

da *Il Problema della Pedagogia* >> XI, 2015, n. 1

radicale protesta verso l'accaduto lasciando trasparire come l'essere *in rivolta* – principio morale della propria formazione – rappresenti una esigenza assoluta per Améry. *Nell'anticamera della morte*, scrive «la storia non è mai maestra di vita ma solo seviziatrice del genere umano». Però, in *Anni di viaggio* prosegue: «e non è appunto la storia a tracciare i limiti del possibile? Noi li tracciamo, tu ed io, questo e quell'altro, perché noi siamo la storia, ognuno di noi è parte del mondo, che è tutto ciò che accade». Così esprimendosi, il filosofo ebreo riconosce il principio della speranza e quello del *nihil* e delinea l'orizzonte utopico di un nuovo umanesimo. Infatti, come conclude Calvetto, «nel divenire della storia l'uomo ha la possibilità di costruire la propria umanità assumendosi la responsabilità di un continuo trasformarsi». L'autore seguita nell'analisi dell'opera del filosofo proponendo «due luoghi chiave dello scacco esistenziale: l'invecchiamento e la morte libera». Secondo Améry, la conquista di sé si compie nella vecchiaia e l'irreversibile processo secondo cui si diviene estranei a se stessi gli ricorda di essere un sopravvissuto tantoché il paradosso della colpa lo spinge a darsi la morte. Ma «cadere di propria mano» è, in definitiva, il tentativo di risolvere la contraddizione della finitezza umana. Solo nell'istante della separazione si salda il vincolo di coappartenenza originaria dell'uomo al mondo: la vita si fa morte e la morte si fa vita. È questa la dialettica che definisce la comprensione tragica dell'esistere come cammino verso la libertà. Calvetto affronta anche la questione cruciale per Améry del rapporto con le proprie origini. «Figlio dell'ebraismo assimilato», inizia nel 1938 un lungo esilio che lo porterà a sentirsi un apatride.

Nell'ultimo saggio, Calvetto s'interroga sull'attualità di Bruno Bettelheim. Fondamentali rimangono le connessioni – individuate dallo psicologo nei suoi studi – tra individuo e ambiente, in ragione delle quali i disturbi psichici dell'infanzia sono interpretati come modalità di espressione di una società in cui anomia sociale e alienazione si ripercuotono sui soggetti. Così, ad esempio il bambino autistico, con i propri gesti ossessivi, esprime il bisogno di sicurezza. Egli vuole controllare la realtà che, nella sua mutevolezza, genera ansia e paura inaccettabili. La quotidianità diventa rassicurante solo se immutabile, caratterizzata da fissità e ripetitività. Calvetto si sofferma anche sullo studio *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations* nel quale Bettelheim riflette sulla propria esperienza nei

campi di concentramento di Dachau e di Buckenwald. Descrive la spersonalizzazione e la trasformazione dei prigionieri in una docile congerie di individui, ravvisando in tale processo i perversi meccanismi della società di massa. Infatti il potere, che costringe quotidianamente i prigionieri ad una lotta disumana per la sopravvivenza, caratterizza anche la «società oppressiva di massa» la quale mercifica e omologa tutti gli uomini. Così, nella vita del campo ogni deportato cerca quotidianamente il punto di equilibrio «tra la necessità di salvare la propria vita [...] [e non] perdere la propria dignità». Deve distanziarsi emotivamente dai fatti nei quali è coinvolto. Sopravvivere qui significa «tensione continua verso la sintesi degli opposti».

Calvetto nel libro conduce un'attenta analisi del pensiero degli autori presentati. I tratti caratterizzanti il sopravvivere, tensione antropica tra autenticità e inautenticità, emergono velatamente. Invece, la pedagogia quale «teoria della cultura» e «l'esigenza critico-metodologica di una riflessione che connetta l'educazione ai processi culturali del nostro tempo» sono le questioni di fondo che l'autore offre alla riflessione. In questo dibattito il sopravvissuto esprime il bisogno di riconciliazione con se stesso e con il mondo per ritrovare quella stenia formativa che gli consente di superare il senso di colpa. L'autoformazione, dunque, è la meta educativa del soggetto. L'educazione è educarsi e interpreta l'atavico dilemma vita-morte.

Stefania Trifilio

Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, III ed. riv. e aumentata, Roma, Edizioni Mediterranee, 2014.

Julius Evola (1898-1974) è probabilmente un pensatore più amato e odiato che conosciuto. La sua fama perdura nelle correnti tradizionaliste più che nell'ambito universitario *stricto sensu*, in alcuni ambienti politici più che nella manualistica. Eppure fu uno studioso di grande levatura e di notevole fascino, avvolto da un'aura di estremista reazionario che occorrerebbe riconsiderare.

Di tutto questo, del resto, si era accorto lo stesso Evola quando pensò di scrivere la sua autobiografia intellettuale che intendeva

fosse pubblicata postuma. Uscì invece da Scheiwiller (Milano 1963) e conobbe una seconda edizione accresciuta nel 1972. Introvabile da tempo, è stata ripubblicata nelle *Opere* curate da Gianfranco de Turris, il quale ne ricostruisce l'*animus*, mentre Andrea Scarabelli illustra le vicende editoriali. Segue un pregevole saggio introduttivo di Geminello Alvi. La più importante novità del volume è che de Turris, Scarabelli e Giovanni Sessa non solo hanno rivisto il testo, ma lo hanno arricchito di fondamentali note esplicative e di appendici documentarie e bibliografiche per ogni capitolo, sì che il lettore ha di fronte una adeguata *introduzione* al pensiero e alla vita di Evola. Sono altrettanto da segnalare le numerose illustrazioni e le riproduzioni di documenti che rendono il volume molto interessante anche per comprendere le complesse relazioni nazionali e internazionali di Julius Evola.

Si tratta, pertanto, di un libro estremamente importante. Ricostruendo la vicenda umana e intellettuale di Evola, *Il cammino del cinabro* si configura come una sorta di processo auto-educativo. Alla propria auto-educazione Evola dedicò tutta la sua esistenza, come manifesta nei suoi scritti, che egli analizza con cura nei loro aspetti essenziali, mirando ad essere al di là della quotidianità e dello scontato. Egli riconosce (pp. 44-45) che in lui agivano da sempre due impulsi, uno volto alla trascendenza e l'altro all'azione, sì da attuare un modo di essere chiaramente non solo antiborghese, ma altresì lontano da ogni filosofia e confessione preconstituita. Ciò non solo spiega la sua giovanile adesione al dadaismo – fu infatti un pittore noto – e successivamente la sua momentanea vicinanza all'idealismo, da cui si distaccò nettamente in una "dialettica" intesa come «passaggio dall'informe al formato e all'individuato, in gradi sempre più alti di integrazione, di completezza e di libertà. Da tale punto di vista era peraltro da dirsi: non esiste l'Io assoluto, ma la possibilità – contingente – dell'Io di rendersi assoluto» (pp. 116-117). Iniziava così un percorso che lo avrebbe sempre più avvicinato alla spiritualità orientale (induista e soprattutto buddhista), ma con esiti chiaramente propri. Si prefigurava l'ascesa ad una aristocrazia dello spirito che mentre lo collocava decisamente a destra nella tradizionale visione della politica, lo rendeva lontano dalla stessa quale materialmente si realizzava.

Significativa la sua posizione nei confronti del fascismo che giudicò positivamente nei confronti del cosiddetto pericolo rosso, ma

dal quale volle essere distinto. «Si sa di certe tendenzialità repubblicane e "laiche" del fascismo di antemarcia. La fusione col nazionalismo per un lato rettificò tali tendenzialità, dall'altro ridusse la *vis* rivoluzionaria del fascismo borghesizzandolo notevolmente, perché il nazionalismo italiano non era che una espressione della classe media e di un fiacco tradizionalismo cattoliceggiante e conformista. Una forte Destra a base aristocratica, monarchica e militare [...] in Italia era assolutamente inesistente» (p. 146). Analoga considerazione fu dall'Evola esoterista volta nei confronti della massoneria considerata borghesizzata. Si aggiunga la polemica contro il pedagogismo dello Stato etico di Gentile e contro una accademia composta da membri giudicati per lo più agnostici. Tutto questo spiega come Evola sia stato sostanzialmente un isolato negli anni del regime fascista, giudicato - quest'ultimo - troppo aperto a compromessi.

D'altra parte, il suo stesso *razzismo* non aveva alcunché a che fare con l'antisemitismo e con il razzismo materialistico. «Come salda base della mia formulazione presi la concezione tradizionale che nell'uomo riconosce un essere composto da tre elementi: il corpo, l'anima e lo spirito. Una teoria completa della razza doveva perciò considerare tutti e tre questi elementi, quindi distinguere una razza del corpo, una razza dell'anima e una razza dello spirito. La "purezza" razziale si ha quando le tre razze concordano» (p. 303). Anche in questo caso, dunque, una aristocrazia razziale spirituale che egli delineò nel tipo ideale ario-romano.

Nel secondo dopoguerra, mentre argomentava il suo percorso spirituale in vari volumi, egli prendeva posizione contro il mondo moderno per una Destra che non fosse legata ad alcuna forza economica. «Doveva invece essere la reazione di una Destra politica e aristocratica, la quale anzi doveva considerare le posizioni di dominio dovute al possesso della ricchezza come usurpazione e sovversione» (p. 337). Il mito progressista era da respingere, cercando di esporre il suo approdo in *Cavalcare la tigre* (I ed. 1961).

Negli anni della Contestazione Evola costituì un punto di riferimento per certi militanti della Destra estrema, di là dalla complessità del messaggio spiritual/aristocratico che egli aveva cercato di illustrare in numerosi volumi e che certo non consisteva in scontri di piazza.

Sotto tale profilo, la lettura de *Il cammino del cinabro* è effettiva-

mente fondamentale ed utile per sgomberare molti luoghi comuni intorno al pensatore e per coglierne la sua irrimediabile solitudine anche all'interno di momenti storici che potevano sembrare congeniali al suo pensiero. Dalle pagine del volume emerge non solo la elaborazione della sua dottrina, ma altresì la continua polemica contro il tempo in cui visse. Per tale aspetto continuava implicitamente ad affermarsi la rivendicazione dell'io che non riusciva a sollevarsi ad un più alto livello, nonostante tale fosse l'obiettivo di Evola. In questa parte, è così evidente che il giudizio è spesso troppo tagliente e di parte, e spiega la sua esplicita volontà di non voler mediare; invece più costruttiva, per il lettore, è l'analisi del proprio itinerario intellettuale, in cui la coscienza doveva trasformarsi in supercoscienza, innalzandosi su un piano superiore, non alterando, bensì integrando, i principi della personalità (p. 227) in una concezione della tradizione attiva e regale e non ascetico-contemplativa. E questo in nome di una vita da realizzare compiutamente: «l'esistenza quaggiù non è un caso, né una irrazionalità, né il dono non richiesto di un Creatore, bensì l'effetto di una scelta trascendentale prenatale fatta da ognuno, sebbene di un significato assai vario» (p. 397).

Capita così che questo pensatore tanto citato nella dimensione politica della Destra appaia estremamente più complesso rispetto agli stereotipi in cui è stato racchiuso e la sua riflessione espressa in vari decenni corrisponde, come si è già detto, ad una sorta di auto-educazione, che va attentamente riconsiderata, non nei riflessi polemici che continuamente affiorano e che costituiscono, per tale aspetto, il perdurare nel contingente, quanto per le indicazioni ad uscire dalla dimensione del quotidiano, indicazioni che fanno di Evola una personalità irripetibile e da ripensare per quanto ha saputo e voluto dire, andando veramente oltre i luoghi comuni che come sempre impediscono di comprendere e di intendere affossando, oggi più di ieri, la civiltà dell'Occidente. Vanno considerate, per questa parte, le pagine in cui Evola illustra il suo volume *La dottrina del risveglio* (I ed. 1943) che è una disamina del buddhismo e delle sue tecniche. «Io ho messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita nel mondo, per la fortificazione dell'intimo animo, per realizzare un distacco, per enucleare in sé qualcosa di invulnerabile e di intravolgibile. Questa "ascesi" aristocratica può dunque

avere anche un valore immanente, e nella conclusione del libro io ho accennato al significato che essa può presentare, per alcuni uomini differenziati, proprio in un'epoca come l'attuale, al fine di far da antidoto al clima psichico di un mondo caratterizzato da un insensato attivismo, dall'immedesimazione in forze "vitali", irrazionali e caotiche» (p. 283).

D'altra parte, attraverso i documenti raccolti, *Il cammino del cinnabro* è anche la lettura della storia intellettuale italiana del Novecento sino agli anni Settanta, la lettura di una voce sempre effettivamente fuori dal coro.

Hervé A. Cavallera

Eugenio Garin – Ugo Spirito, *Carteggio 1942-1978*, a cura di M. Lodone, Pisa, Edizioni della Normale, 2014.

Ugo Spirito e Eugenio Garin sono stati tra i più significativi pensatori italiani del Novecento. In particolare Spirito, tra gli allievi prediletti di Gentile, ha sviluppato in maniera originale, attraverso il suo problematicismo, l'attualismo del maestro, del quale ha occupato la cattedra di Teoretica all'Università di Roma e ha diretto il "Giornale Critico della Filosofia Italiana" sino alla sua scomparsa, dando alla rivista un taglio teoretico inconfondibile. Al "Giornale" ha contribuito altresì Garin, sì da succedere a Spirito nella direzione del medesimo, conferendo un taglio essenzialmente storico, quale Garin in fondo è stato.

Il carteggio comprende 95 lettere di Garin a Spirito (dal 29 maggio 1942 al 13 maggio 1978) e 274 lettere di Spirito a Garin (dal 7 giugno 1942 al 16 novembre 1978). Costituisce un documento molto importante non solo per ricostruire alcune vicende dei due pensatori (si pensi all'ordinariato di Garin) e della gestione del "Giornale Critico", ma altresì di parte della vita accademica italiana tra gli anni Quaranta e Settanta del secolo scorso. Il 27 febbraio 1949 Garin, riferendosi al concorso per professore straordinario di Storia della filosofia all'Università di Cagliari, che aveva per commissari N. Abbagnano, A. Aliotta, A. Banfi, E. P. Lamanna, U. Spirito, scrive: «ora che tutto è finito lascia che ti dica grazie. Al tuo giudizio tenevo molto, in modo particolare, e non ho bisogno di dir-