



RECENSIONI

HERVÉ A. CAVALLERA

Professore Onorario

Recensione su *Julius Evola e la sua eredità culturale*, a cura di G. de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 185.

Il volume, curato da Gianfranco de Turrís illustre studioso di Evola, raccoglie gli Atti del Convegno omonimo tenutosi a Roma il 29 novembre 2014 e comprende la Premessa di G. de Turrís, la Presentazione di G. Seri, l'Introduzione di P. Mander e le relazioni di V. Conte, M. Donà, D. Bigalli, C. Bonvecchio, G. Casadio, F. M. Fabbri, M. Conetti, G. Parlato, R. Gasparotti.

Se Vitaldo Conte illustra Evola artista («il suo idealismo sensoriale sintetico futurista prepara e anticipa l'ulteriore, successiva esperienza pittorica, quella vissuta nell'astrattismo mistico del Dada», p. 26), Massimo Donà sottolinea che Evola si ricollega alle origini del pensiero occidentale, offrendo alla «filosofia un compito che, dopo la straordinaria testimonianza socratica, sembrava esser stato definitivamente dimenticato: quello di educarci non solo a conoscere noi stessi, ma soprattutto (per dirla con Nietzsche) a farci diventare quel che sin dall'inizio, forse, siamo *dinamicamente* stati... dovendo peraltro, nello stesso tempo, e per tutta la vita, sempre ancora diventarlo» (p. 46). Il tema evoliano della tradizione ermetica è affrontato da Davide Bigalli che precisa che nella riflessione evoliana «venivano proponendosi quei temi dell'iniziazione come via regia ermetica che doveva consentire il superamento della decadenza nella quale muoveva l'uomo contemporaneo» (p. 55). Da parte sua, Claudio Bonvecchio si sofferma sulla tradizione italico –mediterranea precisando che Evola oggettiva la Tradizione in due grandi filoni; «quello isiaco-materno, chiamato anche della Tradizione Mediterranea e quello eroico-solare, chiamato anche della Tradizione Nordica» (p. 62). L'ampio saggio di Giovanni Casadio illustra il rapporto di Evola con la

storia delle religioni, giudicando Evola un importante «studioso di religioni in chiave storica e comparativa» (p. 70) e tratta anche dei rapporti di Evola con Raffaele Pettazzoni, Giuseppe Tucci, Angelo Brelich. Fabio Marco Fabbri illustra la relazione tra Evola e la sociologia islamica: «penso che l'Islam visto da Evola possa essere letto, con strumenti attuali, come un culto eterogeneo: tra il sufismo pregno di esoterismo e la confessione sciita, particolarmente attenta anche all'evoluzione tecnologica; ma altresì la concezione tradizionalistica, più che radicale, lo collegherebbe ugualmente al sunnitismo» (p. 124). Mario Conetti illustra il rapporto di Evola con la storiografia e sottolinea che in Evola «il senso dell'indagine del passato va in una direzione molto esplicita, che la trascende. Nella connessione tra la dimensione storica e quella sovra storica, vi è una intersezione e un punto di equilibrio tra le due dimensioni» (p. 141). Il complesso rapporto di Evola col fascismo e soprattutto con i partiti di destra nel secondo dopoguerra è affrontato da Giuseppe Parlato, in quanto, nota giustamente Parlato, la proposta politica di Evola «è sostanzialmente “astorica”, nel senso che non dipende dalla situazione storico-temporale, ma è un'idea che non necessariamente si deve calare per verificarla nella realtà ma sussiste a prescindere perché, secondo il filosofo, è essa stessa realtà, anzi è *l'unica realtà* della quale si può avere contezza a livello politico» (pp. 143-144). Romano Gasparotti, infine, tratta di Evola e della filosofia dell'eros, sostenendo che «la *Metafisica del sesso* non si limita a riattualizzare, nel contemporaneo, il coraggioso proposito di spostare e sollecitare l'attenzione del pensiero verso territori/limite, nei quali la filosofia ufficiale e accademica solo in rari e isolati casi aveva osato spingersi, bensì intende, ancor prima, dare testimonianza di una ricerca sull'Assoluto stesso quale dionisiaca Potenza e sull'Inizio – Archè tanto quanto risultato – di ogni realtà, di ogni pensare e di ogni fare» (p.164).

In verità, il volume raccoglie una serie di contributi che non solo accrescono la qualità della letteratura critica su Evola, ma sono utili per ulteriori approfondimenti. Di fatto Julius Evola (1898-1974) rimane un pensatore da riconsiderare. Negli anni del fascismo è stato sostanzialmente fuori della cultura

accademica e con lo stesso regime ha avuto rapporti non lineari anche in funzione della sua concezione elitaria della realtà sociale. Nel dopoguerra, pur conservando una inarrivabile distanza, è diventato un punto di riferimento per la certa destra estrema. L'appartenenza alla destra, anzi ad una destra nella quale il fascismo, per le sue attenzioni sociali e popolari, non doveva trovare spazio, ne ha fatto per tanti un isolato o un personaggio da respingere. Le stesse opzioni politiche sembrano contraddire, nell'esistenza vissuta, quel distacco dal contingente da lui sempre anelato. In realtà, Evola è, per le sue opere, un rappresentante del cosiddetto pensiero tradizionale e, come ha scritto de Turrís, ««la sua grandezza sta nel fatto di aver espresso la sua visione del mondo tradizionale in molteplici ambiti. Fosse stato un semplice teorico della politica non avrebbe l'importanza che in effetti ha» (p. 10). E tuttavia Evola proprio per le sue scelte radicali e la sua non volontà di mediare nonostante ben precise scelte di campo rimane una figura tuttora da valutare, anche alla luce del suo pensiero che egli costruisce come un sistema antisistemico. Sotto tale profilo, *Julius Evola e la sua eredità culturale* è uno di quei libri che serve a sollecitare verso una serena collocazione del pensatore all'interno di un secolo estremamente complesso.

HERVÉ A. CAVALLERA

Professore onorario

PHILIP BALL, *L'invisibile. Il fascino pericoloso di quel che non si vede*, trad. it. Einaudi, Torino 2016, pp. 352.

Il tema dell'invisibile è effettivamente uno dei più interessanti e probabilmente Platone, col mito di Gige narrato nella *Repubblica*, ne aveva spiegato gli aspetti essenziali, ma Philip Ball, «uno dei più noti e apprezzati divulgatori di scienza al mondo», come recita la quarta di copertina, ne ha voluto fare, un po' alla rinfusa, la storia dagli antichi miti agli attuali dispositivi di occultamento spaziotemporale. La questione, in realtà, riguarda almeno due prospettive: la possibilità di diventare invisibili (e questo è stato uno dei tanti sogni dell'uomo, dall'antichità ad oggi) e l'esistenza di un mondo invisibile, l'altro mondo, come si suole dire, e se quest'ultimo sia in contatto con il nostro, con la realtà empirica.

Questioni complesse e profonde, che l'autore ha in vario modo tenuto presenti. Ne è venuto fuori un libro diseguale, talvolta superficiale nell'illustrazione di filosofie come quella neoplatonica su cui Ball si sofferma (pp. 22-23) sull'universo magico. E ce ne è, poi, per tutti: Leibniz «invocava entità immateriali dette monadi» (p. 33); Bergson è ricordato come «filosofo antirazionalista» (p.54); i «dadaisti e i surrealisti esplorarono le modalità magiche del pensiero» (p. 55); per Malinowski la magia «colma il vuoto lasciato dall'assenza della scienza» (p. 57) e così via. Si discute altresì come i contemporanei di Shakespeare intendessero i fantasmi che apparivano nelle sue tragedie e Ball rammenta che «i cattolici credevano che le anime dei morti trascorressero un certo tempo in purgatorio» (p. 63). Ball discute, altresì, sulla natura dello Spirito Santo: «alla lettera la Bibbia non ci è di grande aiuto: non

offre una dottrina univoca sullo Spirito, ma al contrario porge il destro il destro per varie diverse interpretazioni» (p. 70). Se quindi non c'è da fidarsi dei maghi, della magia naturale, della stessa religione, delle dottrine che hanno trattato il tema dell'invisibile, che dire, quindi, dei trucchi di coloro che praticarono lo spiritismo su cui a lungo l'autore si sofferma?

In realtà, con una disinvoltura che lascia perplessi per la semplificazione dei problemi, Ball svolge un discorso che si sofferma con maggiore ampiezza sulle aperture sul mondo del non visibile a partire dall'etere e dalla scoperta dei raggi X, anche attraverso le opere di narrativa e i film. «Questa comunicazione permessa dall'etere è essenziale per la teoria proposta dagli autori [Stewart e Tait] sull'immortalità dell'anima. Ognuno di noi, infatti, possiede un "corpo spirituale" in questo mondo invisibile, che acquisisce energia dalle nostre azioni e impulsi nel mondo tangibile» (p. 161). Di qui la tesi dei mondi senza fine (p. 153 e ss). E l'argomentazione si sposta sull'infinitamente piccolo (sino agli atomi) e sul mimetismo, per poi passare al contemporaneo mondo degli occultamenti.

L'impressione che si ha alla fine è quella di un coacervo, dove l'autore è partito dal voler spiegare il fascino dell'invisibile, la sua possibilità e ciò che esso suscita, e si è imbattuto in una serie enorme di tematiche affrontate senza un effettivo intento di comprensione, ma per il gusto di elencarle e liquidarle.

Sotto tale profilo, il libro non meriterebbe una particolare attenzione se non per il fatto che, come si legge nell'aletta della copertina, l'autore si è formato «a Oxford e Bristol in chimica e fisica, ha lavorato per "Nature" [nota rivista scientifica] per vent'anni e partecipa spesso a trasmissioni televisive». Il che mostra che in fondo ha la capacità di scrivere su tutto, anche su ciò in cui chiaramente non crede *a priori*. E ciò il lettore intelligente lo percepisce assai bene.

Scriva Ball: «l'invisibilità non è un termine tecnico: come il resto della magia, ha una funzione simbolica e sociale. Quando la scienza prende in prestito questo

tipo di termini, si tira dietro tutti questi nessi» (p. 291). La narrazione avrebbe potuto avere un'altra dimensione.

Di qui una conclusione che spiega la ragione della disamina. Il libro di Ball, pur con tutte le sue informazioni e la sua larghezza di conoscenze, mostra come non abbia senso scrivere con una tesi preconcepita che affronta con estrema semplificazione un tema dibattuto per millenni, per rimanere sempre all'interno di un pensiero empirico che non vuole andare oltre se stesso e il valore strumentale della ricerca scientifica. Si rimane un uomo ad una sola dimensione, senza veramente tentare di uscirne. Un *pamphlet* che alla fine lascia le cose, con la varietà connessa, come stanno.

HERVÉ A. CAVALLERA

Professore onorario

MASSIMO BUCCIANTINI, *Campo dei Fiori. Storia di un monumento maledetto*, Einaudi, Torino 2015, pp. 392.

Il volume è la ricostruzione accurata e scritta in maniera scorrevole delle vicende che portarono alla realizzazione al monumento a Giordano Bruno in Campo dei Fiori il 9 giugno 1889.

Il lettore può ricavarne indicazioni poco note. Il progetto nacque per caso nel 1875, tra giovani universitari che si attardavano a rincasare e alla presenza di un francese, Arnaud Lévy. E aveva per antecedente un episodio capitato all'Università di Napoli nel 1865. Avuta l'idea, si mise in moto un comitato studentesco, che trovò dei fondi, ma non sufficienti. E gli ostacoli non erano pochi. Soprattutto nel Municipio romano, su cui pesava l'ombra del Vaticano. Il comitato fu poi rifatto qualche anno dopo e vi giocò un ruolo discreto Antonio Labriola per il quale «una delle ragioni principali che determinarono il fallimento del precedente tentativo era la natura troppo radicale. Di qui nasceva la necessità di una vasta rete di alleanze sia con il mondo politico italiano sia con il mondo intellettuale europeo, completamente assente nel primo comitato» (p. 119).

Gli studenti questa volta si mossero bene e le adesioni non mancarono: da Victor Hugo a Renan, Haeckel, Spencer, Ibsen, Ardigò, Zanardelli. Naturalmente aderì anche la massoneria che nella vicenda ebbe, a leggere Bucciantini, un ruolo di collaborazione, non principale. A muoversi, come in una sorta di vento contestativo *ante litteram*, gli studenti, spesso incauti di fronte alle perplessità dei moderati come Ruggiero Bonghi e alla ritrosia degli amministratori capitolini.

L'intervento dei professori e dei politici fu decisivo, ma le cose andarono alle lunghe, sì da far crescere lo spirito di contesa tra le due sponde del Tevere, anche perché più che al filosofo, poco conosciuto, si guardava al martire del libero pensiero. Come in una manifestazione in cui parlò Enrico Morselli, discorso malfatto, secondo Bucciantini che cita il docente e se ne esce col dire «che la lettura di questi passi sia sufficiente per comprendere come non ci fu bisogno dell'idealismo per distruggere la profondità di tanta 'scienza'. Basta leggere qualche pagina della cosiddetta filosofia scientifica dei vari Ardigò, Trezza, Moleschott, De Sarlo, Sergi, Tarozzi, Lombroso, Canestrini, Morselli per il rendersene conto, per sincerarsi quanto poco il loro positivismo sia paragonabile a quello che allora circolava in Europa» (p.184). Considerazione, invero, ingenerosa nei confronti dei positivisti italiani e al solito sopravvalutante un indeterminato positivismo d'oltralpe.

Il merito di Bucciantini è quello appunto di ricostruire, di là da alcune valutazioni, le diverse circostanze e di darci un quadro vivo dei diversi punti di vista, sino alla grande celebrazione. Poi tutto si spense. Per gli ambienti radicali e di sinistra «era una soddisfazione che assomigliava più a un congedo che a un punto di partenza per nuove sfide. [...] Anziché l'inizio di una nuova epoca, o come si disse allora di una nuova religione laica, il 9 giugno si celebrò la fine di un'illusione. Il punto più alto di un'illusione dove a emergere furono le assenze, i vuoti, le debolezze e le inconsistenze, e non i progetti da realizzare su un piano sociale, educativo e dei diritti. Ciò che mancò fu un articolato e concreto programma politico dei vincitori» (p. 280).

E si capisce tale mancanza proprio attraverso la ricostruzione di Bucciantini che invece sostiene che allora si sarebbe dovuto pensare ad un futuro diverso. Nato casualmente, cresciuto con aggregazioni diverse, legato ad una discutibile esaltazione del libero pensiero molto "liberamente" auspicato, determinato dalla presenza di un governo favorevole (quello di Crispi), il tutto aveva un valore simbolico che si concluse con la materializzazione del simbolo. Non ci fu alcuna rivoluzione contro la Chiesa, né credo la avesse voluta lo stesso Giordano Bruno,

secondo il quale la religione quanto meno dava un orientamento morale al popolo. La storia del monumento è così la storia di una sfida vissuta inizialmente con baldanza giovanile e quindi vinta con lunga fatica. E ci insegna, come lo stesso Bruno testimoniò con la sua vita, che alle cose che veramente si vogliono fare occorre crederci e che la storia ha bisogno di ricomporre, dopo le fratture, la sintesi e la pace.

HERVÉ A. CAVALLERA

Professore onorario

PETER BROWN, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, trad. it., Torino, Einaudi, 2016, pp. XVI-246.

Peter Brown, professore emerito alla Princeton University, è un esperto del tardo antico. In questo volume, apparso nel 2015, spiega come si sia formata l'idea dell'aldilà tra il III e il VIII secolo d. C. «Si passa dalle possenti speranze escatologiche di un nuovo cielo e di una nuova terra, caratteristiche della Chiesa primitiva, alla sensazione di un lungo e doloroso viaggio dell'anima individuale, associato alla nascita della dottrina del purgatorio nella Chiesa cattolica medievale» (p. VIII). Viene così ricordato che per Tertulliano (155-220ca) e per altri del tempo suo le anime dei defunti non malvagi, dopo la morte, erano destinate ad un lungo periodo di attesa «in un luogo sicuro e ombreggiato. Il concetto di quiete e ristoro – di *refrigerium* – costituiva il centro di gravità di questa visione della vita dopo la morte» (p. 13). Solo le anime dei martiri raggiungevano direttamente e immediatamente il Paradiso. Per il vescovo Giuliano di Toledo, che nel 688 scrive il *Prognosticon futuri saeculi*, le cose sono diverse. «Ogni anima (a condizione che non fosse destinata all'inferno) iniziava il proprio viaggio verso il cielo a ritmo diverso. Alcune anime erano molto più lente rispetto alle altre» (p. 18). Inoltre «per ciascuna delle anime in posizione più arretrata – vale a dire quelle dei non santi – il viaggio si tingeva di incertezze: da che parte avrebbe svoltato l'anima una volta entrata in quel mondo sconosciuto: verso il paradiso o l'inferno?» (*ibid*). Infine, Giuliano era convinto che ad attendere alcune anime vi fosse un fuoco purificatore attraverso il quale esse dovevano passare, ciascuna alla loro velocità» (*ibid*),

Orbene, il volume di Brown è la narrazione accurata, supportata non solo dalla letteratura del tempo, ma anche dall'attenzione ai diversi contesti, delle modalità

di sviluppo dell'idea della realtà ultraterrena. Così per il cristiani della fine del III secolo, legati ad una condizione sociale "media" l'aldilà era inteso come luogo di pace serena: «sogni di un rilassamento dei codici gerarchici in un luogo privilegiato e recondito» (p. 42).

Figura centrale del ripensamento della questione è sant'Agostino. Brown rileva come il Vescovo di Ippona sia stato un punto di riferimento per numerose domande da parte di fedeli e presbiteri. Essi «volevano sapere in che modo le loro idee circa gli effetti che i rituali e pratiche di devozione dei viventi avevano sul destino delle anime nell'altro mondo corrispondessero a ciò che realmente avveniva in quel territorio sconosciuto» (p. 61). E Agostino cerca di rispondere sempre con grande attenzione e in armonia con la tradizioni della Chiesa. Soprattutto si mostra estremamente cauto per ciò che riguarda l'oltretomba. «Egli concedeva ai suoi interlocutori poco spazio di manovra, avvertendoli spesso che non esisteva un modo semplice in cui i peccatori incalliti o indifferenti potevano entrare in cielo» (p. 65). Verso l'amico Evodio, che gli chiede della veridicità di un sogno e che insiste domandando come si è una volta usciti dal corpo, Agostino è scoraggiante. «Mise semplicemente in un angolo le domande di Evodio: i sogni erano sogni; non c'era modo di presumere che un sogno fosse da tenere in maggiore considerazione di un altro» (p. 72). Evodio ed Agostino conoscono bene il neoplatonismo e sanno che il cielo è la patria delle anime e della loro ascesa. Ma Agostino è prudente. «Anche le rappresentazioni più familiari e teologicamente accettabili (per esempio l' "accoglienza" dell'anima alla presenza di Dio) potrebbero risultare null'altro che "rappresentazioni", appunto, vale a dire immagini create dalla mente umana che avevano poca o nessuna relazione con la realtà» (p. 73). Agostino è per un immaterialismo non sempre condiviso dai contemporanei, più mossi da esigenze di concretezze.

E tuttavia anche Agostino, rispondendo nel 417 a Cirillo, patriarca di Alessandria, si spinge ad affermare che per coloro che avessero commesso lievi peccati vi fosse, prima di ascendere al cielo, un fuoco purificatore, *ignis purgatorius*. Brown rileva che «Agostino non vedeva la purificazione in termini di

sofferenza che l'*ignis purificatorius* poteva infliggere, bensì in termini di tempo. Egli rimarcava infatti il “ritardo” che quella purificazione imponeva alle anime, che altrimenti avrebbero potuto essere ammesse direttamente alla presenza di Dio» (p. 109). Ai *non valde boni*, a coloro che avevano commesso peccati non decisivi per la salvezza, toccava una permanenza temporale prima della luce eterna. E vi era in Agostino l’attesa di questa. Il tempo, come male, si contrappone all’eterno. In fondo, Brown vede giusto, «Agostino era rimasto un platonico. Egli desiderava ardentemente la presenza eterna di Dio» (p. 114).

Non nell’Africa ancora relativamente tranquilla nel tardo impero, ma nella Gallia invasa dai barbari e politicamente lacerata, Salviano di Marsiglia, Onorato e i monaci di Lérins offrivano altre percezioni «dei pericoli presenti nell’aldilà, delle fiamme dell’inferno e dell’approssimarsi del giudizio Universale» (p. 148). Gregorio di Tours avrebbe poi descritto il futuro dell’anima come «un viaggio lungo e periglioso, sempre più spesso interrotto da “posti di blocco” demoniaci dove alle anime era richiesto di rendere conto dei loro peccati» (p. 165). Ed ecco poi le narrazioni di Fursa e Baronto. E intanto veniva meno l’immagine del cosmo gerarchicamente organizzato. «Le anime non erano più distribuite in tutto il cosmo secondo un asse verticale – in alto e in basso – nel rispetto di una qualche legge di “fisica morale”, bensì secondo la loro conformità con la volontà di Dio (pp. 211-212).

Il libro di Peter Brown, ricco di dottrina e di informazioni, si legge con piacere e solleva problemi che l’uomo contemporaneo ha cercato di celare, ma che continuano a vivere nell’animo suo. Illustrando la mentalità cristiana dei secoli di transizione, l’Autore ha messo in luce le contingenze della storia e il loro peso sulla costituzione dell’immaginario, ma ha anche riconsiderato la forte richiesta del sapere cosa accadrà dopo la morte e le diverse modalità di risposta degli uomini di fede.

Ne è venuto fuori un itinerario immaginativo di grande interesse, ma di una immaginazione che ha sempre voluto essere corrispondente alla verità. Immaginare, cioè, ciò che era vero, non ciò che era una speranza. Soprattutto

colpisce il lettore la volontà di continuare ad affermare il legame tra vivi e morti. Di qui il ruolo della memoria. Da un tempo in cui i vivi sembravano attestare che i morti riposavano in un cielo tempestato di stelle ad un mondo in cui i defunti, attraverso sogni e visioni, richiedevano regolari preghiere e donazioni.

Brown consegna al lettore e allo studioso l'itinerario, storicamente avvenuto, di come pensare l'aldilà tra III e VIII secolo. Così facendo non solo illustra secoli di storia della teologia e della mentalità, ma riapre il problema del *dopo* proprio in un presente in cui l'Occidente secolarizzato sente la minaccia di un fondamentalismo estremo e giudica sempre meno convincenti le suggestioni di un relativismo e di un edonismo chiusi nel breve lasso del contingente.