

studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 3/2015 ISSN 2281-1273
MEDITERRANEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali #3/2015
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-56172-7

MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.
Numero speciale: «Guerra, intercultura, transcultura»: Guest Editor Umberto Rossi

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. Le fotografie della prima guerra mondiale sono tratte dalle pagine web indicate di volta in volta; *O Gorizia tu sei maledetta* è un canto anonimo nato tra i fanti che parteciparono alla battaglia di Gorizia (9-10 agosto 1916, 90.000 morti italiani e austriaci).

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilboleroDIRAVEL.org.

Il fascicolo è stato chiuso in redazione in data 28.12.2015 (revisione 27.02.2016).

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

NUMERO SPECIALE PER IL CENTENARIO DELLA PRIMA GERRA MONDIALE

«GUERRA, INTERCULTURA, TRANSCULTURA»

A CURA DI UMBERTO ROSSI

Umberto Rossi:

Introduzione: guerra, intercultura, transcultura 7

Nunzia Soglia:

Il racconto dal fronte: il reportage di Stefania Türr 15

Ugo Pavan Dalla Torre:

Costruire il nemico tedesco: Le rappresentazioni italiane della Germania durante la Grande Guerra e nel primo dopoguerra nelle fonti dell'Associazione Nazionale fra Mutilati ed Invalidi di Guerra (anmig)..... 29

Rosanna Pozzi:

Da l'Astico a Con me e con gli alpini: un mutamento di sguardo sul nemico 53

Pier Francesco Zarcone:

Califfato ottomano e Islām nella prima guerra mondiale 63

Nicola Paladin:

La Grande Guerra di Joe Sacco: epica della distruzione o distruzione dell'epica? 97

Mario Faraone:

«Maledetto Hermadal!»: Turismo interculturale ed escursionismo storico nel Carso della Grande Guerra, tra pietre e lieux de memoire 123

NOTE E RECENSIONI

Mirza Mejdania:

In memoriam Jasmin Džindo 193

Paolo Prezavento:

Smaltimento Rifiuti Letterari: complotti e rifiuti nell'opera di A. R. Ammons, Don De Lillo, Philip K. Dick, Thomas Pynchon e nelle ben note vicende dell'11 Settembre, Jolly Rosso e Ilaria Alpi 195

Gianni Ferracuti:

Santiago Matamoros 205

Gianni Ferracuti:

L'invenzione del tradizionalismo: due recenti pubblicazioni su Ernst Jünger e una divagazione fuori tema su cultura tradizionale, nichilismo, tradizionalismo e studi interculturali 212

Morena Sacilotto, Martina Tosoratti:

«Dalla grande guerra alla grande pace»: oltre il ricordo, un progetto per il futuro 228



L'INVENZIONE DEL TRADIZIONALISMO:

DUE RECENTI PUBBLICAZIONI SU ERNST JÜNGER E UNA DIVAGAZIONE FUORI TEMA SU CULTURA TRADIZIONALE, NICHILISMO, TRADIZIONALISMO E STUDI INTERCULTURALI

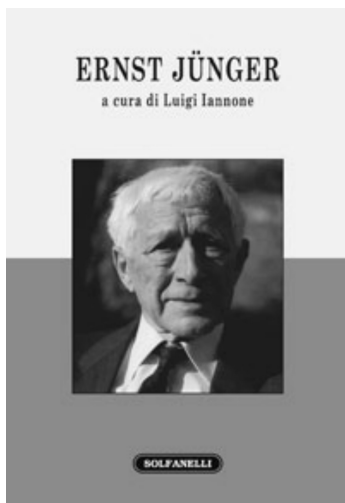
GIANNI FERRACUTI

1. DUE LIBRI SU JÜNGER

Di recente, due interessanti pubblicazioni italiane sono state dedicate a Ernst Jünger, autore che l'editoria nostrana sembrava aver accantonato: si tratta di due opere disuguali per tipologia e dimensioni, ma non così distanti da non poterle segnalare in un'unica recensione.

La prima è il volume intitolato *Ernst Jünger*, curato da Luigi Iannone (edizioni Solfanelli, Chieti 2015, pp. 514, 30 €). Il volume raccoglie trenta contributi di docenti e ricercatori italiani, con l'ambizione di presentare un quadro completo della complessa opera dello scrittore tedesco, trattata da studiosi che presentano punti di vista diversificati. Come scrive il Curatore, «l'intenzione è quella di

far incontrare giudizi e sensazioni soggettive producendo (...si spera) una quantità di spunti per il lettore che, in questo modo, potrà avere - su ogni singolo tema - una gamma di analisi sufficientemente approfondite ma anche non smarrire la tensione generale che percorre la sua intera opera. Perché l'estensione tumultuosa e continua di tematiche e di esperienze personali che investono la vita di Jünger va narrata integralmente e soprattutto letta da ogni angolatura» (p. 5).



Un punto di forza del volume è certamente la sua leggibilità. Il Curatore, pur invitando studiosi e ricercatori universitari, ha chiesto di ridurre all'essenziale l'apparato di note e citazioni bibliografiche per consentire la fruibilità del testo anche al lettore non specialista. Il risultato è apprezzabile, perché il lettore può disporre di interpretazioni critiche e valutazioni di alta qualità (e senza il tono retorico spesso presente negli articoli sui grandi scrittori del decadentismo, come appunto Jünger), con una bibliografia essenziale per l'approfondimento, senza essere allontanato da analisi eccessivamente specialistiche. Spero tuttavia che alcuni interventi particolarmente riusciti possano essere ampliati dagli autori in successive pubblicazioni, perché contengono analisi particolarmente ricche e stimolanti.

I contributi al volume sono divisi in cinque sezioni, il cui tema è facilmente individuabile dal titolo: 1) La battaglia dei materiali; 2) Nel ventre del leviatano; 3) Sismografie e visioni; 4) Il meridiano zero; 5) L'Anarca sovrano di sé. Forse l'indice del volume è il modo migliore per presentarne la varietà e la ricchezza:

Introduzione di Luigi Iannone

1. La battaglia dei materiali

Marco Iacona, *Nel furor delle tempeste*

Elena Alessiatto, *Borghesi in guerra: Ernst Jünger e Thomas Mann*

Gabriele Guerra, *Il cuore avventuroso (1929 e 1938)*

Andrea Marini, *L'avventura geo-grafica*

Simone Paliaga, *L'operaio e il reincanto del mondo*

Carlo Gambescia, *Ernst Jünger, sociologo per caso?*

Gianni Ferracuti, *Jünger, il realismo sociale e la «terza navigazione» di Evola*

Andrea Benedetti, *Ernst Jünger e Hugo Fischer*

2. Nel ventre del leviatano

Stefano G. Azzarà, *La mobilitazione totale: guerra industriale democratica e dialettica del progresso*

Filippo Ruschi, *Jünger e Schmitt a Parigi: occupazione, rappresaglia e crisi dello jus publicum europaeum*

Giorgio Galli, *Ernst Jünger, maestro esoterico*

Stefano Pietropaoli, *Sulla pace*

Francesco Mora, *Verso la libertà. Il ribelle e il «passaggio al bosco»*

Mario Bosincu, *Resistenza spirituale*

Enzo Di Salvatore, *Lo stato mondiale*

Maria Stella Barberi, *Nel segno della contraddizione. la metafora gordiana del potere in jünger e schmitt (1953-1955)*

3. *Sismografie e visioni*

Giovanni Sessa, *Tempo del destino e ritorno di Anteo*

Luca Caddeo, *Maxima-minima: la metafisica attualità della forma del lavoro*

Franco Battistutta, *Jünger con Hofmann: la mistica nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*

Massimo Canepa, *La droga, il sogno, la morte*

Simonetta Sanna, *Jünger e la Sardegna. Viaggio nel laboratorio delle immagini*

4. *Il meridiano zero*

Giancarlo Magnano San Lio, *Crisi e nichilismo nella Germania del Novecento*

Marcello Barison, *La posizione del nichilismo. Heidegger versus Jünger*

Renato Cristin, *Riduzione negativa. Jünger, Heidegger, metafisica e metatecnica*

5. *L'Anarca sovrano di sé*

Giuseppe Gagliano, *Der Waldgang*

Manuel Rossini, *Il potenziale della ribellione e della resistenza. Per una critica dell'Anarca?*

Antonio Castronuovo, *La forma, preda dell'entomologo. Jünger e i coleotteri*

Andrea Scarabelli, *L'apolitia metafisica dell'Anarca*

Adriano Segatori, *Animatore del desiderio ed educatore di stile*



Il secondo testo a cui alludevo è una monografia di Manuel Rossini (presente anche nella raccolta curata da Iannone) dal titolo *I non luoghi dell'inumano. Maschera e catastrofe: sulle tracce di Ernst Jünger* (editore Ombre corte, Verona 2015, pp. 128, Prefazione di Luigi Iannone, 10 €).

Rossini dedica il suo studio all'antropologia di Jünger, interpretata come un «superamento dell'umanesimo» (quest'ultimo inteso nella particolare accezione negativa rintracciabile in pensatori tradizionalisti, come ad esempio Evola, richiamato indirettamente in un riferimento un po' vintage alla condanna della «civiltà del jazz»), nel quadro di un «mondo» completamente mutato rispetto all'assetto tradizionale europeo. La figura più importante usata per descrivere tale antropologia è individuata, giustamente a mio avviso, nel *Lavoratore*, e ancor più opportuno mi pare il collegamento tra questa figura e il *Waldgänger*, che viene felicemente tradotto con il termine *imboscato*, anziché con l'abituale *ribelle*. L'Imboscato è un «ex-Lavoratore che riprende coscienza di sé e della sua originaria umanità e individualità» e deve «mettere alla prova il proprio "armamentario", farne inventario e capire di quali armi dispone per lottare contro il sistema» (p. 67). Questo «passaggio al bosco», che in Jünger è anche l'ingresso nella dimensione della libertà interiore, può avvenire in varie forme, tra le quali vi è quella dell'Anarca, che rappresenta forse la migliore formulazione dell'atteggiamento esistenziale che un individuo non privo di valori può assumere nel mondo in cui il nichilismo è compiuto e irreversibile.

Il testo di Rossini è ben documentato e argomentato con intelligenza. Personalmente trovo la prima parte migliore della seconda, dedicata all'Anarca, dove l'Autore mi sembra accettare un po' passivamente l'interpretazione abituale, mentre avrebbe tutti gli strumenti andare oltre. È tuttavia possibile che questa mia impressione dipenda dal fatto che io leggo Jünger partendo da presupposti diversi da quelli di Rossini. Mi sembra ad esempio di capire che nel saggio in esame si concluda identificando, in un certo modo, il Lavoratore con l'uomo medio odierno (quello, per intenderci, che «posta» i *selfie* sui *social media*). Questa, però, è solo una possibilità, forse anche un po' azzardata da sostenere (come è una possibilità, e non una necessità, che il Ribelle sia un Lavoratore pentito); per contro, si potrebbe ripartire dal contenuto *bolscevico*, che è presente nel saggio di Jünger sul *Lavoratore* per influenza del nazionalbolscevismo di Ernst Niekisch: il Lavoratore è in tal caso il tipo umano che sottrae la tecnica al borghese e la usa per la trasformazione del mondo in una nuova forma. Questa forma nuova è organica, in quanto si serve di funzioni differenziate, di operatori con specifiche mansioni, inseriti in un quadro complessivo, ma è anche senza classi, in quanto tutte le mansioni sono accomunate dal carattere «lavoro», che a sua volta è uniformato dalla tecnica.

Interpretando *Der Arbeiter* come una possibile teorizzazione filosofica di quanto stava avvenendo nella costruzione del socialismo sovietico, appare evidente che l'Imboscato, o Ribelle, è l'individuo che si vuole sottrarre al processo (non necessariamente in direzione reazionaria), mentre l'Anarca è l'individuo che, sia pure con l'opportuna maschera, vuole restare dentro il processo, e più ancora, lo vuole gestire. Mi ha sempre sorpreso il fatto che, circa la tematica della maschera in Jünger, tra i pochi libri che ho letto, nessuno facesse riferimento a due possibili modelli ispiratori che lo scrittore avrebbe utilizzato: l'ideale del saggio taoista e le teorizzazioni sulla discrezione, tipiche del barocco europeo. *L'agire senza agire* e la *discreción* di Gracián sono una descrizione perfetta dell'Anarca, e in entrambi i casi l'atteggiamento esistenziale serve per controllare il processo in corso - sono cioè altamente politici. In conclusione, non vedo affatto il Lavoratore nei ragazzi che si fanno un *selfie*, perché non vedo il rigido ordine gerarchico di tipo staliniano in cui dovrebbero essere inquadrati; ma non mi stupirei di scoprire che l'inventore della macchinetta che fa i *selfie* fosse un Anarca. Tuttavia debbo ammettere che la mia interpretazione può apparire troppo libera e che, dentro l'interpretazione ortodossa dello scrittore tedesco, questo saggio di Rossini è una delle cose più valide che mi sia capitato di leggere, insieme ad alcuni contributi dello *Ernst Jünger* di Iannone, che vertono con intelligenza intorno a queste problematiche: ad esempio il saggio di Renato Cristin, *Riduzione negativa. Jünger, Heidegger, metafisica e metatecnica*, o quello di Simone Paliaga, *L'Operaio e il reincanto del mondo*, e, dello stesso Rossini, *Il potenziale della ribellione e della resistenza. Per una critica dell'Anarca*.

2. PASSANDO AD ALTRA QUESTIONE PIÙ GENERALE...

...è noto al lettore di «Studi Interculturali» che personalmente non do alcun credito alla nozione di *nichilismo*, quale viene formulata da Nietzsche e ripresa da Jünger e da Evola.¹ Questa idea del ni-

¹ Si veda il mio recente «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla “ribellione delle masse”», *Studi Interculturali*, 1, 2015, pp. 169-229; cfr. anche la raccolta di saggi *Difesa del nichilismo, ventura e sventura dell'uomo massa nella società contemporanea*, Mediterranea, Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2015 - disponibile online all'URL

chilismo è infatti costruita a partire da una deformazione dell'idea di *tradizione*, un'idea depurata da ogni elemento storico e innalzata a un livello di astrazione che la condanna all'inutilità. Cerco di chiarire questo punto, in maniera molto discorsiva, e con riserva di un successivo intervento più articolato e fornito del necessario apparato critico. In effetti, è molto difficile dare una definizione formale dell'espressione «cultura tradizionale». Io capisco che, dato ad esempio il cattolicesimo, vi possa essere un tradizionalista cattolico, così come nell'islam esisterà un tradizionalista musulmano, nell'ebraismo un tradizionalista ebreo, e così nel buddhismo e in qualunque altra tradizione religiosa. Ciascuno di questi tradizionalisti, all'interno della propria religione, sarà portato a dare il massimo rilievo ai suoi elementi originari, svalutando innovazioni o contaminazioni con altre culture, che ne altererebbero la purezza. Questo, appunto, mi rende difficoltoso capire che cosa sarebbe una «cultura tradizionale», intesa come ambito in cui collocare tutti quei tradizionalisti sopra elencati, ciascuno dei quali troverebbe gli altri incompatibili con la propria visione del mondo.

Inoltre, data la differenza tra le varie culture religiose, non è chiaro quale elemento o principio potrebbe essere garanzia di valore per una «cultura tradizionale» in senso generico. È evidente infatti che, all'interno di ciascuna tradizione religiosa, viene affermata l'esistenza di un momento fondativo, una rivelazione iniziale nella quale viene espresso un contenuto di dichiarata origine non umana, cui si attribuisce un valore assoluto: il testo sacro (la Torah, le Sacre Scritture cristiane, il Corano, l'insegnamento del Buddha) esprime la verità, che il credente di ciascuna religione è tenuto ad accettare senza discussione. Dunque, ciascuna tradizione religiosa presenta se stessa come sapere assoluto e proclama la sua origine non umana come garanzia della sua verità; ciò le consente di differenziarsi da tutto il resto, che è umano e quindi eterogeneo, e creare una grande categoria etichettabile come «non tradizionale», ovvero moderno, in cui racchiudere qualunque cosa non sia compatibile con la verità affermata: una realtà metafisica da un lato, e la realtà storica dall'altro, connesse da un gesto, un atto, un'incarnazione, una rivelazione, grazie a cui l'opposizione tradizionale-moderno equivale all'opposizione assoluto-relativo. Ma fuori da ogni specifica tradizione religiosa questo schema non avrebbe senso né fondamento: una «cultura tradizionale» astratta, ottenuta artificialmente mettendo insieme contenuti presuntivamente coincidenti delle varie tradizioni religiose e sapienziali realmente esistenti e in cui collocare cristianesimo, buddhismo, tradizioni pagane, ebraismo e quant'altro, non può certo fondarsi su un'irruzione del sacro nella storia. L'irruzione del sacro è a priori rispetto alla nascita di una tradizione religiosa o sapienziale: è questa irruzione, infatti, che la produce; invece, la «cultura tradizionale» è una nozione a posteriori, ottenuta con un procedimento umano di astrazione applicato ai dati storici previamente interpretati. La cultura tradizionale non è una religione, ma un insieme di concetti e idee desunti dalle religioni (sottolineo il plurale: religioni); più che fondarsi su un'esperienza metafisica, la cultura tradizionale la afferma per deduzione, per testimonianza indiretta - insomma, per sentito dire.

Questo problema è evidente, ad esempio, nel modo in cui Julius Evola afferma l'esistenza della Tradizione (con maiuscola), attribuendole un valore assoluto, anche se non la identifica con nessuna religione in particolare, né la lega a una rivelazione ad opera di un soggetto metafisico: si tratta anzi di una concezione formulata mediante una speculazione individuale, attraverso un procedimento razionalista e, più precisamente, di razionalismo idealista. A questa astratta categoria della Tradizione fa da contraltare la modernità, intesa come categoria in cui includere tutto ciò che non coincide con la Tradizione: la modernità risulta automaticamente dalla definizione di Tradizione, e

non ha alcuna consistenza storica - non le appartiene la dimensione della storicità.ⁱⁱ Vengono così definiti specularmente due concetti aventi lo stesso rango, in quanto sono entrambi prodotti di un'analisi razionale, ed essi vengono contrapposti a priori, prescindendo dalla complessità di ogni cultura storicamente esistente o esistita. Scrive Evola, introducendo la seconda parte di *Rivolta contro il mondo moderno*:

La prima parte aveva carattere morfologico e tipologico. In essa si trattava soprattutto di trarre da testimonianze varie gli elementi maggiormente atti a precisare in universale, quindi superstoricamente, la natura dello spirito tradizionale e della visione tradizionale del mondo, dell'uomo e della vita. Così l'esame del rapporto tra gli elementi prescelti e lo spirito complessivo delle varie tradizioni storiche alle quali essi appartengono poteva essere trascurato. Quegli elementi, che nell'insieme di una particolare, concreta tradizione non sono conformi al puro spirito tradizionale, per ciò stesso potevano venire considerati come non presenti e come insuscettibili ad influire sul valore e sul significato dei rimanenti. [mio corsivo].ⁱⁱⁱ

Ciò ha significato «una integrazione dell'elemento storico e particolare in quello ideale, universale e "tipico"».

Il procedimento è descritto con chiarezza: si prendono in esame diverse tradizioni storiche (ciascuna delle quali si fonda su una religione e su un'evoluzione particolare nel tempo e nello spazio - su una storia), si *prescelgono* gli elementi ad esse comuni, si *trascurano* gli elementi che ciascuna cultura possiede in proprio e che la differenziano dalle altre, quindi si dà ai primi un diverso rango ontologico, considerandoli espressione di valori, principi e realtà metafisiche e metastoriche, che questa astrazione razionalista restituirebbe in forma pura (questa corrispondenza tra *l'idea formulata a posteriori* e *la realtà metafisica, che è a priori* rispetto al mondo umano, è l'ovvio presupposto idealista).^{iv} La Tradizione così definita, per via razionale e astratta, diventa il criterio di interpretazione delle culture storiche - un criterio, evidentemente, a posteriori: la seconda parte di *Rivolta contro il mondo moderno* vuole mostrare in quale misura avviene l'«integrazione dell'elemento ideale in quello reale»; in questo compito, peraltro, «più che seguire i metodi e i risultati delle ricerche della storiografia critica moderna, nell'essenziale si fonderà su un punto di vista "tradizionale" e metafisico, sull'intuizione di un senso che non si deduce dai singoli elementi ma che ad essi si presuppone e partendo dal quale si può cogliere il vario valore strumentale e organico che tali elementi hanno potuto avere nelle diverse epoche e nelle

ⁱⁱ Per una diversa concezione della modernità cfr. G. Ferracuti, «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», *Studi Interculturali*, 1, 2014, pp. 164-220.

ⁱⁱⁱ Julius Evola (1934), *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969.

^{iv} Si noti che, operando su testimonianze storiche, quando si prescelgono gli elementi ad esse comuni, inevitabilmente e automaticamente questi elementi sono soggetti a interpretazione. Ed essendo noi a posteriori rispetto alla rivelazione originaria su cui afferma di fondarsi una tradizione qualunque, questa interpretazione è inevitabilmente soggettiva: si veda, più avanti, il singolare conflitto di interpretazione tra Evola e Guénon su uno dei punti più basilari della cosiddetta cultura tradizionale.

diverse forme storicamente condizionate.^v Risultato è l'interpretazione del divenire storico alla luce di una categoria esterna, per non dire estranea, alla storia, vale a dire la dottrina delle quattro età, intesa come una «legge» che si compie nella storia: «Un processo di decadenza graduale lungo quattro cicli o "generazioni" - tale è, tradizionalmente, il senso effettivo della storia, epperò anche quello della genesi di ciò che, in universale, abbiamo chiamato "mondo moderno"».

Questa costruzione intellettuale è certamente geniale e, dentro i presupposti del razionalismo e dell'idealismo, magari è ineccepibile: si sia comunque consapevoli che si tratta di una scuola di pensiero moderna, che si avvale di una metodologia moderna, strettamente legata a presupposti moderni. Più ancora: essa definisce una Tradizione che non coincide con nessuna delle tradizioni religiose conosciute e storicamente attestate. Più che un tradizionalismo integrale abbiamo qui un tradizionalismo filosofico: nient'altro che una filosofia, per di più datata, nella quale rimangono aperti due problemi. Il primo è spiegare in che modo il mondo dei valori tradizionali metafisici e metastorici, ottenuto per astrazione, si rapporta o si inserisce nel mondo storico (auguri: è la questione, irrisolta da due millenni e mezzo, del collegamento tra le idee platoniche e il mondo umano). Il secondo è spiegare in che modo, partendo dall'interno del mondo umano (fisico e storico), ci si possa aggan- ciare o riagganciare a tali valori metafisici e metastorici.^{vi} Anche perché il processo di degrado delle culture tradizionali storiche avviene in base all'anzidetta legge, la dottrina delle quattro età, che appartiene alla sfera metafisica (non è una formulazione umana) e si compie inesorabilmente nella storia umana. Ma non trattiamo ora tale questione.

Per fortuna, Evola è felicemente incoerente con questa concezione astratta della Tradizione, e inserisce una componente di critica soggettiva nell'analisi che consente di individuare i principi assoluti e metastorici. Ad esempio, nell'introduzione all'edizione italiana de *La crisi del mondo moderno* di René Guénon,^{vii} dopo aver richiamato il senso della parola *rivoluzione* in termini analoghi a quelli ricordati ne *Gli uomini e le rovine*,^{viii} e aver riconosciuto che anche l'autore francese parte da

^v Insomma, già è problematica l'interpretazione dei dati storico-culturali su basi scientifiche, figuriamoci che può essere l'interpretazione in base a un «senso» che viene presupposto ai dati storici!

^{vi} Naturalmente so che l'evoliano risponde che anche la concezione di Evola ha origine da una visione o una rivelazione iniziatica. Disgraziatamente, Evola non ha detto questo, mentre ha dichiarato palesemente che ha un'origine razionale. E comunque, a chi sostiene il valore assoluto della dottrina di Evola in base al fatto che il maestro era un iniziato, continuo a rispondere che ho avuto il satori nel 1983 e parlo sapendo che cosa dico.

^{vii} René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, ed. italiana di J. Evola, Mediterranee, Roma 1972.

^{viii} J. Evola (1953), *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972: «Nella pienezza del suo senso la parola "rivoluzione" comprende due idee: anzitutto quella di una rivolta contro un dato stato di fatto; poi l'idea di un ritorno, di una conversione - per cui nell'antico linguaggio astronomico la rivoluzione di un astro significava il suo ritorno al punto di partenza e il suo moto ordinato intorno ad un centro.

Ebbene, prendendo il termine "rivoluzione" in questo senso complessivo, può dirsi che nel mondo attuale pochi libri siano così risolutamente "rivoluzionari" quanto quelli di René Guénon. Infatti in nessun altro autore è così recisa e inattenuata come in lui, la rivolta contro la moderna civiltà materialistica, scienziata, democratica, profana e individualistica».

un punto di vista «metafisico»,^{ix} Evola discute l'interpretazione guénoniana dei rapporti tra conoscenza e azione:

L'affermazione del primato della «conoscenza», della «contemplazione» e della «intellettualità» sull'azione è, in Guénon, esplicita. Può essa valere senza riserve? Secondo noi, nella sola misura in cui ciò che è inferiore e che va subordinato sia l'azione sconosciuta e materializzata, quella che è da dirsi più agitazione e febbre che non vera azione per il suo essere priva di ogni luce, di ogni vero senso, di ogni principio: insomma, più o meno, è l'azione quale l'ha concepita l'Occidente moderno. [...] Ora, la forma mentis che era propria a Guénon quale individuo gli impedì di riconoscere in questi termini le conseguenze di una dottrina che egli pur ammetteva. Donde la non-ineccepibilità della tesi da lui difesa dell'incondizionato primato della intellettualità e della contemplazione; donde il disconoscimento delle possibilità che anche il mondo dell'azione (inteso però in senso tradizionale, non in quello moderno) contiene per una possibile rintegrazione.

Non ha importanza ora discutere su chi avesse ragione in questa polemica, perché il dato rilevante è che esista un conflitto di interpretazioni su questo punto, tra autori per i quali la Tradizione non è un sapere discutibile e criticabile: persino nel caso di Guénon, a cui è riconosciuto il rango di maestro e persino una forma di connessione iniziatica con il mondo della Tradizione, la formulazione della dottrina risentirebbe dell'*equazione personale*, cioè della personalità individuale (cultura, sensibilità, carattere...): si tratta, insomma, dell'esposizione di una visione risultante da un punto di vista individuale, cioè relativo: una *forma mentis*, una mentalità, una questione caratteriale. Cosa garantisce a Evola di non formulare egli stesso giudizi a sua volta relativi alla propria condizione caratteriale, al proprio punto di vista individuale e prospettico? E perché tali prospettive individuali - di un Evola o un Guénon o altri «maestri» che esplicitamente rifiutano di utilizzare metodologie scientifiche rigorose - dovrebbero avere un rango superiore, o una superiore affidabilità, rispetto alle prospettive individuali di chiunque altro? Con ogni evidenza, se qualcosa può fornire tale garanzia di certezza alle prospettive di tali insegnamenti, non può essere altro che la forza della ragione filosofica nel quadro di una concezione moderna del pensiero.^x

Peraltro, l'importanza che Evola assegna all'azione lo conduce a sviluppi interessanti, ancorché problematici. Una delle cose che complicano maggiormente il suo pensiero è il fatto che questa Tradizione, o cultura tradizionale, di cui ha fornito un'interpretazione (peraltro assai pregevole), viene poi tradotta in progetto politico e collocata in una *Destra* (sempre con maiuscola), che però non si identifica con nessuna destra conosciuta, fascista o borghese che sia (tecnicamente si tratta di un neologismo semantico: una parola vecchia che assume un significato nuovo, non riconducibile a quelli noti). Da qui l'interpretazione, piuttosto diffusa anche se, a mio avviso, sbagliata, che col-

^{ix} «Per il primo punto, non sarà inutile sottolineare che se Guénon dichiara che il suo punto di vista è «metafisico», al termine «metafisica» non va dato il corrente significato filosofico moderno. [...] Nel senso guénoniano, l'ordine «metafisico» trascende ogni facoltà semplicemente umana».

^x Pur ammettendo che tanto Evola quanto Guénon (quanto il sottoscritto) abbiano avuto un'esperienza diretta della «realtà metafisica», tuttavia ciò non impedisce conflitti nell'interpretazione di tale realtà.

lega la Tradizione definita da Evola con ideologie di tipo fascista o reazionario, dalle quali invece è stata accuratamente tenuta fuori dal pensatore romano.

Si veda la pagina iniziale del *Gli uomini e le rovine*. La prima informazione che ci viene fornita in questo libro è che il testo è stato pensato in vista della «formazione di uno schieramento di Destra: di Destra non nel senso politico, ma anche e anzitutto ideale e spirituale». Ci si riferisce a uno spazio politico che, nel regime parlamentare repubblicano, potesse fungere da contenitore per reduci e nostalgici del fascismo - operazione, peraltro ben vista da tutte le forze politiche democratiche, sia per inserirli in una dialettica democratica, sia per esercitare un controllo o disporre di un serbatoio di reclutamento per operazioni di dubbia legalità. Il referente è, dunque, un gruppo di individui che possiamo tranquillamente qualificare come fascisti. Orbene, con un discorso sottile, Evola sposta il quadro di riferimento dal fascismo a un ordine di idee completamente diverso, appunto *spirituale* e non *politico*. La prima cosa che constata è l'impossibilità di essere *controrivoluzionari*:

Di rigore, la parola d'ordine potrebbe essere dunque «controrivoluzione». Senonché le origini rivoluzionarie ormai sono lontane e quasi dimenticate, il sovvertimento da tempo si è stabilizzato tanto da apparire come qualcosa di ovvio e di naturale nella gran parte delle istituzioni vigenti. Così praticamente quella formula sarebbe valida solamente se si avessero in vista le ultime tappe che, col comunismo rivoluzionario, la sovversione mondiale sta cercando di coprire. Altrimenti è preferibile un'altra parola d'ordine: reazione. Il non aver paura di adottarla e quindi di dirsi reazionari è una pietra di prova.

Il secondo punto è il riconoscimento dell'inefficacia e soprattutto dell'inadeguatezza del qualificarsi come *reazionari*:

Naturalmente il termine «reazione» ha, in sé stesso, una certa coloritura negativa: che reagisce non ha lui l'iniziativa dell'azione; si reagisce, in funzione polemica o difensiva, di fronte a qualcosa che si è già affermato di fatto. Occorre dunque precisare che non si tratta di parare le mosse dell'avversario senza disporre di nulla di positivo.

Occorre dunque adottare un atteggiamento diverso - ma si badi bene che ciò non significa adottare una postura strumentale per sostenere in maniere nuove delle vecchie idee: è implicito, piuttosto, anche un radicale mutamento delle idee di partenza. Questo atteggiamento diverso Evola lo rintraccia là dove torna costantemente ogni volta che ha bisogno di ripartire da una sorta di punto di svolta, o di snodo - la rivoluzione conservatrice tedesca:

L'equivoco potrebbe venire eliminato con l'associare la formula della «reazione» a quella di una «rivoluzione conservatrice», formula nella quale viene in rilievo un elemento dinamico, la «rivoluzione» cessando di significare il sovvertimento violento di un ordine legittimo costituito bensì un'azione intesa a spazzar via n disordine sopravvenuto a riportare ad una condizione di normalità.

Da questo snodo culturale ed esistenziale si diparte una nuova linea, che abbandona il momento della conservazione e si attiene a quello della rivoluzione:

Strano destino delle parole, del resto «rivoluzione» nella sua accezione originaria etimologica latina non voleva dire cosa diversa; derivato da re-volvere, il termine esprimeva un moto che riporta al punto di partenza all'origine. Pertanto, proprio dalle origini si dovrebbe trarre la forza «rivoluzionaria» e rinnovatrice, da far agire contro la situazione esistente. Se poi si vuole includere l'idea della «conservazione», bisogna procedere con cautela. Data l'interpretazione fatta valere dalle sinistre, dirsi «conservatori» oggi fa paura quasi quanto dirsi «reazionari». Evidentemente, si tratta di stabilire che cosa è che si vuole «conservare». Ora, oggi vi è ben poco che meriti di venire «conservato», ove ci si riferisca al piano della attualità, come strutture sociali e istituzionali. Ciò vale quasi senza nessuna riserva per l'Italia;

Subito dopo si prendono nettamente le distanze dal pensiero conservatore borghese e dal capitalismo, che sono individuati come nemici:

In effetti, la formula della «rivoluzione conservatrice» fu scelta da elementi tedeschi subito dopo la prima guerra mondiale, anche con riferimenti storici abbastanza prossimi. Per il resto, si deve riconoscere la realtà di una situazione che si presta alla polemica delle forze di sinistra, per le quali i conservatori sarebbero i difensori non di idee bensì degli interessi di una particolare classe economica, di quella capitalistica più o meno politicamente organizzatasi per perpetuare a proprio vantaggio quel che viene supposto essere soltanto un regime di privilegi e di ingiustizie sociali. Così è stato facile fare di conservatori, di «reazionari», di capitalisti e di borghesia più o meno un sol fascio.

L'idea «conservatrice» da difendere non solamente non deve avere connessione alcuna con la classe che ha preso praticamente il posto di una aristocrazia decaduta, cioè con la borghesia capitalistica, e che ha esclusivamente il carattere di una mera classe economica, ma ad essa va recisamente opposta. Ciò che si tratterebbe di «conservare» e di difendere «rivoluzionariamente» è una concezione generale della vita e dello Stato che, basata su valori e interessi di carattere superiore, trascenda nettamente il piano dell'economia e quindi tutto ciò che può definirsi in termini di classi economiche.

Quindi si specifica che questa battaglia politica non va condotta in nome della nostalgia per il passato regime fascista, al quale nulla più lega chi difende valori tradizionali, ammesso che sia esistito in passato tale legame:

Nel contempo appare che non si tratta nemmeno affatto di prolungare artificialmente e violentemente forme particolari legate al passato, malgrado il loro aver esaurito le proprie possibilità vitali e il loro non essere più all'altezza dei tempi. Pel vero conservatore rivoluzionario è questione di una fedeltà non a forme e istituzioni di tempi trascorsi bensì a dei principi di cui le une e le altre possono essere state espressioni particolari adeguate per un certo periodo e in una certa area.

Dai valori tradizionali, cioè metafisici e metastorici, possono generarsi di continuo forme storiche nuove (movimenti, istituzioni, organizzazione sociale), che possono perfino operare in senso rivoluzionario rispetto a forme storiche precedentemente legate agli stessi valori tradizionali, ma ormai esauritesi:

Come da un seme, da essi [= i principi tradizionali] possono sempre ripullulare forme nuove, omologhe rispetto alle antiche, per cui nel loro eventuale sostituirsi - perfino «rivoluzionariamente» - alle prime^{xi} si manterrà una continuità in fra il mutare dei fattori storici e sociali, economici e culturali. Per garantire una tale continuità, pur tenendo fermo ai principi, abbandonare eventualmente tutto ciò che deve esser abbandonato, invece di irrigidirsi o di gettarsi alla sbaraglio quasi per panico e di cercar confusamente idee nuove quando si verificano delle crisi e i tempi mutano - questa è l'essenza del vero conservatorismo.

Ciò significa che viene legittimato da Evola un tradizionalismo saldamente ancorato a una posizione antifascista, mentre viene messa in dubbio l'opportunità di un tradizionalismo ancorato a un'esaltazione nostalgica del fascismo. Se d'altronde occorre ricollegare l'azione politica a un modello metastorico, è ovvio che tale collegamento debba partire dal presente, e non dall'evocazione di un passato più o meno lontano; ed è implicito, benché meno ovvio, che si possa tentare questo ricollegamento da qualunque punto del presente. D'altro canto, per Evola, la stessa realtà metastorica che chiamiamo Tradizione agisce senza alcun condizionamento da parte della storia:

La tradizione è, nella sua essenza, qualcosa di metastorico e, in pari tempo, di dinamico: è una forza generale ordinatrice in funzione di principi aventi il crisma di una superiore legittimità - se si vuole, si può anche dire: di principi dall'alto, - forza la quale agisce lungo le generazioni, in continuità di spirito e di ispirazione, attraverso istituzioni, leggi, ordinamenti che possono anche presentare una notevole varietà e diversità.

Non è molto chiaro in che modo agisca la Tradizione, una volta intesa come potere operante, visto che sembra necessario escludere un'azione di carattere provvidenziale compiuta da un Dio personale, a meno che non la si inserisca in un contesto generale idealista, cosa che sembrerebbe confermata da un richiamo, su questo punto, ad Hegel:

Come disse lo stesso Hegel, «si tratta di riconoscere, nella apparenze del temporale e del transitorio, la sostanza, che è imminente, e l'eterno che è attuale».

Nell'ambito dei puri valori tradizionali non esiste mutamento, non esiste divenire. Nel loro dominio non vi è «storia» e pensare in termini di storia è assurdo. Siffatti valori e principi hanno un carattere essenzialmente normativo. Nell'ordine collettivo e politico rivestono cioè la

^{xi} Intende per «prime» le «espressioni particolari adeguate per un certo periodo e in una certa area» dei principi tradizionali: allude al passato regime fascista.

stessa dignità propria, nella vita individuale, ai valori e ai principi di una morale assoluta: principi imperativi che richiedono un diretto, intrinseco riconoscimento e che non sono pregiudicati dal fatto che nell'uno o nell'altro caso il singolo, per debolezza, ovvero essendo impedito da forza maggiore, non sappia realizzarli solo in parte, e in un punto e non nell'altro della sua esistenza: perché finché egli non abdichi interiormente, perfino nell'obiezione e nella disperazione il riconoscimento non verrà meno. Uguale natura hanno le idee cui ci riferiamo e che un Vico chiamerebbe «le legge naturali di una repubblica eterna che varia in tempo per vari luoghi». Anche ove questi principi si oggettivino in una realtà storica, essi non sono per nulla da questa condizionati, essi rimandano sempre ad un piano superiore, metastorico, che è il loro luogo proprio e naturale e dove, ripetiamolo, non esiste mutamento. In tal guisa vanno concepite le idee che noi chiamiamo tradizionali.

In Italia, per Evola, un passato tradizionale «manca», perché «non si è avuta, in Italia, una formazione unitaria secolare e continua legata ad un simbolo e ad un potere centrale, dinastico e politico», per cui il riferimento ai principi tradizionali «avrà di necessità carattere ideale, più che storico; ove anche a forme storiche ci si dovesse riferire, a queste dovrà esser soltanto riconosciuto l'accennato significato di semplici basi per una integrazione che subito le lascerà indietro mirando essenzialmente alle idee, la distanza storica essendo - come per esempio nel caso della romanità antica, o di certi aspetti del mondo medievale - troppo grande a che il riferimento possa anche avere un altro significato». L'aggancio alla tradizione, abbandonando ogni forma di conservatorismo, supera e completa la prospettiva semplicemente rivoluzionaria tratta dalla rivoluzione conservatrice. Colui che resta in piedi in un mondo costituito ormai solo di rovine, «ove le circostanze mutino, ove crisi si pronuncino, ove nuovi fattori prendano ad agire, ove le precedenti dighe vacillino, conserva il sangue freddo, sa abbandonare ciò che va abbandonato affinché l'essenziale non ne resti compromesso, sa portarsi avanti studiando impassibilmente forme adatte alle nuove circostanze e con esse sa imporsi, tanto che una immateriale continuità sia ristabilita o mantenuta, ogni agire privo di base e all'avventura sia evitato».

Questa prospettiva politica, secondo Evola, si realizza attraverso lo stato e ha bisogno dello stato, coincidendo in ciò con la prospettiva politica del mondo borghese e di quello sovietico, entrambi statalisti. Evola non concepisce un assetto tradizionale senza lo stato - crede anzi nell'«opposizione ideale tra Stato e "società", sotto il termine "società" essendo da riunire tutti quei valori, quegli interessi e quelle disposizioni che rientrano nel lato fisico e vegetativo di una comunità e degli individui che la compongono. In realtà, dottrinalmente è fondamentale l'antitesi tra i sistemi politici che gravitano sull'idea di Stato e quelli che invece gravitano sull'idea di "società"», come scrive ne *Il fascismo visto dalla destra*.^{xii} Si tratta, però, di una concezione dello stato difficilmente rintracciabile prima del XVII-XVIII secolo: lo stato concepito in questo modo non è presente in nessuna tradizione storica conosciuta, e ricorda piuttosto Hegel e le concezioni moderne della sovranità politica. In ogni caso, per Evola il principio tradizionale può e deve essere assunto senza riferimento ad alcuna forma storica, come punto di partenza per studiare «impassibilmente» forme adatte alle nuove circostanze, cioè forme inedite di organizzazione sociale. Qui, tuttavia, si va incontro a un vuoto, essendo evidente che tali forme debbono riguardare anche l'organizzazione della produzione e l'economia: su questo campo Evola non fornisce alcuna indicazione - il che, intanto, significa che si è liberi di inventare. Quando cerca di

^{xii} J. Evola (1964), *Il fascismo visto dalla destra. Note sul terzo reich*, Volpe, Roma 1970.

intervenire teoreticamente su questo tema, ricorrendo allo snodo della rivoluzione conservatrice, trova gli interventi di Jünger, in particolare *Der Arbeiter*, ma non riesce a sentirsi pienamente solidale con lo scrittore tedesco: la struttura razionale del suo pensiero è probabilmente la ragione che non gli consente un'adeguata analisi delle forme storiche del dinamismo sociale e della concretezza vitale personale, che sono realtà particolarmente restie alla razionalizzazione. Così, da un lato fornisce della figura dell'Operaio una lettura riduttiva, o emendata,^{xiii} e dall'altro inizia una sorta di dialogo a distanza con Jünger, che ho cercato di analizzare nel mio contributo al libro di Iannone, *Ernst Jünger*, sopra citato.

Nell'*Operaio* Jünger tenta di capire e affrontare «avvenimenti molteplici e contrastanti», cronologicamente situati negli anni immediatamente precedenti il 1932 (direi, in generale, dall'inizio del XX secolo), e si occupa esattamente della figura sociale degli operai - i salariati che lavorano in fabbrica, gli stessi che Marx chiama proletari. Questi operai, dice Jünger, sono considerati dalla borghesia uno stato sociale, una classe, con una interpretazione che risulta riduttiva e ingannevole. «È dunque da un punto di vista borghese che gli operai nel loro insieme vengono interpretati come uno "stato", e al fondo di questa interpretazione c'è un'inconsapevole astuzia che cerca di imprigionare le nuove esigenze in una vecchia cornice, la quale dovrebbe consentire che il gioco continui».^{xiv} Per Jünger, come d'altronde per Marx, e ancor prima per Comte, l'operaio e il borghese non sono figure sociali appartenenti allo stesso piano morale, benché divise da interessi economici, ma sono divise da una distinzione di rango: una distinzione morale, nel caso di Marx, che in Jünger si trasforma nel rapporto dell'operaio con «forze elementari»; «nelle radici profonde del suo essere, ha una vocazione a una libertà totalmente diversa dalla libertà borghese». Diversamente da quel che pensa Evola, l'*Arbeiter* di Jünger è esattamente l'operaio industriale, descritto non come subordinato alla classe borghese, ma nella sua emancipazione e nel suo dominio della tecnica, che impone nuove forme di organizzazione del lavoro e della gerarchia sociale: è l'operaio che fa la rivoluzione, avviando la trasformazione socialista della vita organizzata e il superamento degli stati nazionali.

Il collettivismo e l'uniformità legati al mondo dell'operaio mettono in questione la libertà individuale. È evidente che nessun potere, per quanto incontrastato sia, può impedire a un individuo di dissentire, di disidentificarsi dall'opinione collettiva, tuttavia nel mondo odierno (non solo là dove domina l'Operaio) occorre vedere se, e fino a che punto, questo dissenso interiore può essere manifestato pubblicamente; più ancora: bisogna vedere se è conveniente manifestarlo, o se invece non si faccia il gioco del nemico ostentando un'opposizione. Nel plebiscito in favore di un dittatore, i pochi che votano esprimendo un dissenso servono a mantenere l'illusione della libertà di espressione: se alle elezioni il partito al potere ottiene il 98% dei voti, e solo due voti su cento sono contrari, «gli organizzatori traggono un duplice vantaggio da quei due voti: in primo luogo essi conferiscono attendibilità agli altri novantotto in quanto attestano che ciascuno dei votanti avrebbe potuto esprimersi come quel due per cento. Ogni voto favorevole acquista così valore, autenticità e validità. Per le dittature è importante dimostrare che con esse non è venuta meno la libertà di dire no. Ed è questo uno dei più grandi complimenti che possano essere rivolti alla libertà». Da qui lo sviluppo che conduce alla figura del ribelle, ovvero Bandito o Imboscato: l'oppositore decide di votare come il restante 98% del corpo elettorale, sottraendosi all'identificazione e alla quantificazione, imboscandosi, e potendo essere chiunque... La

^{xiii} id. (1960), *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974.

^{xiv} Ernst Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1974.

connessione di questa nuova figura con l'Operaio è delineata dallo stesso Jünger nel *Trattato del ribelle*:

Abbiamo indicato nel Lavoratore [Operaio] e nel Milite Ignoto due delle grandi figure del nostro tempo. Con sempre maggiore chiarezza il nostro sguardo vede delinearsi una terza figura, quella del Ribelle [Bandito, Imboscato].

Nel Lavoratore il principio dell'efficienza tecnica si dispiega nel tentativo di penetrare e dominare l'universo in modo nuovo, di raggiungere mete vicine e lontane che nessun occhio aveva ancora mai veduto, di controllare forze che nessuno aveva ancora scatenato. Il Milite Ignoto dimora sul versante in ombra delle operazioni militari, è la vittima sacrificale designata a reggere i fardelli nei grandi deserti di fuoco, evocato quale spirito di bontà e di concordia non soltanto in seno ai singoli popoli, ma anche nelle controversie che li dividono. È il figlio diretto della terra.

Chiamiamo invece Ribelle chi nel corso degli eventi si è trovato isolato, senza patria, per vedersi infine consegnato all'annientamento. Ma questo potrebbe essere il destino di molti, forse di tutti - perciò dobbiamo aggiungere qualcosa alla definizione: il Ribelle è deciso a opporre resistenza, il suo intento è dare battaglia, sia pure disperata. Ribelle è dunque colui che ha un profondo, nativo rapporto con la libertà, il che si esprime oggi nell'intenzione di contrapporsi all'automatismo e nel rifiuto di trarne la conseguenza etica, che è il fatalismo. Considerandolo sotto questo aspetto, non avremo più dubbi circa il significato che il passaggio al bosco assume non soltanto nel pensiero, ma anche nella realtà di questi nostri anni. Ciascuno di noi si trova oggi ad agire in stato di necessità, e i tentativi di spezzare questo stato diventano esperimenti temerari da cui dipende un destino assai più vasto di quello di coloro che hanno scelto l'azzardo.^{xv}

Come si vede da questo brano, il Bandito sembra individuare, aggiornando l'analisi alla situazione politica creatasi dopo la seconda guerra mondiale, una via d'uscita dall'onnipervadenza dello stato, sia in regime capitalista, sia in regime sovietico. Il Bandito si richiama a una libertà che, pur non essendo quella borghese, non coincide con quella dell'Operaio, ma nasce dal senso della propria irriducibile personalità:

Se avere ancora un proprio destino o essere considerato un numero: è questa la decisione che oggi sta di fronte a tutti, ma che ciascuno deve prendere da solo. Il singolo è sovrano oggi esattamente come in qualsiasi altro periodo della storia, e forse oggi è ancora più forte. Giacché il singolo, più i poteri collettivi guadagnano terreno, più si rende autonomo dagli antichi organismi costituitisi nel tempo, e allora fa parte per se stesso. Diventa così l'antagonista del Leviatano, o addirittura il suo dominatore, il suo domatore.

^{xv} id., *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990.

Tuttavia il passaggio al bosco, cioè l'ingresso nella propria dimensione della libertà, «non va inteso come una forma di anarchismo rivolto contro il mondo delle macchine»: come la figura dell'Anarca, il Bandito non va confuso con l'anarchico e, cosa molto importante, non è pregiudizialmente ostile al mondo delle macchine.

Al Ribelle non è permessa l'indifferenza, essendo essa il segno di un'epoca passata, al pari della neutralità dei piccoli Stati o della reclusione in fortezza per delitti politici. Il passaggio al bosco induce a decisioni più gravi. Compito del Ribelle è definire la misura di una libertà che sia valida per un'epoca futura a dispetto del Leviatano. Di quell'avversario non può aver ragione con semplici argomentazioni concettuali.

La resistenza del Ribelle è assoluta, non conosce neutralità, né remissione, né reclusione in fortezza. Il Ribelle non si aspetta che il nemico accetti i suoi ragionamenti né, tanto meno, che si comporti secondo le regole della cavalleria. Oltretutto egli sa che, per quanto lo riguarda, la pena di morte non verrà sospesa. Il Ribelle conosce una nuova solitudine introdotta dalla malvagità che si è accresciuta in modo satanico non a caso l'alleanza di questa con la scienza e con la meccanica, pur non introducendo alcun elemento nuovo, ha dato origine a diversi nuovi fenomeni storici.

Ipotizzando che il Ribelle sia animato da un senso della libertà analogo a quello della tradizione politica europea precedente l'avvento della borghesia, si potrebbe pensare che si tratti dello stesso tipo umano che Evola ha in vista nello scrivere *Gli uomini e le rovine*; in realtà questo non è obbligatorio: nell'epoca del trionfo della borghesia, dopo la seconda guerra mondiale, il Ribelle, caratterizzato da un diverso senso della libertà, potrebbe anche essere legato al senso della vita tipico dell'Operaio, e potrebbero sfumare fino ad annullarsi le sue differenze rispetto all'anarchico (d'altra parte, sembra piuttosto snobistica questa insistenza di Evola e Jünger nel differenziarsi dalla figura dell'anarchico, che contemporaneamente prendono come modello). E alla relazione Ribelle-Operaio si può affiancare quella tra Operaio e Anarca.

Rispetto al Ribelle, caratterizzato da un essenziale essere-contro, e perciò essere messo al bando, l'Anarca è caratterizzato dall'essere sovrano: non riconosce il patto sociale, e dunque non è legato a doveri morali, obbligazioni, motivazioni ad agire che provengano dall'esterno, non ha legami se non quelli che ha deciso di avere, e solo fino a quando decide di mantenerli: «Tale è il mondo dell'Anarca, che resta libero da ogni parte, avendo tuttavia la possibilità di volgersi da qualsiasi parte»; «L'Anarca esplica le proprie guerre anche quando marcia allineato nei ranghi con gli altri»; «non si orienta secondo idee, ma secondo fatti. Egli lotta da solo, da individuo libero»; «l'Anarca è il ribelle singolo»; «la differenza sta nel fatto che l'uomo della foresta è stato bandito dalla società, mentre invece l'Anarca ha bandito la società da se stesso».^{xvi}

Come appare evidente da *Eumeswil*, l'Anarca non è qualificato da particolari idee, ma da un atteggiamento: non ha infatti importanza in quali idee eventualmente creda, e può essere indifferente fascista o comunista e persino qualunquista (perché no?). Quel che è certo è che egli si muove fuori da ogni prospettiva tradizionale: «Esiste una paralisi settoriale, che taglia in due il nervo della storia. Con essa si spegne ogni tradizione. Le azioni dei padri possono continuare a vivere soltanto nella

^{xvi} id., *Eumeswil*, Rusconi, Milano 1981.

commedia o nella tragedia, non però nell'azione. A questo occorre rassegnarsi». Ciò significa che l'Anarca ha sostanzialmente due possibilità: disinteressarsi di tutto e occuparsi solo di sé, assimilandosi al qualunque individualista, oppure agire in vista di un fine liberamente scelto, ma non egoistico - un fine cioè che non si esaurisce nella ricerca del proprio benessere individuale, un fine che disegna una *forma*, una prospettiva nuova. In questo secondo caso, rispetto al leviatano l'Anarca appare come una cellula cancerogena che si spera venga scoperta quando ormai il male ha raggiunto la metastasi. Ma dal punto di vista dell'Anarca stesso, o del progetto che regge l'azione, il comportamento anarchico è un antibiotico contro l'infezione statalista.

Come si vede, nel caso di Evola abbiamo un processo di astrazione che conduce a formulare un concetto razionale di Tradizione totalmente avulso dalle esperienze storiche, che vengono manipolate applicando loro un criterio di analisi arbitraria, che *presceglie* certi elementi anziché altri, creando una tradizione al proprio gusto; nel caso di Jünger l'astrazione razionale è sostituita dal disegno di alcune *figure*, effettivamente suggestive, che si muovono nella sfera del mito e, come tali, costituiscono un punto di vista per interpretare il senso della storia - ma non sono storia e sono esterne alla storia. Tanto la Tradizione di Evola quanto il Mito di Jünger sono teorie che non analizzano i fatti, mentre la realtà è ciò che non è possibile inventarsi. L'unica realtà tradizionale che conosciamo e che esiste, o è esistita, di fatto sono *le tradizioni*, le culture, le identità che si muovono nella storia, ciascuna delle quali ha la sua pienezza di senso e può essere interpretata solo con i criteri da essa stessa formulati. C'è un particolare elemento cambi di significato quando è inserito in contesti culturali diversi, ed è sbagliato presceglierlo per teorizzare un modello a cui le tradizioni storiche si ricollegherebbero. L'unica cosa che si può fare in modo legittimo e rigoroso è interpretare il senso di un fenomeno culturale alla luce del suo contesto e cercare di spiegarlo a chi appartiene a un contesto diverso: questa operazione si chiama *prospettiva interculturale* - la scienza e la tecnica dell'interculturalità - e sostituisce sia l'astratta e presunta «cultura tradizionale» sia il giudizio dato sulla complessità del reale in base a una figura mitica che può facilmente deformarsi in una maschera. Ma su questo punto abbiamo già espresso la nostra opinione nel manifesto editoriale di *Studi Interculturali*, nel volume 1/2013.

Quanto al tradizionalismo teorizzato da figure come Evola, Jünger o Guénon, bisogna valutarlo nel suo contesto: si tratta di grandi costruzioni intellettuali, speculazioni personali degne del massimo rispetto, che rientrano pienamente nel rinnovamento del pensiero, della letteratura e dell'arte europea avviata a partire da Baudelaire, ovvero nel decadentismo (usando la denominazione più diffusa in Italia): sono linee di pensiero che si collocano nella fase iniziale del processo di superamento della cultura borghese e anticipano un atteggiamento antipositivista e antiscientista che ritroviamo ancor oggi nella cosiddetta *new age*.