donna: è l'incarnazione di un principio attivo superiore che, come tale, si oppone al principio femminile, principio passivo assimilato a tutto ciò che è nell'ordine della materia, della natura, del sociale, eccetera. L'opposizione fra spirito e anima, così come l'opposizione tra la tradizione “iperborea”, portatrice di un *ethos* virile e luminoso, e le culture del Sud, corrispondenti al “mondo lunare e ctonio” della Madre o della Donna, si deducono dallo stesso schema. Questa rappresentazione di una “lotta incessante” tra il maschile e il femminile, lotta che si potrebbe trasporre su ogni piano, non è certamente senza interesse (in quanto Evola è uno dei rari autori di destra, con Raymond Abellio, ad aver teorizzato questo problema), ma ai miei occhi non è assolutamente meno contestabile, per tutta una serie di ragioni che non esporrò qui. Il fatto è che, in ogni caso, essa gioca un ruolo di primo piano nel pensiero di Evola, e ispira direttamente la sua concezione dell'*élite*. Per Evola, gli uomini non possono appartenere all'*élite* se non separandosi dal femminile, o almeno da ciò che egli chiama l'“ordine femminile”. Da qui l'ideale di una “società di uomini” che trova il suo esito simbolico nella nozione di “Ordine”. Senza dubbio occorrerebbe - *horresco referens!* - la psicanalisi per analizzare un tale schema».

-Orientamenti è un'opera particolare all'interno della produzione evoliana?

«È in parte un'opera di circostanza perché, come Evola stesso ha raccontato, fu scritta nel 1949-50 per rispondere alle richieste di un certo numero di giovani desiderosi di ottenere delle direttive capaci di dare un orientamento politico alla loro attività. Si può pure pensare che all'indomani della Seconda guerra mondiale, questo piccolo testo abbia permesso a Julius Evola di operare una sorta di sintesi o di bilancio di ciò che a lui stesso sembrava più urgente e più degno di essere mantenuto, tra ciò che aveva scritto. *Orientamenti*, da questo punto di vista, segna certamente una tappa importante nell'itinerario evoliano. Infine esso è anche, evidentemente, un primo esempio di ciò che doveva essere sviluppato più tardi ne *Gli uomini e le rovine* (1953)».

-Gli uomini e le rovine si può considerare un libro unico nella storia del pensiero politico europeo del dopoguerra?

«Non penso che si possa parlare di un “libro unico” nella storia del pensiero politico europeo dopo il 1945. Sia in Francia, in Germania o in Italia, per citare solamente questi tre paesi, altri libri sono usciti dopo la guerra fra i *milieux* di destra, la cui l'importanza è per lo meno uguale a quella de *Gli uomini e le rovine*. Penso ai grandi saggi pubblicati da Carl Schmitt o Arnold Gehlen negli anni '50 e '60 per esempio. Il lavoro di Evola è peraltro abbastanza disuguale. I primi capitoli che si articolano intorno ad un trittico di nozioni indicate nei titoli, formano un insieme più coerente rispetto agli ultimi, più dispersivi. L'originalità di Evola appare soprattutto nel capitolo intitolato *Il problema delle nascite*, dove si trova un punto di vista “antidemografico” che contraddice l'abituale natalismo dei *milieux* di destra. In questo libro si trova anche l'abbozzo delle considerazioni che Evola andrà a sviluppare nel 1964 nella prima edizione del suo saggio sul fascismo (*Il fascismo*, pubblicato da Giovanni Volpe e del quale possiedo ancora nella mia biblioteca un esemplare con dedica dove Evola mi esprimeva la sua “solidale simpatia”), opera la cui lettura è indispensabile per chi voglia analizzare le posizioni politiche di Evola, e che costituisce inoltre - ciò non si è abbastanza sottolineato - un esempio pressoché unico di esame critico del fascismo per un autore appartenente all'area dei perdenti».

-Evola teorico dello Stato. Che cos'è questo organicismo evoliano?

«Più che un teorico dello Stato, Evola ne è innanzitutto un risoluto sostenitore. Rigettando le dottrine classiche che fanno dello Stato la forma organizzata della nazione, il prodotto della società o la creazione del popolo, egli afferma e riafferma senza tregua che è lo Stato che deve, al contrario, fondare la nazione, dare forma al popolo e creare la società. Il popolo, la nazione, scrive, esistono solo in quanto Stato, nello Stato ed,

in una certa misura, grazie allo Stato. Beninteso, questo Stato secondo lui deve basarsi su dei principi superiori, spirituali e metafisici, perché è solamente così che sarà un “vero Stato”, uno “Stato organico”, non trascendente per se stesso, ma fondato sulla trascendenza del suo principio. Questo “statalismo” è certamente ciò che c’è di più sorprendente nel pensiero politico di Evola. È anche uno dei punti sui quali egli simpatizza chiaramente col fascismo che dava la stessa importanza allo Stato, importanza che la tradizione tedesca attribuiva invece al popolo (*Volk*). Però questo statalismo va dotato di un certo numero di precisazioni destinate a dissipare i malintesi. Evola si prende cura di dire che la “statolatria del moderno”, come la si trova per esempio in Hegel, non ha niente a che vedere col “vero Stato” com’egli lo intende. Sottolinea anche che gli Stati forti esistiti nella storia furono solamente delle caricature rispetto a ciò che è nei suoi desideri. Del resto, Evola critica con vigore il bonapartismo, che qualifica come “dispotismo democratico”, così come il totalitarismo nel quale vede una “scuola di servilismo” ed un più grave sviluppo del collettivismo. Il primato che Evola attribuisce allo Stato non è meno sintomatico, quando lo si riporti a ciò che egli stesso afferma del popolo e della nazione. Ma ciò che dà problemi è la formula di “Stato organico”. Effettivamente i teorici politici dell’organicismo - con la possibile eccezione di Othmar Spann - non parlano praticamente mai di “Stato organico”. Parlano piuttosto di società organica, di cultura organica, di comunità organiche, eccetera. Ed il modello al quale essi si riferiscono è incontestabilmente un modello preso a prestito dalle scienze della vita: una società in buona salute è una società dove, nei rapporti sociali, esiste quella polivalenza che si può trovare fra gli organi di un essere vivente. Si comprende bene, come mai Evola preferisca parlare di “Stato organico”, perché per lui lo Stato è incommensurabilmente superiore alla società. Ma uno Stato può essere di per se stesso organico? Per i teorici classici dell’organicismo, la risposta è generalmente negativa: solo la società può essere organica, esattamente perché un organismo si definisce come un tutto e non saprebbe ridursi o identificarsi ad un qualsiasi delle sue parti, che sarebbe dunque la più importante. In una tale prospettiva, lo Stato non può essere un organismo a sé stante. Anzi, al contrario, è esso stesso che minaccia sovente l’organicità della società. Ne *Gli uomini e le rovine*, Evola ha scritto che uno Stato è organico quando ha un centro e che questo centro è un’idea che plasma efficacemente, per sua propria virtù, le sue diverse parti. Ma, per l’organicismo classico, una società ha meno bisogno di un “centro” quanto è più precisamente organica, perché ciò che definisce l’organicità del corpo sociale, non è la sua dipendenza rispetto ad un centro (la “testa”), ma la naturale complementarità di tutte le sue parti. L’“organicismo” evoliano è dunque molto differente dall’organicismo classico. Quest’ultimo tende generalmente a non valorizzare lo Stato e le istituzioni statali, considerate come intrinsecamente “meccanicistiche”, e ad assegnare il ruolo principale alle collettività di base ed al popolo. L’organicità, dai teorici dell’organicismo, è associata sempre a ciò che sta “alla base” ed a ciò che è “spontaneo”. La loro critica, in generale, consiste nell’opporre ad una concezione meccanica, razionalizzata, astratta, addirittura eccessivamente “apollinea” dell’esistenza sociale, le prerogative del vivente, del sensibile, del carnale, manifestatesi con lo spirito “dionisiaco” e con l’“anima del popolo”. Ora, è precisamente l’approccio inverso che adotta Evola, poiché per lui l’anima, il sensibile, il popolo, il collettivo, eccetera rinviano sistematicamente alle dimensioni più “inferiori” dell’esistenza. Nella misura in cui Evola ammette una dissociazione radicale dell’organico e del biologico, l’esatta portata di “un organicismo dall’alto” resta dunque da stabilire. Un “vero Stato” che si crede affrancato da ogni condizionamento naturalistico può essere veramente “organico”? L’organicità può essere il risultato dell’autorità, del potere e soprattutto della volontà? Se si vuol rispondere a queste domande, l’esperienza storica deve invitare alla prudenza...».

-Nello specifico?

«Nel corso della storia tutte le volte che uno Stato ha affermato la titolarità di un potere sovrano assoluto, l’organicità del sociale non è aumentata, ma è diminuita. Il caso della Francia è a questo riguardo singolare. Evola ha giustamente notato che, nella sua volontà di liberarsi dell’autorità del papa e dell’imperatore, il potere regale in Francia ha interrotto ogni principio spirituale superiore. Ed è altrettanto vero che la Francia costituisce il modello più compiuto di creazione della nazione da parte dello Stato. Ora, è anche il Paese dove l’autorità sovrana dello Stato, definita da Jean Bodin come indivisibile ed inalienabile, ha più impoverito l’organicità sociale e distrutto le autonomie locali, perché le libertà locali sono sempre state preservate meglio là dove, al contrario, il popolo o la nazione hanno creato lo Stato. Il contro-modello dell’impero al quale Evola ha dedicato alcune delle sue migliori pagine, è molto esplicativo. L’impero romano-germanico ha rispettato l’organicità della società rispetto allo Stato-nazione. Ma l’ha rispettata nella misura in cui il suo potere era, non assoluto ed incondizionato, ma al contrario relativamente debole; la

sovranità era divisa o ripartita ed il potere si preoccupava non tanto d'imporre la sua "forma" alle diverse collettività locali quanto di rispettare il più possibile la loro autonomia. Il principio stesso di tutta la costruzione imperiale è in effetti il principio di sussidiarietà o di competenza sufficiente. Non si dovrebbe dimenticare che questo principio implica di lasciare *alla base* il massimo di potere possibile e di non fare risalire verso l'"alto" che la parte di autorità e di decisione che non si può esercitare. Ora, per Evola, tutto deve venire, al contrario, dall'"alto", esattamente perché questa "altezza" è straniera ad ogni naturalismo. Il problema è allora quello di sapere come il rigoroso antinaturalismo di Evola possa conciliarsi col suo organicismo».

-Che tipo di monarchico era Julius Evola?

«Evola difende una monarchia di ispirazione metafisica, per la quale bisogna intendersi. Non tanto una monarchia "di diritto divino", nel senso classico di questa espressione, quanto una monarchia fondata su dei principi che derivano essi stessi da ciò che Evola chiama la "Tradizione primordiale". Questa "Tradizione primordiale" è ai miei occhi tanto nebulosa quanto ipotetica, ma il problema non è questo. Ciò che è sicuro, è che Evola ha della monarchia un'idea differente da quella della maggior parte dei teorici realisti contemporanei. Uno studio comparativo delle idee di Charles Maurras e di Evola, studio che non è stato ancora realizzato, sarebbe da questo punto di vista più utile. Certo, tra Maurras ed Evola, ci sono alcuni punti in comune. Su un piano più aneddotico, si può anche ricordare che Pierre Pascal, rifugiato in Italia dopo il 1945 e che fu fino alla fine della sua vita abbastanza attivo in certi *milieux* evoliani, nella sua giovinezza era stato un vicino collaboratore di Maurras. Ma non è men vero che il realismo maurrassiano, tutto impregnato di positivismo al punto che Maurras poté essere qualificato come "Giacobino bianco" da Georges Bernanos e Edouard Berth, differisce profondamente dall'idea monarchica come la concepisce Evola. Quest'ultimo si definiva con orgoglio un Ghibellino, mentre Maurras era un Guelfo. Evola non faceva molta differenza tra la monarchia e l'Impero, che difendeva con lo stesso vigore, mentre Maurras, conformemente alla tradizione francese, vedeva nella "lotta contro l'Impero" il principale merito della dinastia capetingia. Evola ha sempre manifestato al tempo stesso l'interesse per le dottrine orientali e la simpatia per la Germania o il Nord "iperboreo", mentre Maurras il Provenzale, come Henri Massis, opponeva radicalmente l'Oriente all'Occidente e non provava che disprezzo per i "Barbari" stabilitisi sull'altra sponda del Reno. Inoltre, Evola può essere considerato un teorico delle origini, poiché ricorda senza sosta che il termine *arché* rinvia al tempo stesso al più antico passato, all'"arcaico", ma anche a ciò che, allo stesso modo, ordina il presente. Maurras, al contrario, manifesta (peraltro in maniera abbastanza paradossale) un completo disprezzo verso le origini e non si interessa alle grandi imprese politiche se non attraverso il loro compimento finale. Quanto alla loro concezione della politica, differisce anch'essa in tutto e per tutto, Maurras (che non ha mai letto Evola), si richiama all'"empirismo organizzatore" e al "nazionalismo integrale" laddove Evola (che ha letto Maurras), si richiama alla metafisica e fa del nazionalismo una critica feroce largamente giustificata».

-Nel suo saggio introduttivo a *Gli uomini e le rovine e Orientamenti: Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato* (Mediterranee 2001), lei parla di punti "in comune" fra il "liberalismo ed il pensiero evoliano". È una prospettiva interessante...

«Può sembrare un'idea provocatrice, o almeno paradossale, ma credo che corrisponda ad una certa realtà. L'ho formulata in riferimento agli scritti del giovane Evola ai quali i commentatori non sempre hanno dato la giusta importanza. Alla fine degli anni Venti, il giovane Evola ha iniziato a professare un "individualismo assoluto", segnatamente in due libri, *Teoria dell'Individuo assoluto* (1927) e *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (1930) dei quali non esitava a dire che in quel momento rappresentavano l'esposizione sistematica e definitiva della sua "dottrina". Questo individualismo professato da Evola durante il suo periodo dadaista risente soprattutto dell'influenza dell'idealismo tedesco, del pensiero di Nietzsche e dell'anarchismo individualista di Max Stirner. Evola si diede allora per obiettivo di enunciare una teoria filosofica che si sforzava di portare l'idealismo fino alle sue estreme conseguenze esprimendo l'esigenza di un'auto-affermazione assoluta dell'individuo. Del resto, in seguito, nel *Cammino del cinabro*, egli dirà di aver tratto anzitutto dalla lettura di Nietzsche l'idea di una rivolta fondata sull'affermazione dei principi di una morale aristocratica e dei valori dell'essere che si libera di ogni legame ed è a se stesso la propria legge - formula che non è priva di ambiguità, poiché nella dottrina liberale l'individuo, in quanto è posto in primo luogo come autosufficiente, è anche "a se stesso la propria legge". Difatti, l'"individuo assoluto" è colui che si pone per sua propria volontà come il principale centro e arbitro

di ogni determinazione. La sua volontà, essendo libera da ogni costrizione, da ogni limitazione, è libera nel doppio senso d'arbitrio e di incondizionalità; ed è sinonimo di potere puro. L'individuo assoluto vede dunque l'esistenza come processo continuo di affermazione del sé, questo essendo liberato da ogni specie di contingenza e determinazione. C'è in questa visione un certo solipsismo: l'individuo unico ed assoluto in fin dei conti è ai propri occhi tutto ciò che esiste. Ma occorre porsi una domanda...».

-Quale?

«Bisogna sapere se il “tipo d'uomo” delineato da Evola nei suoi scritti politici successivi è molto lontano da quell'individuo assoluto verso il quale inclinava negli anni Venti, o se non esista una certa similitudine tra l'individuo assoluto, centro di potere e di volontà, la cui volontà di essere e la volontà di dominare rende unico, e l'uomo assolutamente sovrano come lo ridefinirà Evola nella cornice della sua visione tradizionalista. È proprio all'inizio degli anni Trenta che Evola sembra aver abbandonato o modificato i suoi presupposti individualisti. A partire da questa data, riprende per conto suo la critica che oppone classicamente l'*individuo* e la *persona*, e denuncia l'individualismo nel quale non smetterà più di vedere l'“essenza del liberalismo”. L'individualismo, da allora, non fonda più l'atteggiamento aristocratico, ma lo contraddice direttamente. Non è più sinonimo di superiorità individuale, ma di universalismo egualitario e di dissoluzione sociale. Tuttavia, mentre la critica classica dell'individualismo oppone ad esso regolarmente delle entità collettive (popoli, nazioni, comunità, eccetera) in una prospettiva risolutamente olistica, accusando l'individualismo liberale di distruggere il carattere eminentemente organico di queste entità, Evola prende in prestito una via totalmente differente: nella misura in cui ogni comunità, ogni gruppo collettivo, appare ai suoi occhi ad un livello “naturalistico” inferiore, ad una dimensione femminile “dal basso”, è escluso che possa rappresentare un argomento il porre il popolo, la società o la nazione al di sopra dell'individuo. È in nome di un'*altra concezione dell'individuo* dunque, quella dell'individuo “differenziato” che Evola combatte l'individualismo liberale. All'individualismo che pensa l'individuo come atomo indifferenziato, Evola oppone una concezione che, per differenziazioni successive, tende verso l'ideale della “persona assoluta”. Ma questo termine “persona” non deve illuderci. Mentre la critica antiliberalista classica dà del termine una definizione che mette immediatamente l'accento sulla sua dimensione sociale - la persona in quanto soggetto concreto, iscritto e preso in un dato contesto, per opposizione all'individuo come soggetto astratto -, Evola gli dà tutt'altro significato. La persona, per lui, non si definisce nient'affatto per le sue appartenenze, ma per il fatto che è “aperta verso l'alto”, vale a dire che aderisce a dei principi superiori. Se si riprende l'opposizione classica tracciata da Louis Dumont tra l'individualismo e l'olismo, Evola non si trova dunque per niente del lato dell'olismo. Tutte le dottrine solistiche sostengono che l'uomo è indissociabile delle sue appartenenze - che non si sa di che uomo si parla se non si sa anche a quale collettività egli appartiene. Evola afferma al contrario che la persona completa è in qualche modo libera da ogni dimensione sociale, precisamente perché si è liberata di tutto ciò che è “inferiore”. Ora, il liberalismo è anche la dottrina secondo la quale l'uomo non è né immediatamente né fondamentalmente sociale, e che fonda la sua concezione della libertà come diritto individuale a disporre liberamente di sé. Ecco perché Enrico Ferri ha potuto affermare nel 1998, in un articolo apparso sulla rivista *La società degli individui* che all'individualismo egualitario, Evola si limita ad opporre una “versione aristocratica dell'individualismo”, aggiungendo che le principali tesi fondanti l'individualismo sono in effetti anche condivise dal tradizionalista Evola, la prima è che la natura umana è individuale e che l'umanità non si compone di insiemi sociali, ma di individui. Il punto comune tra il liberalismo ed il pensiero evoliano è dato dal fatto che la società non ha supremazia - sia sulla persona sia sull'individuo. Quando Evola denuncia l'universalismo politico o il cosmopolitismo, non è dunque tanto perché quest'universalismo fa mercato delle identità collettive, quanto perché la nozione di “umanità” rappresenta ai suoi occhi ciò che c'è di più lontano dall'individuo com'egli lo concepisce. Il popolo o la nazione contano più per lui dell'umanità, ma solo nella misura in cui rappresentano dei livelli differenziati. Si trovano in compenso ben sotto l'*élite* aristocratica, portatrice di valori superiori agli interessi della collettività, il cui ruolo è di accelerare il processo che conduce dal generale al collettivo e dal collettivo *all'individuale*, direzione che è quella di ogni vero progresso (*Due facce del nazionalismo*, 1931). È in questo senso che non mi sembra esagerato parlare di individualismo evoliano. Certo, quest'individualismo è indissociabile dall'elitismo, con quel che esso presuppone circa l'orrore del conformismo e del rifiuto di essere “come gli altri” - atteggiamento evidentemente suscettibile di condurre in direzioni molto differenti. Nel corso della sua vita, Evola ha voluto distinguersi da una “plebe” nei confronti della quale non ha dissimulato mai il suo disprezzo. Si è distinto come *dandy*, come dadaista,

come sostenitore dell'individuo assoluto, poi come rappresentante di una scuola tradizionalista che ha fornito al suo elitismo delle potenti giustificazioni dottrinali. La sua opposizione radicale al mondo circostante non ha smesso di oscillare tra il rifiuto e la negazione, avvenuta in gioventù in nome di una libertà incondizionata dell'individuo assoluto (il mondo esterno come inesistente o pura limitazione dell'io), o, nel periodo di maturità, in nome di una metafisica della storia che interpretava tutti gli accadimenti storici alla luce del declino e dando un ruolo essenziale all'"impersonalità attiva". Il filo conduttore nascosto di questo itinerario non risiede nell'idea di un uomo portatore di sovranità assoluta, libertà assoluta, potere assoluto? È questa l'ipotesi che ho formulato».

-Cosa dire circa il rapporto fra Evola e il mondo dell'economia?

«In *Gli uomini e le rovine* Evola ha scritto che non è il valore di un sistema economico o di un altro che bisogna mettere in discussione, ma l'economia in generale. Nello stesso testo, dice anche di finirla con l'ossessione dell'economia che ha rapito l'uomo anima e corpo e costringe ad una corsa senza tregua, ad un'espansione illimitata dell'agire e del produrre. Dichiarò infine che la vera antitesi non si ha tra capitalismo e marxismo, ma tra un sistema dove l'economia è sovrana, qualunque sia la sua forma, ed un sistema dove essa si trovi subordinata a fattori extra-economici, dentro un ordine molto più vasto e completo, di natura tale da conferire alla vita umana un senso profondo favorendo lo sviluppo delle più alte capacità. Naturalmente potrei riprendere per mio conto questi propositi che, in un mondo economicamente e finanziariamente globalizzato, rivestono un incontestabile carattere profetico. Certo, Evola non è stato il solo a denunciare con soddisfazione la "demonia dell'economia", e al riguardo lo si può constatare rifacendosi, per esempio, a ciò che un Karl Polanyi ha potuto scrivere in *The Great Transformation*, a proposito del carattere "incastrato" (*embedded*), dell'economia nelle società tradizionali, o a ciò che Hannah Arendt ha scritto in relazione al disprezzo dell'antichità greco-romana verso l'ideologia del lavoro e la sfera della produzione materiale. Su questo punto, l'opinione di Evola è anche in evidente consonanza con le principali conclusioni dell'attuale scuola anti-utilitarista - però non ha dato particolare attenzione all'ideologia del dono, così ben esplorata dai discepoli di Marcel Mauss - o con la tesi di un Serge Latouche secondo cui è giusto finirla con la fuga in avanti verso l'ideale della crescita illimitata, ed è giusto "decolonizzare l'immaginario" rompendo con una visione del mondo innanzitutto retto da valori commerciali, dall'ossessione economica e dall'assioma dell'interesse. Ma tutto ciò non toglie nulla ai suoi pregi. Da questo punto di vista, Evola merita indiscutibilmente di essere letto e riletto da una destra che, col passare dei decenni, ha ceduto spesso alle seduzioni dell'ideologia liberale ed ha perso l'abitudine di contrastare quel che sarebbe dovuto restare il suo principale avversario: la logica del capitale ed il sistema del denaro. Forse perché era convinto che i meriti ed i difetti propri ad ogni sistema economico avessero solo un'importanza secondaria, Evola non si è invece mai preoccupato di sviluppare una critica argomentata del liberismo economico, e ciò va deplorato. Evola non è un analista, né un dialettico. Nei suoi libri, non si cura dell'opera di Adamo Smith o di Ricardo piuttosto che a quella di Hobbes, di Locke o di Rousseau. Ha d'altra parte una tendenza, abbastanza comune in molti tipi di destra, a situare nella stessa categoria l'economico ed il sociale, e ciò a me sembra un grave errore. Ai suoi occhi, l'economico ed il sociale sorgono visibilmente l'uno e l'altro da ciò che Guénon chiamava "il regno delle quantità". Lontano dall'interessarsi alle condizioni di formazione e di mantenimento dei legami sociali, o al modo in cui i membri possono partecipare in quanto cittadini ad una sfera pubblica ben distinta dalla sfera privata, Evola si spinge fino ad esaltare la "depoliticizzazione delle forze economico-sociali" tenendosi, per il resto, alle dichiarazioni di principio».

-*Gli uomini e le rovine* si conclude col capitolo: *Europa una: forma e presupposti*. Secondo lei ci sono idee ancora valide?

«Evola aveva ben compreso che la disunione delle nazioni europee era una delle cause principali della loro impotenza a costituire nel mondo un polo di potere autonomo ed un crogiolo di civiltà. La misura della libertà concreta, dell'indipendenza e dell'autonomia è, innanzitutto, il potere, scrive. In opposizione al modello della "nazione europea", egli tiene peraltro per il modello dell'Impero, il solo capace ai suoi occhi di conciliare l'unità e la molteplicità. La struttura di quest'Impero, aggiunge, potrebbe essere quella di un federalismo, ma organico e non acefalo, un po' come quello che realizzò Bismarck nel Secondo Reich, restando chiaro che ciò che dovrebbe essere escluso è il nazionalismo (col suo prolungamento teratologico, l'imperialismo), e lo sciovinismo, vale a dire l'assolutizzazione fanatica di una comunità particolare. Allo stesso tempo, Evola è cosciente dell'impossibilità, nel mondo attuale, di dare a quest'Europa unita quel fondamento spirituale che corrisponde ai propri desideri. A questo proposito, il suo appello alla formazione

di un gruppo costituito dai discendenti delle antiche famiglie europee che si tengono ancora in piedi è poco più che un miraggio. In effetti Evola concepisce l'Europa alla luce dell'“idea imperiale” ereditata dal Medioevo, e specialmente dal Sacro-impero romano-germanico nella sua versione ghibellina. Questo riferimento mi sembra piuttosto riuscito, personalmente condivido completamente la critica del nazionalismo formulata da Evola, critica che mi sembra uno dei punti forti del suo pensiero. Tuttavia mi sembra Evola inciampi ancora su un certo numero di aporie o di contraddizioni. Evola, l'ho già detto, si pronuncia al tempo stesso per la monarchia e per l'Impero, come se le funzioni regali ed imperiali fossero più o meno interscambiabili, ciò è abbastanza curioso, perché nella storia è in nome delle monarchie nazionali che i principi imperiali sono stati contestati. Egli tiene d'altra parte per un modello statale che l'esperienza storica ci mostra rappresentato più dalle nazioni che dagli imperi: ciò che caratterizza l'Impero è che l'autorità dello Stato è sempre divisa. Inoltre, Evola sembra dimenticare che lo Stato è il principale attore politico di quella modernità che egli denuncia, e che del resto lo Stato moderno si è costruito, come il mercato, sulle rovine di quell'ordine feudale che egli invece ammira. Ancora: Evola riconosce implicitamente che il federalismo è oggi il sistema che può legittimamente reclamare il modello imperiale, e afferma che l'ordine politico non può costruirsi che a partire dall'“alto”, mentre il federalismo integrale implica al contrario che quest'ordine politico si stabilisca a partire dal “basso”, vale a dire a partire dalla base. Ragionando a livello di astratti principi, Evola non sembra cosciente di queste sue contraddizioni. Metafisica e politica non sono indubbiamente una coppia felice!».