

JULIUS  
EVOLA

# METAFISICA del SESSO

Con un saggio introduttivo di  
FAUSTO ANTONINI



MEDITERRANEE

Julius Evola  
METAFISICA DEL SESSO

*Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con  
uno studio introduttivo di Fausto Antonini*

Quest'opera è unica nel suo genere per il fatto che considera il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli cui si sono arrestate le ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come afferma l'Autore, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso, e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine «metafisica» nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'eros e l'esperienza sessuale, significato che porta al di là di tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, balenî di una «trascendenza», rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino apertura sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei «Fedeli d'Amore» medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile, il complesso amore-morte e via dicendo.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà modo di descrivere gli «archetipi» maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna («dèi e dee, uomini e donne»), di abbozzare una psicologia dell'«uomo assoluto» e della «donna assoluta» e di individuare le varie-

# Opere di Julius Evola

---

a cura di Gianfranco de Turris

**This One**



**P825-Z6A-K66N**

JULIUS EVOLA

# Metafisica del Sesso

---

*Quarta edizione corretta e con una Appendice  
Saggio introduttivo di Fausto Antonini*

Sedici tavole fuori testo

  
**EDIZIONI  
MEDITERRANEE**



## METAFISICA DEL SESSO

I ed.: Atanòr, Roma, 1958.

II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma, 1969.

Ristampe: 1976, 1982, 1988.

III ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola":  
Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

IV ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola":  
Edizioni Mediterranee, Roma, 1996.

Ed. francese ampliata: *Métaphysique du sexe*, Payot, Parigi, 1959; II ed.:  
1969; III ed.: 1976.

Ed. tedesca ampliata: *Metaphysik des Sexus*, E. Klett-Verlag, Stoccarda,  
1961.

Ed. portoghese: *A metafísica do sexo*, Fernando Ribeiro da Mello, Ed.  
Afrodite, Barcelos, 1976.

Ed. spagnola: *Metafísica del sexo*, Ediciones Heliodoro, Madrid, 1978; II  
ed.: 1981.

Ed. americana: *The Metaphysics of Sex*, Inner Traditions, New York,  
1983; II ed.: *Eros and the Mysteries of Love*, Inner Traditions  
International, Rochester, 1991.

Ed. svizzera: *La métaphysique du sexe*, Editions l'Age d'Homme,  
Losanna, 1989.

Ed. romena: *Metafizica Sexului*, Humanitas, Bucarest, 1994.

### *In copertina:*

*Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1969)*

*Antonio Canova, "Amore e Psiche" (1792), Museo del Louvre, Parigi.*

*L'Eros alato, cioè quando inteso in senso superiore, avvolge e spinge verso l'alto l'Anima umana.*

1ª Edizione 1969

Ristampa 1994

2ª Edizione 1997

Ristampa 1999

Ristampa 2002

Ristampa 2006

Finito di stampare nel mese di gennaio 2006

ISBN 88 - 272 - 0435 - 0

© Copyright 1969-1994 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196  
Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

# Indice

---

	Pag.
Nota del Curatore	9
Riflessioni sulla «metafisica del sesso» di Julius Evola, di Fausto Antonini	13
<i>Introduzione</i>	
1. Delimitazione dell'argomento	25
2. Il sesso nel mondo moderno	30
<i>Capitolo primo</i>	
EROS E AMORE SESSUALE	
3. Il pregiudizio evolucionistico	33
4. Amore e sesso	34
5. Eros e istinto alla riproduzione	36
6. Il mito del «genio della specie»	40
7. Eros e tendenza al piacere	42
8. Sulla «voluttà»	44
9. La teoria magnetica dell'amore	47
10. I gradi della sessuazione	53
11. Sesso fisico e sesso interno	57
12. Condizionalità e forme dell'attrazione erotica	60
<i>Capitolo secondo</i>	
METAFISICA DEL SESSO	
13. Il mito dell'androgine	67
14. L'Eros e le varietà dell'ebrezza	71
15. Biologizzazione e caduta dell'eros	74
16. Afrodite Urania. L'eros e la bellezza	79
17. La brama. Il mito di Poros e Penia	82
<i>Appendice al Capitolo secondo</i>	
18. Sull'omosessualità	88

*Capitolo terzo*

## FENOMENI DI TRASCENDENZA NELL'AMORE PROFANO

19. Il sesso e i valori umani	93
20. «Amore eterno». Gelosia. Orgoglio sessuale	97
21. Fenomeni di trascendenza nella pubertà	99
22. Amore, cuore, sogno, morte	104
23. Il complesso amore-dolore-morte	107
24. Voluttà e sofferenza. Il complesso maso-sadistico	110
25. Estasi erotiche, estasi mistiche	117
26. Sull'esperienza dell'amplesso	118
27. Le varietà del pudore. Metafisica del pudore	125
28. Significato dell'orgia	129

*Appendici al Capitolo terzo*

29. Il marchese de Sade e la «Via della Mano Sinistra»	133
30. Rasputin e la setta dei Khlysti	140

*Capitolo quarto*

## DÈI E DEE, UOMINI E DONNE

31. Mitologia, ontologia, psicologia	145
32. La Diade metafisica	147
33. Archetipi demetrici e archetipi afroditici. La Vergine. La nudità abissale	154
34. Differenziazioni tipiche della virilità nel mito	162
35. Il maschile e il femminile nella manifestazione	164
36. Sulla demonia del femminile. Il simbolismo dell'amplesso invertito	169
37. <i>Phallus</i> e <i>menstruum</i>	174
38. Psicologia maschile e psicologia femminile	179
39. La donna come madre e la donna come amante	184
40. Pietà, sessualità e crudeltà nella donna	189
41. Sulla fascinosità femminile. Attività e passività nell'amore sessuale	191
42. Sull'etica dei sessi	198

*Capitolo quinto*

## SACRALIZZAZIONI E EVOCAZIONI

43. Il matrimonio come «Mistero» nel mondo della Tradizione	204
44. Il cristianesimo e la sessualità	208
45. La prostituzione sacra. Le ierogamie	212
46. Incubi e succubi. Feticismo e processi di evocazione	217
47. Processi di evocazione nell'amore cavalleresco medievale	223
48. Sulle esperienze iniziatiche dei «Fedeli d'Amore»	227

	Pag.
<i>Appendici al Capitolo quinto</i>	
49. Sul significato del Sabba e delle «messe nere»	235
50. La dottrina dell'androgine nel misticismo cristiano	243

*Capitolo sesto*  
**IL SESSO NEL DOMINIO DELLE INIZIAZIONI E DELLA MAGIA**

51. Le trasmutazioni e il precetto di castità	249
52. Tecniche di trasmutazione endogena nel kundalinî-yoga e nel taoismo	252
53. Il sesso nella Kabbala e nei Misteri Eleusini	258
54. Le pratiche sessuali tantriche	261
55. Sul regime dell'amplesso nelle pratiche sessuali tantriche e sul pericolo di esse	267
56. Pratiche sessuali segrete nel taoismo cinese	278
57. Pratiche sessuali arabe e simbologia ermetica	286
58. La <i>Myriam</i> e la «Piromaglia»	291
59. La «Luce del Sesso» e la «Legge del Telema»	294
60. I presupposti della <i>magia sexualis</i> operativa	301
<i>Congedo</i>	309

**APPENDICE 1951-1971**

<i>Nota</i>	313
1. Deviate dall'educazione le ragazze anglossassoni	315
2. Narcisismo femminile e complesso d'inferiorità	316
3. I difetti di stile delle ragazze italiane	317
4. Pro e contro le ragazze italiane	319
5. Naturismo e "ideale animale"	321
6. Pudore e puritanesimo peggio che "corruzione"	323
7. Il fenomeno "Merlin"	325
8. Terzo sesso e democrazia	327
9. La crisi del pudore	331
10. Considerazioni sul divorzio	333
11. Energia orgonica e rivolta sessuale	335
Indice dei nomi e dei testi anonimi	339



## Nota del Curatore

---

Scrivono Julius Evola ne *Il cammino del cinabro* (1963): “Un’altra mia traduzione dal tedesco è stata quella di *Sesso e carattere* di Otto Weininger. Dell’opera, esisteva già una versione, però pessima e incompleta. Per desiderio dell’editore Bocca, ne feci una nuova. Il Weininger era stato uno degli autori che nella mia gioventù mi avevano particolarmente interessato. In un primo tempo avevo pensato di unire alla nuova traduzione un’ampia introduzione al fine di precisare la portata delle teorie del Weininger sul sesso e sulla donna. Poi mi resi conto che un esame del genere non poteva essere contenuto nello spazio ristretto di una semplice introduzione e che inoltre s’imponesse il riferimento a molti argomenti che andavano assai oltre gli orizzonti del libro in questione. È così che a poco a poco prese forma nella mia mente l’idea di scrivere un’opera a sé sulla materia”.

In che periodo “prese forma l’idea” di questo libro che apparve in prima edizione nel 1958, mentre la traduzione di *Sesso e carattere* uscì nel 1956? Un aiuto ci viene da Mircea Eliade il quale, descrivendo l’incontro che ebbe con Evola a Roma, afferma tra l’altro nel suo diario *Fragments d’un journal II 1970-1978* (Gallimard, 1981), allorché apprende della morte del vecchio amico italiano: “Parlammo per oltre un’ora. Mi disse che avendo ormai tutto il suo tempo a disposizione, ne approfittava per tradurre autori francesi o tedeschi. Mi parlò anche di *Metafisica del sesso*, un libro che stava progettando”. Eliade, però, è incerto sulla data dell’incontro, che in una occasione indica nel 1949, in un’altra nel 1951. L’incontro invece avvenne, come risulta incontrovertibilmente dalle lettere di Julius Evola a Mircea Eliade ancora inedite, fra l’11 e il 24 maggio 1952, epoca in cui si deve dunque collocare la traduzione del Weininger richiestagli da Bocca (che aveva già pubblicato *Lo yoga della potenza* nel 1949 e *Rivolta contro il mondo moderno* nel 1951) ed in cui “prese forma l’idea” di scrivere un vero e proprio libro sull’argomento “sesso”. In realtà, come si dimostra nell’Appendice a questa edizione e si precisa nella “nota” di presentazione, fin dal suo rientro in Italia Evola aveva affrontato, su alcune testate cui aveva iniziato a collaborare, lo stesso tema sotto vari aspetti che, prendendo lo spunto da fatti di costume, si ampliavano a livello “dottrinario”: su *Rivolta ideale* nel 1949, poi nel 1952 e 1954; su *Roma* fra il 1950 e il 1957; su *Domani* nel 1956; su *Il popolo italiano* nel 1957; e così via.

Quale può essere stato il motivo di un simile, particolare interesse per certe manifestazioni dell’uomo e della società? Leggiamo ancora ne *Il cammino del cinabro*: “Certe mie recenti esperienze personali di questo periodo hanno avuto una

parte, per il loro aver guidato il mio sguardo verso speciali dimensioni della materia da trattare e per l'avermi aperto più ampi orizzonti". Che significato dare a questa frase enigmatica? Quali e di che tipo queste "recenti esperienze personali"? Quando esattamente collocare "questo periodo"? E quel "materiale raccolto personalmente dall'autore" che in *Metafisica del sesso* "si fa valere solo indirettamente" (p. 119)? Forse il primo riferimento riguarda il dopoguerra, mentre il secondo l'anteguerra? Non è possibile dare una risposta precisa e inequivoca, dividendo da un lato le esperienze materiali e dall'altro quelle spirituali. Personalmente, però, sono portato a inquadrare *Metafisica del sesso* nell'ambito di quegli interessi di strategia "esistenziale" verso cui Julius Evola aveva portato la sua attenzione a partire dal 1949, riproponendosi di contribuire a fornire elementi a che un "uomo della Tradizione" sopravvivesse in quel "mondo di rovine" che trovò rientrando in Italia dall'Austria. Interessi dai quali derivarono, oltre alle collaborazioni giornalistiche, l'opuscolo *Orientamenti* (1950) ed i saggi *Gli uomini e le rovine* (1953) e *Cavalcare la tigre* (1961), che affrontano l'argomento da diversi punti di vista, dalla "dottrina politica" al modo di porsi nei confronti del nichilismo della modernità.

Se si tengono presenti le date, così come si è dimostrato nella "nota" premessa all'ultima edizione di *Cavalcare la Tigre* (1995), è possibile giungere alla conclusione che nel 1952 Evola stava mettendo a punto una specie di strategia "esistenziale": aveva già scritto *Gli uomini e le rovine*, di cui alcune anticipazioni apparvero su pubblicazioni dell'epoca; aveva già scritto almeno in parte *Cavalcare la tigre*, di sicuro alcuni capitoli; stava traducendo *Sesso e carattere* e progettava *Metafisica del sesso*, come testimonianza Mircea Eliade. In parole povere: voleva fornire gli strumenti interiori interpretativi e operativi per sopravvivere nel "mondo moderno" a coloro i quali se ne sentivano estranei, ma non a tal punto da abbandonarsi all'indifferenza o, peggio, alla disperazione.

La sua opera, dunque, entrava più nel *contingente* pur continuando ad ispirarsi ai valori permanenti della Tradizione, stava prendendo una direzione diversa da quella dell'anteguerra. Nonostante ciò, rimaneva ad essa collegata, rientrando in una "visione del mondo" complessiva coerente, come si può evincere da queste parole de *Il cammino del cinabro* ancora riferite alla presente opera: "D'altra parte, nel libro sono state riprese e sviluppate anche certe idee sul sesso già accennate in miei precedenti libri, specie per quel che riguarda la dottrina dell'androgine e le tecniche sessuali a carattere iniziatico".

Il riferimento è a *La Tradizione ermetica* (1931), a *La dottrina del risveglio* (1943) e a *Lo yoga della potenza* (1949). In quest'ultima opera si afferma, e in *Metafisica del sesso* si conferma, che nell'epoca di decadenza in cui viviamo, nel *kali-yuga* delle teorie indù dove praticamente tutte le "vie" iniziatiche sono precluse, forse l'eros è l'unica che ci può consentire, se intesa in modo particolare, delle aperture verso il sovrasensibile. Ma lo impedisce concretamente quel clima che, in alcuni interventi (articoli, interviste) sul finire della sua vita (1970-1974), Evola stesso aveva definito di "pandemia sessuale" e quindi di "banalizzazione del sesso", clima diffuso e generalizzato, che porta alla totale indifferenza e indifferenziazione, alla caduta di "tensione" e di "magnetismo" (cosa già avvertibile negli Anni Cinquanta allorché il saggio venne scritto). Sicché, in un momento come l'attuale in cui di fronte al crollo di qualsiasi "certezza" politica e ideologica, morale e religiosa, tipica di ogni crepuscolo di millennio e di crisi da Basso Impero, il sesso è stato indicato quale ultima e definitiva cosa in cui credere, quest'opera ha

ancora una sua funzione da assolvere, non soltanto perché rimane l'unica ad affrontare l'argomento da un punto di vista tanto vasto quanto originale, ma anche perché ne offre una interpretazione ed una spiegazione che lo portano appunto al di là e al di sopra della mercificazione cui da decenni è oggetto, e di cui soltanto da poco - e in parte - qualcuno si rende finalmente conto.

Il sesso sarà forse "l'ultima frontiera" degli Anni Novanta di questo secolo e di questo millennio, ma di certo è vissuto ormai in maniera stravolta e soprattutto innaturale, anzi non-naturale: non solo come tradizionale rifugio per dimenticare la mancanza di ogni altro punto di riferimento "superiore", ma fra angosce, paure, traumi, fraintendimenti; fra esempi di perversioni di ogni genere, da un lato, e "apologie della castità" in contrapposizione assoluta predicate dai pulpiti, dall'altro; e quindi: involuzione della maternità nella "donna afroditica", involuzione della femminilità nella "donna demetrica", involuzione dello stesso atto erotico, nonostante una conclamata "rivoluzione sessuale" che negli Anni Settanta avrebbe dovuto attuare una "liberazione del sesso". Invece oggi Aids, omosessualità, transessualità, "uteri in affitto", fecondazioni di vergini che non vogliono avere contatti con il maschio, incesti trasversali, stupri, leggi contro le "molestie sessuali", sondaggi quotidiani sui gusti erotici della popolazione dai 12 ai 70 anni, necessità di andare sempre più oltre da parte della pornografia per non perdere il suo pubblico di lettori e spettatori (pedofilia, scatologia, bestialità, ecc. ecc.), hanno in pratica ucciso l'erotismo. Sulle pagine di giornali e riviste, l'argomento sesso resta sempre il più trattato, e addirittura il "tantrismo" viene popolarizzato e reclamizzato come "terapia di gruppo" (*sic!*): perché meravigliarsi se tanti "specialisti" affermano che non esiste più "l'uomo vero", così come non esiste più "la donna vera" dei quali si va invano alla ricerca? Domina la paura e l'artificialità e l'artificiosità. In altro modo non si può spiegare la grande diffusione che hanno avuto negli ultimi due o tre anni le *hot lines*, le linee telefoniche erotiche dove si può *parlare* di sesso; o anche il *cybersex*, vale a dire il sesso virtuale, l'orgasmo reciproco ottenuto attraverso caschi e guanti collegati a computer. Si preferisce dunque il sesso *a distanza*, il sesso senza contatto fisico. Il che è forse la perversione maggiore cui è sinora giunto il mondo moderno.

Un'opera come *Metafisica del sesso*, che ha un punto di vista superiore, ma certo non virtuale, dato che si occupa di aspetti concretissimi che però interpreta in modo da elevarli dal semplice biologismo darwiniano, ha dunque ancor oggi, soprattutto oggi, una funzione da svolgere, non fosse altro quella di una chiarificazione in tanto caos. Caos cui contribuiscono da par loro tanti cosiddetti "erotologi", "eros-sociologi", i cui presunti *best sellers* non sono altro che banalità allo stato puro, distillati di ovvietà, concentrati di sciocchezze.

In oltre trent'anni, non sono mancati per quest'opera e per il suo autore incomprensioni in buona fede e travisamenti in mala fede: l'argomento era, alla fine degli Anni Cinquanta, visto in maniera ottusamente moralistica, ovvero pruriginosa, maliziosa, per capire e accettare un punto di vista così nuovo: era l'epoca in cui, pii onorevoli schiaffeggiavano al ristorante signore in *décolleté* e giovani devoti cospargevano di catrame e piume le fanciulle che sulle spiagge andavano in "due pezzi". Dopo, all'epoca della seconda edizione negli Anni Settanta, in piena "contestazione" e in pieno "femminismo", era senza dubbio ancora più difficile capire la posizione superiore in cui esso si poneva, presi come si era da battaglie rivendicative terra-terra: era l'epoca delle "comuni" e degli "amori di gruppo", l'inizio del "tutto è permesso" e della nascita delle prime riviste erotiche italiane.



E così Evola si è visto affibbiare prima l'etichetta di "libertino" e di "teorico dell'orgia" per aver osato affrontare il tema del sesso in modo inedito e anticonformista (Michel Maffesoli sarebbe stato tradotto soltanto trent'anni dopo). Ma si può definire così chi afferma di riconoscere "nell'asceta una forma superiore di virilità"? In un secondo momento si è visto chiamare, nel modo più ovvio e scontato, "maschilista" e lo si è accusato di "avere paura della donna" per aver osato riaffermare, in nome di principi metafisici fondamentali, la differenza ontologica fra maschio e femmina, ed aver criticato senza mezzi termini la tendenza di quest'ultima a scimmiettare psicologicamente e fattualmente l'altro sesso perdendo le sue tipicità. Ma si può definire così chi afferma "non esservi dubbio che una donna che sia perfettamente donna sia superiore all'uomo che sia imperfettamente uomo"? Oppure chi condanna esplicitamente chi "gode solo per sé ignorando la realtà dell'altro essere"? Non ci si lamenta forse oggi, come si è ricordato in precedenza, che si sente la mancanza del "vero uomo" e della "vera donna"?

C'è poi chi si è meravigliato del fatto che un "teorico della Tradizione", un "filosofo politico", si sia potuto occupare in modo tanto ampio di un argomento "minore" come il sesso. "Ciò che ho detto in più occasioni come critica del costume con riguardo ai sessi non è che un caso particolare della posizione che difendo in tutti i campi", rispondeva già nel 1954 Evola nel corso di una piccola polemica "interna" sul *Meridiano d'Italia*.

Questa quarta edizione esce ad appena due anni dalla terza (gennaio 1994) a dimostrazione di quanto fosse necessario ripresentare la "visione del mondo" tradizionale legata all'eros: è evidente, infatti, che essa si è diffusa anche in ambienti non strettamente legati all'autore. La terza edizione era stata emendata di refusi, errori, righe e note saltate effettuando anche un confronto con la prima (Atanòr, 1958). Purtroppo, nonostante tutta l'attenzione e la buona volontà, anch'essa non è risultata esente da mende di vario tipo: un nuovo controllo generale e complessivo si spera le abbia eliminate tutte. In più, quello era il primo volume della nuova collana dedicata alle "Opere di Julius Evola", collana che ha subito nei successivi alcuni aggiustamenti e completamenti: ad esempio nei risvolti di copertina, nei frontespizi, nella "nota del curatore", nella biografia conclusiva. È stato uniformato e aggiornato tutto ciò. In particolare, per conformità a quanto effettuato per *Lo yoga della potenza* e *La dottrina del risveglio*, nelle parole sanscrite la *ç* è stata sostituita con *sh*. Inoltre, l'indice dei nomi è stato completamente rifatto, ampliato e corretto.

L'indicazione degli editori dei libri italiani citati e delle traduzioni nel frattempo effettuate è stata ulteriormente precisata: resta sempre una dimostrazione di quanto Julius Evola fosse in anticipo sulla nostra cultura degli Anni Cinquanta e Sessanta che ignorava una serie di testi stranieri essenziali, poi via via tradotti, a volte anche con un certo clamore di novità e presunzione di "scoperta".

G.d.T.

Roma, gennaio 1996

Il curatore tiene a ringraziare particolarmente Mario Coen Belinfanti, Enrico Montanari e Paolo Renzulli per l'indispensabile aiuto bibliografico prestatogli; e la signorina Vanda Gentili per la collaborazione alla revisione di questa quarta edizione.

# Riflessioni sulla “metafisica del sesso” di Julius Evola

Fausto Antonini

1. La lettura di Evola è stata una delle più entusiasmanti della mia giovinezza. E certamente se dovessi scegliere i famosi dieci libri da salvare per i posteri della galassia, almeno un paio o comunque senz'altro uno dei libri di Evola sarebbe da me inserito nella lista. Credo che il lettore intelligente – chi legge Evola deve essere intelligente e deve anche diventarlo di più – non si aspetterà da me il solito riassunto delle idee di Evola. Evola si spiega benissimo da solo e il suo linguaggio, che è ricco di potenza magica, occulta, magnetica, inconscia, esoterica, tradizionale, non è certamente parafrasabile o sostituibile. Anzi apparirebbe una profanazione, una bestemmia quella di pretendere di riassumerlo o di “chiarirlo”. Questa mia prefazione, nello scopo anche dell'editore, che me l'ha gentilmente proposta, e dell'amico carissimo Gianfranco de Turris, la cui impareggiabile conoscenza di Julius Evola è nota, è quello di confrontare le idee di Evola con quello che si può facilmente desumere, soprattutto da parte di un osservatore addetto ai lavori come il sottoscritto, dall'indagine sul mondo contemporaneo.

Anche in un recente libro di due studiosi tedeschi vengono portate prove di uno dei cardini delle verità evoliane: la differenza tra i sessi è programmata da tutta e in tutta la natura per motivi quasi completamente estranei a quelli della riproduzione. La natura ha mille modi per riprodursi: dalla scissione cellulare alla partenogenesi e non c'era proprio alcun bisogno di produrre il complicato meccanismo dei sessi soltanto allo scopo di perpetuazione di una specie. Questi studiosi, come tutti coloro che hanno gli occhi aperti sulla realtà, biologi, zoologi, genetisti, sostengono all'unisono che lo scopo principale della riproduzione sessuata è quello di aumentare le difese dagli attacchi esterni. Oggi conosciamo, soprattutto attraverso la mirabile e tragica vicenda del virus dell'Aids, il famoso HIV, la incredibile storia della vita dei virus. Come si sa i virus non sono esseri autosufficienti, come i microbi o i batteri: non hanno un nucleo e non sanno riprodursi altro che per moltiplicazione da scissione. Essi devono albergare in un organismo vivente che metabolizzi per loro la sostanza nutritizia: esattamente come i funghi o in genere i miceti. Ebbene, i virus si modificano continuamente nel tentativo di superare le barriere che l'organismo oppone, anticorpi o altro, al loro ingresso

nelle cellule. La riproduzione sessuata, moltiplicando i tipi, cioè i genotipi, cromosomicamente determinati, moltiplicandoli in una misura teoricamente infinita, opera delle difficoltà crescenti ai virus che devono ricominciare a "studiare", per così dire, il "nuovo" organismo nei confronti del quale si trovano a tentare un'invasione. Quello che vale per i virus vale infinitamente di più per i microbi e i batteri, con i quali la lotta è, per così dire, più leale, nel senso che non sono tanto insinuanti e tanto pericolosi come i virus, perché possono essere combattuti dai fagociti, dai leucociti, dagli anticorpi dell'organismo, che tentano d'invasare e distruggere.

Ma è mirabile come Evola raccolga testimonianze storiche, tradizionali e scientifico-biologiche per dimostrare questa tesi, che all'occhio di un uomo non sprovveduto, non condizionato cioè dal *mer de glace* che ci opprime, sarebbe subito intuibile ed ovvio: e cioè che il rapporto sessuale tra due esseri - trattiamo specificamente degli esseri umani ovviamente - di sesso diverso è tanto più possente, tanto più magnetico, tanto più irresistibile, tanto più coinvolgente, tanto più portatore di quella che Jung chiama la *unio*, quanto più i due esseri sono ontologicamente se stessi e quindi ontologicamente determinati, distinti, differenziati. La donna assoluta è totalmente femmina, come le donne che più si sono avvicinate a questa donna assoluta, cioè le donne della civiltà della valle dell'Indo, dimostrano: vita finissima, fianchi larghissimi, natiche grandi, larghe e sporgenti, cosce possenti, caviglie fini, seni così turgidi - come dice una poesia indiana - che tra loro non può passare nemmeno lo stelo di un fiore di loto, occhi grandi, bocca carnosa e sensuale, naso piccolo, capelli lunghissimi. Ma questa è solo l'immagine esterna, erotico-estetica della donna, così come l'immagine dell'uomo è quella del guerriero, ma di un guerriero del tipo "il galata morente" o di un Apollo eternamente guardante verso l'eterno infinito, del guerriero non certo "mister muscolo", ma del guerriero composto, dal bacino stretto, ma non microscopico, dalle spalle larghe, ma non mastodontiche, dal volto serio, ma non severo, dallo sguardo ispirato, ma non catatonico, dalla mano ferma, ma non cristallizzata e cementata. Immagini esterne, estrinseche ed estetiche, che però già di per sé denotano le necessarie, inevitabili differenze profonde tra i due. Senza differenza, come vedremo più dettagliatamente avanti, non si ha altro che un accrocchio, che una castagnola che spara e fa plof, che un fallimento, che un gioco, più o meno athleticamente valido, di genitali più o meno capaci di eccitazione, non si ha altro che la fisiologizzazione del sesso, una delle rovine denunciate anche dal Kali-Yuga.

2. Evola ancora la differenza tra uomo e donna alla grande tradizione classica e preclassica: l'uomo come elemento unitario, come spirito, come cielo, la donna come elemento diadico, come terra, come materia. Esempi innumerevoli esistono nella tradizione, che Evola puntualmente cita e che non ricorderò qui: soltanto voglio accennare alla tradizione classica secondo la quale, se è vero che Zeus è il padre degli dèi e Crono, che divorava i suoi figli, era pur sempre un maschio, il Caos primigenio, che noi connotiamo in senso maschile, era femmina, era donna. Già qui si vede questo arcano e incredibile rapporto tra l'uomo e la donna quando l'uomo è uomo e la donna è donna: la forma che plasma la materia, ma la materia che non è una inerte, morta, cretosa materia, ma una vivente, materia animata, animale, animosa. Viene quasi da ridere, o meglio da piangere, a pensare a cosa è diventato il rapporto tra i sessi - come pure Evola accennava già

nel 1958 – oggi: una miserabile, povera cosa, una mistura d'inganni, di tradimenti, di fallimenti, di esercizi ridicoli, d'ingestione di pillole e pozioni e iniezioni, per avere lunghissime erezioni e orgasmi che non valgono assolutamente nulla, perché privi di spirito, di archetipicità, di verità.

3. Non si può negare che Evola sia stato completamente denegato dal mondo accademico e degli intellettuali, tra i quali domina la sinistrite ora acuta ora cronica, ma sempre presente. Il suo pensiero è stato frainteso e calunniato, collegato col nazifascismo, con cui indubbiamente rapporti vi erano, collegato col razzismo con cui nessun rapporto, in senso di razzismo biologico, vi era, collegato con posizioni reazionarie, mentre quella di Evola è l'unica posizione non solo umana ma umanistica e storicamente attendibile che si possa registrare sul piano della cultura contemporanea. Per quello che ne so, soltanto io e Del Noce abbiamo assegnato tesi di laurea su temi evoliani. Questa lotta contro il pensiero di Evola non è senza significato: Evola è un grande smascheratore, un grande demistificatore, mentre invece oggi si cerca proprio la mistificazione, direi la nullificazione del pensiero e dello spirito. Il crollo del comunismo, da me, come da altri spiriti pensanti, come Benedetto Croce ad esempio, ampiamente preconizzato, non è servito quasi a niente: scrivo nell'estate del '92 ma credo di poter fare la facile profezia che lo spirito del comunismo, il materialismo del comunismo, la stupidità del comunismo, la semplicità riduttiva al nulla del comunismo, l'incapacità di coniugare, come oggi si dice, spirito e materia del comunismo, ma di annullare lo spirito e di salvare una materia che, pur considerata dialettica e storica, è pur sempre una materia del materialismo volgare, rimarranno. Rimarranno perché il mondo del capitalismo non è diverso, per lo spirito che lo ispira, per l'ideologia profonda, direi inconscia od occulta che lo permea, dal mondo del comunismo. Là era un comando di produzione, che poi diventava anche lì privilegio e sopraffazione e dittatura, qua è il dominio del mercato, nel senso più banale, più volgare, più stupido, più limitato, regressivo e riduttivo che si possa immaginare.

In questi giorni c'è lo "scandalo" così detto delle tangenti: uno scandalo che fa ridere e piangere insieme, perché in realtà questo è diventato un sistema universale. Non sono mancati uomini politici illuminati, che hanno denunciato il carattere soltanto di punta dell'*iceberg* di quello che è venuto fuori. Ma la mentalità mercantile esiste oramai al di là del mercato, del mercato legittimo e di quello illegittimo (distinguere l'uno dall'altro poi diventa sempre più difficile), diventa mercato tutto, diventano mercato i sentimenti, tutto è ridotto a un *do ut des*, a un ricatto morale permanente e sottostante ogni relazione umana. D'altra parte che il caos sia superiore a quello descritto dal Kali-Yuga, caos nel quale viviamo, è dimostrato per esempio dall'uso, mai tanto ridicolo e improprio, che si fa di due parole oggi di gran moda e di gran corso: "corrotti" e "corruttori". Come se l'imprenditore che desidera avere una licenza, un appalto, un permesso di costruzione, fosse lui a corrompere il politico, il burocrate, l'amministrativo. Sarebbe ben felice di risparmiare il suo denaro e di poter costruire con regolari permessi, ottenuti attraverso la validità dell'opera e dei mezzi per conseguirla. *È costretto, è costretto, è costretto* dal politico, dal burocrate, dall'amministrativo, a pagare, a sborsare una tangente: quindi corrotto e corruttore è soltanto il politico, è corrotto ed è corruttore, non è corruttore l'imprenditore. Se noi non vivessimo in un'epoca

di disordine, di dissacrazione, di caos, di assurdo, di punizione di ciò che sorge come spirito e di esaltazione di tutto ciò che è materiale e brutale, allora sarebbe facile elaborare una legge nella quale coloro che denunciano un tentativo di estorsione o un'estorsione avvenuta, non commettono alcun reato e il reato è solo ascrivibile e imputabile a coloro che sono insieme corrotti e corruttori, e cioè i politici e cioè gli amministratori e cioè i burocrati. Ma ciò, in questa situazione, in quest'epoca, in questo paese, non avverrà mai pur essendo stato fatto di più per i pentiti del terrorismo, i quali, con le spalle gravate da innumerevoli omicidi ed ergastoli, se ne vanno liberi dopo pochi anni, se non addirittura dopo qualche mese.

4. Evola fu in polemica con quasi tutto ciò che il mondo contemporaneo e anche quello moderno hanno esaltato: in polemica con l'illuminismo, in polemica con lo storicismo idealistico e neoidealistico, in polemica con il positivismo, in polemica con la psicanalisi, in polemica con i cosiddetti sessuologi o sessuofili contemporanei, con Wilhelm Reich e i suoi seguaci, in polemica con Ugo Spirito, uno dei miei grandi maestri; queste polemiche derivavano tuttavia da un nocciolo, da un nucleo originario e possente. Evola non ce l'ha fatta, non ce la poteva fare: lo sperimento anch'io nel mio piccolo, nei miei corsi universitari, quando tento d'introdurre idee che sono mie - ma sono anche evoliane - sulla diagnosi e sulla ipotetica e impossibile terapia dei mali del mondo contemporaneo. Non ce l'ha fatta perché quella che egli stesso chiamava la "demonia dell'economia" si unisce ad un piacere del degrado, dell'abbruttimento, della promiscuità, dell'andare verso il peggio, che sono la tragedia più spaventosa del mondo contemporaneo. Dice un proverbio negro: "il peggiore fa battere il cuore alle ragazze". E storie vere come quelle di Bonny e Clyde o quella, tutta italiana, di Johnny lo zingaro, dimostrano quanto questo sia vero. L'osservazione potrà sembrare banale: ma quanti bravi ragazzi, in un senso non beota e borghesuccio, ma in un senso reale e profondo, conosco che sono disdegnati dalle fanciulle, e quanti figli di buona donna, per esprimermi in maniera delicata ed eufemistica, sono circondati da tante ochette che aprono il becco e i genitali, entusiasmata da questo clima delinquenziale-drogato-degradato-dissacrato-porco-fetente-schifoso?

5. E qui dobbiamo aprire una lunga, una importante, una essenziale, una fondamentale parentesi sul mondo della donna. Evola non ha potuto vedere le forme più aberranti, più suicide, più penose e più ignobili e cretine del femminismo. Ma noi che le abbiamo viste possiamo valutare che cosa sia diventata la donna per "merito" del femminismo. Lasciamo stare l'argomento trito e ritrito, ridicolo e super-ridicolo dei diritti civili, politici, sociali ed economici conquistati dalla donna. Questi diritti sono ovvi e sacrosanti e tra l'altro non è vero che non sono stati conquistati del tutto. Questa civiltà che esalta la donna madre, che ha nella Vergine Madre di Dio il suo simbolo più classico, questa civiltà non ha il coraggio di difendere le madri che lavorano: due mesi prima e tre mesi dopo: questo è tutto ciò che lo Stato e il parastato e le leggi sanno dare alla donna, abbandonando i bambini, i quali, tra l'altro, stanno in asili nido quasi sempre inadeguati o costosissimi (dico inadeguati per mantenermi sempre sul piano di un certo eufemismo): cosa servono le prediche del papa, questo imperatore romano sacralizzato, cosa servono le prediche sull'unità della famiglia, sulla santità del matrimo-

nio, sull'indissolubilità del medesimo, sulla fedeltà all'interno di esso, quando la donna è sbattuta con un pancione di sette mesi a lavorare ed è sbattuta con un bambino di tre mesi a lavorare? Quindi, a parte tutto, questa civiltà oltre ad essere un *mer de glace* è pure totalmente incoerente, perché non difende neppure ciò di cui si serve per reprimere, come vedremo. Ma il femminismo aveva mille ragioni: perché la figura della puttana l'ha inventata l'uomo, perché l'orgasmo femminile sagomato sul suo o non sagomato o inventato o supposto o mistificato o finto, l'ha voluto l'uomo. Perché la donna, angelo del focolare, Penelope tessitrice perpetua, donna relegata nel gineceo, donna incapace di pensiero, se non etera, l'ha inventata l'uomo. Perché la donna sulla quale il marito ha diritto di vita o di morte, l'ha inventata l'uomo. Perché la donna coniglia e incapace di sentimenti forti e di passioni, ma soltanto di candori e delicatezze e verginità che si devono mantenere, schierando una folla di prostitute, perché, come dicono San Tommaso e Sant'Agostino, il veleno della libidine non assalga e non puzzi come una fogna che trabocca tutta la casa e tutta la famiglia e tutte le famiglie di tutti i paesi e tutti i villaggi e tutte le contrade, l'ha inventata l'uomo. E la donna ha il più grande diritto di ribellarsi a questa turpitudine dell'uomo, che ha inventato la donna come non è, imponendole questa invenzione.

La donna ha una fantasia migliaia di volte più ricca di quella dell'uomo, è migliaia di volte più sadomasochista dell'uomo, anche se il suo sadismo non è quello di Jack lo Squartatore, ma quello sottile, impalpabile, ma profondo, di colei che gode enormemente a umiliare fino a rendere una pappamolla l'uomo, fino a renderlo ridicolo, un buffone, un pagliaccio, un burattino, di fronte agli altri. La donna è infinitamente più coraggiosa dell'uomo. Come ha scritto un neurofisiologo, il Marañon, se un uomo fosse sottoposto alla fatica della gestazione e del parto morirebbe. La donna è più forte dell'uomo, a parte la muscolatura, che conta ben poco. La donna oggi, tra l'altro, vive mediamente ben sette anni di più dell'uomo, il che indica quali fatiche fa l'uomo, che non capisce ormai più niente di quello che sta succedendo.

Ebbene, questa donna, che ha delle ricchezze biologiche e psichiche immense, ha voluto, per valorizzarsi, scimmiettare non solo l'uomo, ma il peggio dell'uomo: la sua prepotenza, la sua cretina pretesa, che mai poi non esegue, di essere *single* e autosufficiente (ah! ah!), il gioco del potere e il potere stesso, per cui molte volte ho sentito ragazze lasciate dai loro partner dire: «Adesso io lo sedurrò, adopererò tutte le mie arti – e quando una donna scatena tutte le sue arti è irresistibile – per poi lasciarlo io: io lo devo lasciare, non lui». Questa gara stupida e ignobile con l'uomo non produce certo dinamiche affettive positive. D'altra parte la donna non si assume le più gravi responsabilità, le più gravi fatiche dell'uomo: non ci sono donne minatrici, se non eccezionalissimamente; non ci sono donne che vanno a depurare i pozzi neri; non ci sono donne che zappano i campi, se non eccezionalmente; non ci sono donne pilota, se non eccezionalmente; non ci sono donne agli altiforni, se non eccezionalmente; seppure potrebbero fare benissimo tutti questi lavori, essendo le donne più precise, più brave, più forti dell'uomo.

A Milano è sorta recentemente un'associazione, che avrei voluto mettere su anch'io da tempo, ma i lombardi mi hanno preceduto, per la difesa dei diritti dell'uomo e della parità dell'uomo con la donna. Mi pare del tutto opportuno. Basterebbe pensare alle sentenze di affidamento nelle separazioni dei coniugi,

sempre in favore della madre, anche se questa sia una nota prostituta, e al pregiudizio che la donna sia sempre e comunque la parte più debole nella coppia coniugale.

6. La mia concezione diverge da quella di Evola non tanto nel considerare complementari i due sessi (qui sono del tutto d'accordo con il grande studioso del mondo tradizionale), quanto nell'intendere questa complementarità in modo diverso. L'uomo, lo spirito, la forma, l'uno; la donna, la materia, la terra, il due. A me pare piuttosto che il femminile sia da rintracciarsi non solo nella donna, ma anche nell'uomo e non in senso negativo, quasi attentato alla virilità dell'uomo, ma in senso di completezza. E così il maschile o il virile sia da rilevarsi anche nella donna e qui in senso negativo. Un avvio a questa concezione, che troverà molti oppositori e scettici certamente, può esser data dal pensiero di Jung, il quale chiama *animus* il mondo maschile e l'*imago* del maschio che vive nella donna, e *anima* il mondo femminile e l'*imago* della femmina che vive nell'uomo. Negli amori più profondi ho osservato come nei sogni si abbia talvolta uno scambio dei sessi: l'uomo sogna di diventare la donna durante l'amplesso e viceversa e la donna sogna di diventare l'uomo nell'amplesso e viceversa. Questo dimostra che i termini femminile e maschile, al di là di accezioni anatomiche o puramente biologiche, hanno un significato spirituale profondo, come Evola ha messo bene in luce. Tuttavia questa dialettica è più complessa, a mio parere, di quanto Evola non ipotizzi e in un certo senso io capovolgerei il valore che Evola attribuisce all'uomo, come guerriero, formatore, filosofo o reggitore di Stato, e la donna come propagatrice orizzontale della specie, come rifugio e porto e come dominata sessualmente (anche se questo "dominata" va intesa in senso spirituale di elevazione e non già di subordinazione e di inferiorità). Ma certo Evola ha perfettamente ragione circa la necessità di una formazione e di una guida. E storicamente e tradizionalmente questa formazione e questa guida sono state costituite e rappresentate dal maschio, dall'uomo. Ora, non è difficile vedere che "uomini" e "donne" non ci sono più. Non ci sono uomini perché non c'è virilità, coraggio, lealtà, trasparenza, coerenza, fedeltà ai patti, spirito sprezzante dei pericoli e capace di affrontare la morte e la vita; non c'è più la donna perché non c'è più quella disponibilità, che con parola un po' ambigua si può chiamare anche remissività o pudore o nobile spirito di soggezione o capacità di accoglienza e di disponibilità profonda, che rende non solo la donna donna e l'uomo uomo, ma che permette all'uno o all'altra di essere sempre più se stessi e quindi di essere sempre più attratti e attraenti per l'altro sesso.

L'opera di Evola è di una potente sollecitazione educativa, mistica ed erotica. Ma, come ho detto, dubito che questa potente sollecitazione, la più potente che io conosca e che sappia immaginare, possa oggi operare qualche effetto. Ma l'antropologo e lo psicologo devono osservare un pregio e una caratteristica eccezionali nell'opera di Evola: essa costituisce un vero e proprio calco, una sorta di controfigura o di bassorilievo o di figura in controluce per capire profondamente, in senso spirituale ed occulto, in senso sottile e metafisico, il mondo della sessualità di oggi, sia nel suo penoso degrado, sia nelle sue caratteristiche specifiche, di perversioni e turpitudini.

Sia ben chiaro: quando parlo di turpitudini non c'è alcun accento moralistico in questo concetto, bensì una mera constatazione di fatto: è turpe ciò che decade,

ciò che si corrompe, ciò che si putrefa: e la vita sessuale della coppia attuale è degradata, decaduta, disemotivizzata e putrefatta. Ma la libido che Evola vedeva, forse un po' cristallizzata e gessata nella pur sublime e nobile struttura della tradizione, ha sfiorato in varie direzioni, oltre che in quella, ovvia, dell'aggressività.

L'aggressività stessa si è trasformata ed è diventata qualcosa di gratuito e putrefatto, come si vede dai litigi interpersonali, dai conflitti, dalle guerriglie, dagli assassinii, dalle associazioni criminali. Potere, finanza, politica, criminalità, diffusione ed uso delle sostanze stupefacenti, tutto ciò appare sempre più come un viluppo intricatissimo, ma estremamente logico. È proprio la trasformazione dell'oro in escremento, ma quell'escremento porta le caratteristiche di ciò che fu oro e non poté più essere oro. A costo di apparire banale io devo ripetere quello che hanno gridato, anch'essi inutilmente, quelli che sono stati chiamati con disprezzo - anche Evola li disprezzava - i "profeti del sesso", il cui nome più noto e più grande è quello di Wilhelm Reich; devo ripetere cioè che alla base di tutto questo sfacelo c'è indubbiamente la repressione sessuale. È vero, come dice Evola, che la repressione sessuale è, per così dire, impazzita, perché la massima e più alta espressione della sessualità non implica repressione, però implica disciplina, ordine, gerarchia, riconoscimento non equivoco e non ambiguo del ruolo e del compito di ciascuno. Ma le testimonianze dell'India pre-aria non lasciano dubbi né permettono equivoci: quella civiltà non era tradizionale in senso evoliano, mentre tradizionali in senso evoliano sono stati certamente gli invasori ariani. Quella civiltà era, da un punto di vista ariano e tradizionale, per così dire classico, una civiltà orgiastica. Il mescolamento del sesso con l'estasi non avveniva per un innalzamento della donna alla disciplina, all'ordine, alla forma dell'uomo, bensì sembrerebbe che fosse la donna, nel suo matriarcato, a "tirar giù" la potenza maschile e a dissolverla in una gelatina lussuosa.

Qui il mio giudizio diverge radicalmente da quello di Julius Evola. Schematizzando, in un modo un po' forzato, come in ogni schema, si può dire che per Evola il valore sia la virilità e per me il valore sia la femminilità. Certo detto così è falso, sia che Evola abbia questa opinione, sia che io abbia quell'intendimento. Ma esprimo una linea tendenziale, nel senso cioè che a mio parere rimane vero certamente che il formatore è l'uomo, ma che questa "materia" formata ha già una sua "natura signata" e questa natura è l'essenza dell'universo.

È singolare che scorrendo la letteratura erotica, e anche quella sessuologica, raramente si trovi a lungo trattato il tema della seduzione femminile. Nell'*Enciclopedia Universale* Einaudi, per esempio, alla voce "donna", voce compilata da una strenua femminista come la Basaglia, si parla pochissimo e quasi per niente della seduzione femminile. Non conosco la Basaglia, ma mi verrebbe quasi da pensare che ella, come la stragrande maggioranza delle femministe, non sia dotata di grandi attrattive estetico-erotiche. Anche questa, del resto, è una cosa che si dimentica spesso. Nessuno parla della bellezza o della bruttezza delle donne (naturalmente le donne sono legittimatissime a parlare della bellezza o bruttezza degli uomini). Nessuno parla dell'abisso che divide la *libido* maschile da quella femminile, la libidine maschile da quella femminile. In questa orgia di unisex, si perdono tutte le distinzioni e tutto ciò che, come Evola giustamente notava e preconizzava (e le cose sono andate persino peggio di quanto egli vedesse), rende l'un sesso attraente all'altro, l'un sesso significativo per l'altro, l'un



sesso riconoscibile per l'altro. *Sexus* vuol dire diviso e quindi implica una divisione ed una riunificazione, come nell'antico mito dell'androgino. Ma il momento magnetico è fornito essenzialmente dalla donna.

Non si vuol certo negare che la donna possa essere attratta dall'uomo, ovviamente, non si vuol negare la passione della donna, e quando questa passione scatta e vive è talvolta più profonda e pervasiva di quella che sorge e vive nell'uomo. Ma in un certo senso la donna per giungere a livelli di grande passione pervasiva deve essere iniziata, deve essere "usata" (mi immagino le ire femministiche per i fraintendimenti che determinerà questa parola), deve essere "allenata", deve veramente "aprirsi". La donna aperta è la donna che non ha soltanto "subito" una deflorazione, ma è una donna che è aperta anche nella sua vulva mentale, nella sua vagina mentale. È facile trovare donne deflorate (anzi è molto difficile trovarne vergini), è facile trovare donne deflorate anatomicamente, già è più difficile trovare donne deflorate sessualmente, difficilissimo trovare donne deflorate organicamente, quasi impossibile trovare donne deflorate mentalmente.

7. Dicevamo che la maggiore scientificità dell'opera di Evola si ha se e quando ci rivolgiamo, con gli strumenti della psicologia del profondo, all'analisi delle perversioni. Le perversioni più note sono il feticismo, il sadismo, il masochismo, il voyeurismo o scotofilia, l'esibizionismo. Alcuni considerano perversione anche l'omosessualità, ma la maggior parte degli autori, definendola "inversione", non la considerano nemmeno in senso stretto patologica. Possiamo iniziare proprio da questa, cioè dall'omosessualità. Non parliamo qui dell'omosessualità che può avere delle basi di tipo endocrino-morfologico, quella cioè che si chiama più appropriatamente intersessualità. Parliamo dell'omosessualità psichica, per cui un individuo può essere anche di aspetto molto virile e tuttavia sentirsi una donna, o una donna può anche essere di aspetto molto femminile e tuttavia comportarsi come un uomo e desiderare approcci con una individua del proprio sesso.

La diatriba è tra coloro che ritengono che l'omosessualità sia in fondo una patologia, derivante al solito da problemi dell'infanzia, da figure genitoriali o troppo dolci o troppo severe e comunque non armonizzate (madri mascoline o padri femminili, per esempio), e coloro che ritengono che l'omosessualità sia una delle tante modalità di espressione della vita sessuale, non solo legittima, ma anche del tutto normale alla pari dell'eterosessualità. Devo dire che mi sono lungamente sforzato, più per ragioni di inconscio conformismo ideologico che per profonda convinzione (naturalmente parlo col senno di poi), di considerare l'omosessualità un normale comportamento sessuale alla stessa stregua dell'eterosessualità. È ovvio che in tutto quello che sto per dire, sia dell'omosessualità che delle perversioni, è escluso ogni giudizio di carattere morale. Tuttavia l'esperienza mi ha dimostrato che l'omosessuale psichico, puramente psichico, ha dei gravissimi problemi di rapporti con le figure genitoriali. In altre parole, spesso l'omosessuale maschio è terrorizzato dalla vagina, avvertita come voragine senza fondo o tagliola dentata, della vagina materna, prototipo di tutte le vagine e di tutte le femmine del mondo. L'omosessuale femmina è terrorizzata dalla penetrazione fallica, avvertita come sadica, lacerante, lenta, insopportabile.

Certo non tutti coloro che hanno, come uomini, paura della vagina e, come donne, paura del fallo, diventano omosessuali. Possono diventare semplicemente

impotenti e frigide, possono diventare casti e magari dedicarsi a una "vocazione" religiosa: possono insomma subire, queste prime esperienze negative, vari sviluppi. Tuttavia se da un padre non conosciamo i figli che possono derivare, dai figli possiamo conoscere i padri e le madri. Risalire dalla psicologia di un omosessuale alla origine psicopatologica non è assolutamente difficile. Ma in questo contesto ci interessa notare che l'omosessualità è figlia sia della repressione in senso reichiano, sia della repressione in senso evoliano. Della repressione in senso reichiano è più semplice e più facile parlare, anche se oggi di Reich non si parla più. Essa significa che la sessualità è stata repressa non solo in senso freudiano, cioè diretto e macroscopicamente rilevabile, pur se sprofondato nell'inconscio, ma anche in senso reichiano, cioè è stato represso l'afflusso di corpi erotici, l'afflusso dell'energia orgonica cosmica nei genitali e nell'organismo. Repressione in senso evoliano significa che le modalità e gli archetipi della virilità olimpica e della femminilità demetrica ed eterica sono stati confusi, sconvolti, disimpastati, dissacrati e praticamente distrutti. Tutt'e due le operazioni sono state fatte nel corso della storia e quindi il risultato è costituito da poveri moncherini, dal punto di vista erotico-sessuale ed erotico-mistico, di esseri privi di qualsiasi capacità di godere e di creare.

Ma esaminiamo partitamente le varie situazioni di perversione. Abbiamo già detto che l'omosessualità è la testimonianza dell'incapacità di accogliere in senso sessuale e in senso mentale l'altro: l'altro fa paura e quindi ci si rifugia nella propria stessa immagine, cioè ci si amputa, ci si priva dell'incredibile esperienza di una alterità totalmente differenziata. Il sadismo che cos'è, se non la perversione appunto dell'aggressività che naturalmente è connessa all'atto sessuale, soprattutto da parte dell'uomo? Come la casistica clinica insegna, una carenza di aggressività può portare anche a forme d'impotenza o di eiaculazione precoce. Il masochismo che cos'è, se non la degenerazione di quella sorta di "masochismo naturale" della donna, cioè della capacità di godere soffrendo e di soffrire godendo, realtà che la donna sperimenta, quando la sperimenta (dato che oramai i parti cesarei sono diventati quasi la norma) per esempio nelle doglie del parto e nel parto? Ma la capacità di soffrire della donna godendo o di godere soffrendo si è trasformata, contraffacendosi e abortendo: è diventata o masochismo autodistruttivo o autolesionistico, come nelle depressioni gravi, negli incidenti ripetuti, in tutte le forme di nevrosi autodistruttive e necrofile, oppure è diventata necessità di far soffrire il partner perché si possa soffrire la sua sofferenza: si possa soffrire e, naturalmente, godere.

La potenza dell'amplesso, e le sue infinite modalità, è ridotta nel feticista ad un'immagine, ad un oggetto, è concentrata e puntualizzata, è contraffatta e ridicolizzata. Come in una mostruosa magia, come in un'agghiacciante stregoneria, tutto l'insieme della vita sessuale viene ridotto ad un piccolo oggetto, ad una calza, ad una scarpa con tacco a spillo, ad una mutandina, ad un reggicalze, e quell'oggetto diventa il sostituto dell'oggetto d'amore, della donna, della vagina, della totalità dell'amplesso. Nell'esibizionismo viene dilatato mostruosamente il fatto che la donna e l'uomo desiderano attrarre l'attenzione, attrarre l'attenzione del partner potenziale, attrarre l'attenzione come fa tutto il mondo animale, che nel periodo degli amori si trasforma profondamente nei colori, negli odori, nei comportamenti. Ma l'esibizionista si appaga di questo mostrare, di questo quasi

atterrire, di questo lasciare senza fiato: la donna mostrando parti provocanti e sessuali del suo corpo, soprattutto natiche, cosce e seni, l'uomo mostrando il fallo e rischiando la galera.

Nel voyeurismo o scopofilia, infine, c'è la contraffazione più significativa del mondo della tradizione esoterica e dell'ordine mistico: la contemplazione. La contemplazione della donna nella sua nudità assoluta, nudità anatomica e nudità spirituale, è uno dei passaggi più importanti di qualunque cerimonia iniziatica, misterica, erotica. La donna dei misteri deve essere sempre, è sempre, nuda. Del resto basta pensare che reggiseni e mutandine hanno pochi secoli di vita. E non è un caso che durante l'inizio della rivolta giovanile, dei movimenti studenteschi, nei campus americani, sono stati bruciati falò di mutandine e reggiseni. Nella vita psichica, spirituale e anche materiale tutto è significativo e anche un soggetto, che può sembrare banale e goliardico, aveva un significato profondo. E perciò è stato violentemente combattuto.

Voglio ricordare un episodio cui ho assistito personalmente durante i miei primi anni d'insegnamento universitario, quando appunto esplodeva la protesta giovanile del '69-'70. Un gruppo di giovani aveva occupato la Casa dello Studente di Roma chiedendo condizioni più favorevoli per i pasti, l'alloggio ecc. Nella Casa dello Studente era stata posta una grande immagine, di cartone, raffigurante una donna nuda, nel pieno splendore e fulgore della sua bellezza. Quando una delegazione di studenti chiese di essere ricevuta dal rettore D'Avack, questi disse che non avrebbe accettato nemmeno di parlare con loro se non fosse stata tolta dapprima quella "donna nuda" dal tetto della Casa dello Studente. Il che fu puntualmente fatto. La repressione sessuale è più importante di ogni cosa e può anche costituire un elemento che favorisce una trattativa.

8. Una delle più gravi tragedie dell'umanità è costituita dal fatto di avere rovesciato tutti i valori. Qui Nietzsche, che in un certo senso è anche un anticipatore di Evola, aveva veramente formulato senza equivoci né ambiguità la realtà di millenni di cosiddetta civiltà, la realtà del capovolgimento di tutti i valori. È vero che Nietzsche trovava una soluzione, nemmeno di tipo nazista, ma di tipo utopistico-superomistico, che non risolveva nulla e che serviva soltanto a ispirare possenti poesie. Ma questo del capovolgimento di tutti i valori, quell'analisi spietata, cruda, ma di un realismo agghiacciante, che Nietzsche fa soprattutto nella *Genealogia della morale*, non è stata proseguita. Indirettamente è stata ripresa proprio da Evola, il quale però contrappone un uomo della Tradizione inattingibile ad una catastrofe biologica, psichica, oggi anche ecologica. Certamente non si può capire nulla del mondo in cui viviamo senza essere passati attraverso Evola e in particolare attraverso l'Evola della *Metafisica del sesso*. La "metafisica del sesso" di Evola è inserita in un contesto coerente di valori e di logiche, un contesto che trova, per esempio, nella *Rivolta contro il mondo moderno* un quadro storico e metafisico completo.

È arbitrario sempre, ed è forse ancora più arbitrario nel caso di Evola, estrapolare alcuni concetti da un contesto unitario e coerente che li contiene. E tuttavia devo fare un'operazione del genere, perché il valore di alcuni richiami, di alcune sintesi, di alcune correlazioni, di alcune associazioni evoliane è tale da travalicare

poi gran parte del suo pensiero, per esempio quello che lo fa tanto nemico di Reich, di Croce, di Spirito, dell'Illuminismo, per fare solo degli esempi. L'uomo della Tradizione è oramai inattingibile e un'idea come quella di creare un gruppo di governanti, di guide del pianeta nelle vecchie dinastie è un'idea patetica e poetica soltanto. Bisogna allora rinunciare a qualunque lotta, a qualunque rifusione di eros e mistica, a qualunque denuncia del ruolo che – per esempio – il cattolicesimo ha svolto per nobilitare un limite, la castità, e per umiliare, offendere, con una falsa filosofia sessuale, la vita nella sua espressione naturale e turgescente? Bisogna allora accettare questa onnipresente repressione in cui tutti i partiti, tutte le ideologie, tutte le religioni si ritrovano, senza ribellarsi ad essa soltanto perché i ricchi e i potenti la sentono meno, in quanto sono sciolti da tanti legami che i poveri e i normali devono sopportare? Dobbiamo allora ritenere che la nostra cultura sia irrimediabilmente condannata a rimanere e a diventare sempre più una enorme razionalizzazione della repressione? Dobbiamo vedere lo sfacelo di ideologie come quella nazista, che meritava lo sfacelo che ha avuto ovviamente, ma che conteneva anche germi di libertà, bisogni inespressi e inappagati di giustizia, interrogativi e desideri di liberarsi da oppi e da morfina, senza saper cogliere quello che al marxismo è sfuggito e che è sfuggito anche al fascismo, al nazismo, alla democrazia, anche alla democrazia liberale, che è semplicemente un sistema formale di organizzazione estrinseca degli interessi, delle esigenze, delle ideologie e dei poteri? Secondo me no.

Secondo me in ogni bambino che rinasce, rinasce un Reich, rinasce un Evola, rinasce cioè la possibilità, subito soffocata naturalmente però, di una vita che affidi a un istinto collegato con lo spirito, che è lo spirito stesso, lo sviluppo, la scoperta, la crescita e l'espansione della vita stessa. Badate: ogni scalino che conduce all'amplesso cosmico, all'amplesso assoluto, all'amplesso continuo, è tagliato. Lo sapevano i Fedeli d'Amore, i poeti del "dolce stil novo", lo sapeva Dante Alighieri, lo sapeva Oscar Wilde, che non si può tagliare lo sviluppo già precostituito nell'inconscio, che dall'approccio porta all'amplesso. Del resto il colpo di fulmine, la Greta Garbo che incontra lo sguardo del bell'ufficiale e da quel momento nasce un amore irresistibile, il fascino di Marlene Dietrich, donna – poi si è saputo – tutt'altro che femminile, come a me del resto appariva, in *Angelo azzurro*, che scatena l'uragano nel povero professore affascinato e distrutto, lo conoscono tutti coloro che riprovano le sensazioni che descrive Platone nel *Fedro*: inutile ricordare ancora una volta che i grandi amori della storia occidentale, Paolo e Francesca, Otello e Desdemona, Giulietta e Romeo, Abelardo e Eloisa, finiscono tutti male, perché l'Occidente ha maledetto l'amore nelle sue espressioni complete. Tutto è falso, tutto è mistificato. Il corteggiamento più accolto è quello più brutale, anche se criticato; il corteggiamento in fondo non esiste più. Lo sfioramento di una mano sull'altra mano può essere a determinare un orgasmo, come il pompaggio continuo dell'atleta del sesso può determinare soltanto nausea. Ma è l'animo diserotizzato, è l'animo in cui è stato spaccato sesso e sentimento.

Lo andavo scrivendo da anni quando lessi l'opera di Rollo May *L'amore e la volontà*, in cui si sostiene appunto che la vera repressione dell'Occidente non è la repressione del sesso, ma la repressione dell'unità tra sesso e sentimento, e io aggiungo: tra sesso, sentimento e amor sacro. L'orgia di sesso che c'è oggi, i

film a luce rossa, la pornografia dilagante, i sexshop e così via, è un'altra riprova della repressione, perché finché il sesso è volgarizzato, fisiologizzato, sporcato, reso trasgressivo e quasi ironico-sarcastico, allora il sesso non è spirito, non è avventura, non è novità, non è creazione, non è donazione, non è scoperta, non è tremore e timore.

Julius Evola è un autore profondamente isolato, perché ha toccato culmini della verità, ha stretto con le pinze dell'indagine dialettica e della verità gangli dolorosi di una umanità fatiscante. Julius Evola dovrebbe essere letto nelle scuole, spiegato, insegnato, magari contestato e criticato, perché la verità si raggiunge con l'esercizio della dialettica.

9. Nel congedare questa prefazione, per la quale sono grato all'editore e all'amico Gianfranco de Turris, la mia anima si sente stretta da una morsa davvero infernale, in senso letterario. Il senso della gabbia, di cui parla tanto spesso Reich, da cui non si riesce ad uscire e nella quale ogni movimento che i prigionieri fanno aumenta la potenza delle sbarre. Se ci pensaste un attimo, sulla scorta della mirabile opera di Julius Evola, se ci pensaste un attimo vi accorgereste delle profonde verità che scaturiscono da questa appassionata, ricca, dottissima opera: vedreste allora le infinite miserie umane non con l'occhio della pietà cristiana – la pietà, diceva Spinoza, non è una virtù – non con l'occhio dell'indulgenza o della tenerezza o dell'amarezza o della rassegnazione o dello sbigottimento o dell'impotenza, ma con l'occhio della chiarezza di ciò che abbiamo perduto, del perché lo abbiamo perduto e in che cosa lo abbiamo trasformato.

La logica del potere e la logica del mercato sono spietate, ma sono neutre: in teoria avrebbero anche potuto essere messe al servizio della difesa dell'amore, o perlomeno per la difesa delle strutture che avrebbero potuto permettere la riedificazione dell'amore. Ma questo non è possibile, perché in realtà poi il potere è nato per contrastare la possibilità di amare. Non è un caso che le poche comunità primitive sessualmente libere, i Trobriandiani nell'oceano, i Muria negli altipiani del Tibet, i Viaroa nella foresta amazzonica – seppure tutti costoro ancora esistono –, siano al di fuori delle grandi vie di espansione etnica. I pacifici ed erotici Etruschi sono stati spazzati via dai rudi Romani e certamente Sparta prevalse su Atene: ma questa è piccola provincia, in realtà è tutto il pianeta che è stato invaso da una furia proprietaria, acquisitiva, etnocentrica, patricentrica, bellicosa, distruttiva, esaltante l'aggressività, che si andrà poi sempre più accumulando a causa della repressione stessa e del circolo vizioso perverso, che va scricchiolando ormai anche in senso fisico, ecologico, sotto i colpi della non-vita.

Tutti oggi esaltano la vita, ma continuano ad esaltare anche ciò che distrugge la vita e cioè la scissione schizofrenica tra sesso e sentimento, tra amor sacro e amor profano, tra la potenza dell'orgasmo cosmico e la potenza dell'estasi divina.

Il matriarcato in cui siamo ha questo paradosso: che le donne che comandano non sono donne nella loro essenza, ma goffi aborti di uomini, veramente gli uomini mancati, la cui definizione viene non del tutto esattamente attribuita a Freud.

FAUSTO ANTONINI

# Introduzione

---

## 1. *Delimitazione dell'argomento.*

Il titolo del presente libro richiede una precisazione per quel che riguarda il termine «metafisica». Tale parola sarà qui usata in un doppio senso. Il primo di questi sensi è abbastanza corrente in filosofia dove per «metafisica» s'intende la ricerca dei principî e dei significati ultimi. Una metafisica del sesso sarà dunque lo studio di ciò che, da un punto di vista assoluto, significano sia i sessi, sia le relazioni fondate sui sessi. Una tale ricerca ha scarsi antecedenti. Una volta citato Platone, a prescindere da certi spunti ritrovabili in autori intorno al periodo della Rinascenza, dalle teorie di Boehme e di alcuni mistici eterodossi a lui ispirantisi, fino a Franz von Baader, si deve arrivare a Schopenhauer, dopo il quale vi è solo da menzionare un Weininger e, in una certa misura, un Carpenter, un Berdjajeff e un Klages. Nell'epoca moderna, e soprattutto ai nostri giorni, si sono moltiplicate endemicamente le trattazioni del problema dei sessi dal punto di vista antropologico, biologico, sociologico, eugenico e, per ultimo, psicanalitico; è stato anzi creato un neologismo per ricerche del genere — la «sessuologia»; ma tutto ciò ha poco o nulla a che fare con una metafisica del sesso. In questo, come in ogni altro dominio, ai nostri contemporanei la ricerca dei significati ultimi non ha interessato, o è apparsa inconcludente e sorpassata. Si è pensato di giungere a qualcosa di più importante e di più serio tenendosi invece al piano empirico e più limitatamente umano, quando l'attenzione non si è concentrata addirittura sui sottoprodotti patologici del sesso.

Ciò vale in larga misura anche per quegli autori di ieri e di oggi, i quali, più che specificamente del sesso, hanno trattato dell'amore. Il piano a cui essi si sono essenzialmente tenuti è quello psicologico e di una analisi generica dei sentimenti. Anche ciò che scrittori, come Stendhal, Bourget, Balzac, Solovieff o Lawrence hanno pubblicato a tale riguardo tocca ben poco i significati più profondi del sesso. Del resto, il riferirsi all'«amore» — dato ciò che oggi si intende prevalen-

temente con tale parola e data la sfasatura d'ordine soprattutto sentimentale e romantica delle corrispondenti esperienze nei più — non poteva non creare un equivoco e non restringere la ricerca ad un'area angusta e piuttosto banale. Solo qua e là, e quasi diremmo per caso, ci si è avvicinati a ciò che si lega alla dimensione in profondità, o dimensione metafisica, dell'amore, nella sua relazione col sesso.

Ma nel presente studio la parola «metafisica» sarà presa anche in un secondo senso, non privo di relazione con la sua etimologia, dato che letteralmente «metafisica» significa la scienza di ciò che va al di là dal fisico. Solo che questo «al di là dal fisico» qui riguarderà non concetti astratti o idee filosofiche, bensì ciò che può risultare, come possibilità di una esperienza non soltanto fisica, come esperienza transpsicologica e transfisiologica, da una dottrina degli stati multipli dell'essere, da una antropologia che non si fermi, come quella dei tempi più recenti, al semplice binomio anima-corpo, ma sappia di modalità «sottili» e perfino trascendenti della coscienza umana. Terra ignota per la maggior parte dei nostri contemporanei, una conoscenza del genere fece parte integrante delle discipline antiche e delle tradizioni dei popoli più varî.

Da essa, noi trarremo dunque dei punti di riferimento per una metafisica del sesso nel secondo senso: come accertamento di tutto ciò che nell'esperienza del sesso e dell'amore porta ad un mutamento di livello della coscienza ordinaria, «fisica», e talvolta perfino ad una certa rimozione delle condizionalità dell'Io individuale e alla momentanea emergenza o inserzione nella coscienza di modi d'essere di un carattere profondo.

Che in ogni esperienza intensa dell'eros si stabilisca un diverso ritmo, che una corrente diversa investa e trasporti, ovvero sospenda, le facoltà ordinarie dell'individuo umano, che degli spiragli su di un mondo differente si aprano — ciò in ogni tempo lo si è avvertito o presentato. Ma in coloro che sono i soggetti di questa esperienza manca quasi sempre una sensibilità sottile sufficientemente sviluppata per poter cogliere qualcosa di più oltre le emozioni e le sensazioni da cui sono presi; manca ogni base per orientarsi nel caso che si accennino gli spostamenti di livello, di cui si è detto.

Quanto, poi, a coloro che dell'esperienza del sesso fanno l'oggetto di uno studio scientifico, riferendosi ad altri, e non a sé stessi, anche nei riguardi di una metafisica del sesso presa in questo secondo, speciale senso, le cose non vanno meglio. Le scienze capaci di fornire riferimenti adatti per l'esplorazione di queste dimensioni potenziali dell'esperienza dell'eros sono andate perdute quasi del tutto. Così sono mancate le conoscenze necessarie per individuare in termini di realtà i contenuti possibili di ciò che viene abitualmente assunto «irrealisticamente», riconducendo il non-umano a frange esaltate del soltanto umano, della passione e del sentimento, tanto da fare semplicemente della poesia, del lirismo, del romanticismo idealizzante e da sfaldare ogni cosa.

Con queste osservazioni abbiamo in vista il dominio erotico che possiamo chiamare profano, il quale, ad un dipresso, è il solo che l'uomo e la donna dell'Occidente moderno conoscano, e che venga considerato dai psicologi e dai sessuologi di oggi. Potrà accadere, che nei significati più profondi che noi indicheremo nell'amore in genere e fin nell'atto crudo che lo esprime e conclude, in quell'atto che, come qualcuno ha detto, si «forma un essere multiplo e mostruo-

so» e si direbbe che uomo e donna «cerchino di umiliare, di sacrificare tutto quello che vi è in essi di bello» (Barbusse) — potrà accadere che in tutto ciò i più non si riconoscano e pensino ad interpretazioni fantasiose ed arbitrarie tutte nostre, personali, di carattere astruso e «ermetico».

Le cose possono apparire così solo a chi ponga come assoluto ciò che, di massima, egli oggi vede intorno a sé o sperimenta in sé. Ma il mondo dell'*eros* non è cominciato oggi, e basta dare uno sguardo alla storia, all'etnologia, alla storia delle religioni, alla misteriosofia, al *folklore*, alla mitologia, per rendersi conto dell'esistenza di forme dell'*eros* e dell'esperienza sessuale, nelle quali possibilità più profonde furono riconosciute e tenute in linea di conto, nelle quali significati d'ordine transfisiologico e transpsicologico, come quelli a cui accenneremo, stavano sufficientemente in risalto. Riferimenti del genere, ben documentati e concordati nelle tradizioni di civiltà assai diverse, basteranno per allontanare l'idea, che la metafisica del sesso sia una mera fisima. La conclusione da trarsi è diversa: si dovrà piuttosto dire che, come per atrofia, determinati aspetti dell'*eros* sono divenuti latenti fin quasi all'indiscernibilità nella grandissima maggioranza dei casi, che nell'amore sessuale corrente restano di essi solo delle tracce e degli indizi, sì che per poterli far risultare occorre una integrazione, un procedimento analogo a ciò che in matematica è il passaggio dal differenziale all'integrale. Non è, infatti, verosimile che nelle accennate forme antiche, spesso sacrali o iniziatiche, dell'*eros* sia stato inventato e aggiunto ciò che nella corrispondente esperienza umana era del tutto inesistente; non è verosimile che di questa sia stato fatto un uso per il quale essa non si prestava in alcun modo, nemmeno virtualmente e in via di principio. Assai più verosimile è che questa esperienza con l'andar del tempo si sia, in un certo senso, degradata, impoverita, oscurata o appiattita nella grandissima maggioranza degli appartenenti maschili e femminili ad un ciclo di civiltà orientato essenzialmente verso la materialità. Giustamente è stato detto: «Il fatto che l'umanità fa l'amore come essa, presso a poco, fa tutto, cioè stupidamente e incoscientemente, non impedisce che il suo mistero continui a mantenere la dignità che gli corrisponde» (1). Inoltre a poco vale obiettare che, se mai, certe possibilità e certi significati dell'*eros* sono attestabili solo in casi eccezionali. Proprio queste eccezioni di oggi (che, peraltro, vanno ad integrarsi in ciò che, come si è detto, in altri tempi presentava tale carattere in grado assai minore) forniscono la chiave per comprendere il contenuto potenziale, profondo e inconscio anche del non-eccezionale e del profano. Il Maclair, pur non avendo in vista, in fondo, che le varietà di una passione a carattere profano e naturale, a ragione dice: «Nell'amore si compiono i gesti senza riflettere, e il suo mistero non è chiaro se non ad una infinitesima minoranza di esseri... Nella folla innumerevole degli esseri dal volto umano vi sono ben pochi uomini: e, in questa selezione, pochissimi sono quelli che penetrano il significato dell'amore» (2). In questo, come in ogni altro dominio, il criterio statistico del numero è privo di qualsiasi valore. Lo si può lasciare alla banalità di un metodo, come quello usato dal

(1) J. Péladan, *La science de l'amour (Amphithéâtre des sciences mortes)*, Paris, 1911, p. 102.

(2) C. Maclair, *La magie de l'amour*, Paris, 1918; tr. it., s. d., pp. 162-163.



Kinsey nei suoi noti rapporti sul «comportamento sessuale del maschio e della femina della specie umana». In una ricerca, come la nostra, è l'eccezionale che può valere come «normale» in senso superiore.

Su questa base, si possono già delimitare i domini sui quali si porterà il nostro esame. Il primo dominio sarà quello dell'esperienza erotico-sessuale in genere, cioè dell'amore profano quale può anche conoscerlo un qualsiasi Armando e una qualsiasi Mariolina, per ricercare già in essa «indici interstiziali» di qualcosa che, virtualmente, porta di là dal semplice fatto fisico e sentimentale. Lo studio può cominciare da una quantità di espressioni costanti della lingua degli amanti e da forme ricorrenti del loro comportamento. Questa materia, dunque, è già fornita dalla vita di ogni giorno. Non vi è che da considerarla sotto una nuova luce per ottenere anche da ciò che sembra più stereotipo, più banale e più vieto alcuni interessanti elementi indicativi.

Sempre per quel che riguarda la fenomenologia dell'amore profano, altra materia può essere spogliata fra i romanzieri e i drammaturghi: si sa che nei tempi moderni le loro opere hanno avuto per oggetto quasi esclusivo l'amore e il sesso. In genere, non è infatti detto che questa produzione non abbia anche un certo valore di testimonianza, di «documento umano», perché di solito una esperienza personale effettivamente vissuta, o almeno tendenziale, costituisce la materia prima della creazione artistica. E ciò che di più questa presenta per essere, appunto, arte — in quel che si fa sentire, dire o fare ai diversi personaggi — non si riduce sempre a finzione e fantasia. Può invece trattarsi di integrazioni, di amplificazioni e di intensificazioni dove viene più distintamente in luce ciò che nella realtà — nell'esperienza personale dell'autore o di altri — si è presentato in modo soltanto incompleto, muto o conativo. A questa stregua, nell'arte e nel romanzo può essere trovata altra materia da considerarsi essa stessa oggettiva e che spesso riguarda forme già differenziate dell'*eros*.

La ricerca del materiale incontra però difficoltà particolari per quel che riguarda dati riferentisi ad un dominio importante per il nostro studio, al dominio degli stati che si sviluppano nei vertici dell'esperienza erotico-sessuale durante l'amplesso. La letteratura, qui, offre ben poco. Fino a ieri, vi era il veto del puritanesimo. Ma anche nei romanzi moderni più spinti ciò che è banale e volgare prevale sulla materia eventualmente utilizzabile ai nostri scopi.

Dalla stessa letteratura pornografica clandestina si può ricavare ben poco. Fabbricata essenzialmente per eccitare i lettori, essa è terribilmente squallida per quel che riguarda non i fatti, le scene descritte, ma le corrispondenti esperienze interiori; cosa, peraltro, da attendersi dato il suo essere priva, in genere, di ogni autenticità.

Quanto a raccogliere direttamente del materiale, s'incontra una difficoltà duplice, soggettiva e oggettiva. È soggettiva, perché non solo con estranei, ma perfino col proprio partner maschile o femminile si rifugge dal parlare con esattezza e sincerità di ciò che si sperimenta nelle fasi più spinte dell'intimità corporea. La difficoltà, poi, è anche oggettiva, perché tali fasi corrispondono spessissimo a forme di coscienza ridotta (ed è logico che, nei più, sia così) tanto che talvolta accade di non potersi ricordare non solo di ciò che si è sentito, ma perfino di ciò che si è detto o fatto in tali momenti, quando essi si sviluppano nelle forme più interessanti. Abbiamo potuto appunto constatare che i momenti apicali, estatici o

menadici, della sessualità spesso costituiscono più o meno profonde interruzioni della coscienza degli amanti, stadi dai quali essi ritornano in sé come tramortiti: ovvero ciò che è semplice, parossistica sensazione e emozione va a confondere ogni cosa.

Grazie alla loro professione, i neurologi e i ginecologi si troverebbero in una posizione assai felice per raccogliere un materiale utile qualora sapessero orizzontarsi e per un tale ordine di cose avessero un interesse. Ma non è così. Con estremo buon gusto la scuola positiva del secolo scorso arrivò fino a pubblicare tavole di fotografie di genitali femminili per stabilire corrispondenze peregrine fra donne delinquenti, prostitute e femine delle popolazioni selvagge. Nessun interesse ha invece sembrato presentare una raccolta di testimonianze a base introspettiva circa l'esperienza interna del sesso. Del resto, quando in questo dominio interviene un atteggiamento a pretese scientifiche, «sessuologiche», i risultati, in genere, sono dei saggi di una incompetenza piuttosto grottesca: qui, come altrove, il presupposto per capire una esperienza essendo il saperne già adeguatamente di persona. Giustamente Havelock Ellis (3) ha rilevato che «le donne che, in tutta serietà e sincerità, scrivono libri su questi problemi [sui problemi sessuali] sono spesso le ultime alle quali ci si dovrebbe rivolgere quali rappresentanti del loro sesso: quelle che più sanno sono quelle che hanno scritto di meno». Noi anzi diremmo: sono quelle che non hanno scritto affatto, e la cosa, naturalmente, vale in larga misura anche per gli uomini.

Infine, circa il campo dell'*eros* profano, ai nostri fini la stessa disciplina più recente che del sesso e della *libido* ha fatto una specie di idea fissa, cioè la psicanalisi, entra scarsamente in quistione, e lo abbiamo già detto. Essa solo qua e là potrà offrirci qualche indicazione utile. Le sue ricerche, in genere, sono sfasate già in partenza a causa dei pregiudizi della scuola e di una concezione assolutamente distorta e contaminatrice dell'essere umano. E qui cade anzi il dire, che proprio perché oggi la psicanalisi, con una inversione quasi demoniaca, ha dato risalto ad una primordialità sub-personale del sesso, a questa primordialità è d'uopo opporre un'altra, metafisica, di cui la prima è la degradazione: e questo è l'intento fondamentale del presente libro.

Tutto ciò, dunque, circa il dominio della sessualità ordinaria, differenziata o meno, la quale, come si è detto, non va identificata senz'altro ad ogni possibile sessualità. Resta infatti, ed è per noi assai più importante, un secondo dominio, corrispondente alle tradizioni che hanno conosciuto una sacralizzazione del sesso, un uso magico, sacro, rituale o mistico dell'unione sessuale e della stessa orgia, talvolta perfino in forme collettive e istituzionali (feste stagionali, prostituzione sacra, ierogamie, ecc.). Il materiale di cui, a questo riguardo, si dispone è abbastanza vasto e il fatto del suo avere, in buona misura, un carattere retrospettivo non toglie nulla al suo valore. Anche qui, tutto dipende dall'avere o dal non avere delle conoscenze adeguate per procedere ad una giusta interpretazione non considerando tutte queste testimonianze come lo fanno quasi senza eccezione gli storici della religione e gli etnologi: con lo stesso interesse «neutro» che si può avere per oggetti da museo.

(3) Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, v. III, Philadelphia, 1909, p. VII.

Questo secondo dominio, con la sua fenomenologia riferentesi ad una sessualità non più profana, ammette esso stesso una divisione, che si può far corrispondere a quella fra exoterismo ed esoterismo, fra usanze generali e dottrina segreta. A parte le forme, il tipo più noto delle quali è costituito dal dionisismo e dal tantrismo popolari e dai vari culti erotici, sono esistiti ambienti che non solo hanno riconosciuto la dimensione più profonda del sesso, ma che hanno anche formulato tecniche aventi finalità spesso schiettamente e coscientemente iniziatiche: è stato considerato uno speciale regime dell'unione sessuale per condurre a forme particolari di estasi, per ottenere una anticipazione dell'incondizionato. Anche per questo speciale dominio esiste una documentazione, e l'abbastanza visibile concordanza della dottrina e dei metodi nelle varie tradizioni è assai significativa.

Considerando questi diversi domini come parti di un tutto, dove essi s'integrano e lumeggiano a vicenda, sia la realtà che il significato di una metafisica del sesso risulteranno sufficientemente chiariti. Ciò che gli esseri umani di solito soltanto conoscono quando si sentono attratti l'uno verso l'altro, quando si amano e si uniscono, sarà restituito all'insieme più vasto, del quale tutto ciò in via di principio fa parte. Per circostanze speciali la presente opera rappresenterà poco più di un abbozzo. Della dottrina esoterica dell'androgine e così pure delle pratiche sessuali, di cui tale dottrina costituisce la base, in altri libri abbiamo già avuto occasione di parlare (4). Per la parte più nuova, che è la ricerca nel dominio dell'amore profano, avremmo dovuto disporre di un materiale assai più ricco che, anche a prescindere dalle difficoltà dianzi accennate, una situazione contingente tutta personale ci ha impedito di raccogliere. Comunque, ve ne sarà abbastanza per indicare una direzione e per dare un'idea dell'insieme.

## 2. Il sesso nel mondo moderno

Prima di entrare in argomento sarà forse opportuna qualche breve considerazione riferentesi all'epoca nella quale questo libro è stato scritto. La parte che il sesso ha nella civiltà attuale è nota ad ognuno, tanto che oggi si potrebbe ben parlare di una specie di ossessività del sesso. In nessun'altra epoca donna e sesso sono stati così in primo piano. In mille forme donna e sesso dominano nella letteratura, nel teatro, nel cinema, nella pubblicità, in tutta la vita pratica contemporanea. In mille forme viene presentata la donna per attirare e intossicare sessualmente senza cessa l'uomo. Lo *strip-tease*, l'uso americano portato sulle scene della ragazza che si spoglia a poco a poco togliendosi da dosso indumenti sempre più intimi ad uno ad uno, sino al minimo necessario per mantenere negli spettatori la tensione propria a quel «complesso di attesa», o stato di *suspense*, che la nudità immediata, completa e sfrontata distruggerebbe, ha il valore di un simbolo nel quale si riassume quanto negli ultimi decenni della civiltà occidentale si è sviluppato in ogni dominio sotto il segno del sesso. Le risorse della tecnica sono

(4) Cfr. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma<sup>4</sup>, 1996 (N.d.C.).

state arruolate all'uopo. I tipi femminili più particolarmente fascinosi ed eccitanti non sono più conosciuti, come ieri, nelle aree ristrette dei paesi dove vivono o si trovano. Selezionati accuratamente e messi in risalto in ogni modo, oggi attraverso il cinema, le riviste, la televisione, i rotocalchi e così via, come attrici, «stelle» e *misses* divengono focolari di un erotismo il cui raggio d'azione è internazionale e intercontinentale, così come la loro zona d'influenza è collettiva, non risparmiante strati sociali che in altri tempi vivevano entro i limiti di una sessualità normale e anodina.

Di questa moderna pandemia del sesso va messo in risalto il carattere di cerebralità. Non si tratta di impulsi più violenti che si manifestino sul solo piano fisico dando luogo, come in altre epoche, ad una esuberante, non inibita vita sessuale e magari al libertinaggio. Il sesso oggi ha piuttosto imbevuto di sé la sfera psichica producendovi una costante, insistente gravitazione verso donna e amore. È così che si ha un erotismo come tono di fondo sul piano mentale con due caratteri salienti: anzitutto il carattere di una eccitazione diffusa e cronica, quasi indipendente da ogni soddisfacimento fisico concreto, perché permane come eccitazione psichica; in secondo luogo, e in parte come conseguenza di ciò, tale erotismo può coesistere perfino con una apparente castità. In ordine al primo di questi due punti, è caratteristico il fatto che al sesso si pensi assai più oggi che non ieri, quando la vita sessuale era meno libera, quando il costume limitando maggiormente una libera estrinsecazione dell'amore fisico, di rigore ci si sarebbe dovuto attendere proprio quella intossicazione mentale che è invece tipica dei nostri giorni. Per il secondo punto, sono soprattutto significative certe forme femminili di anestesia sessuale e di corrotta castità aventi relazione con ciò che la psicanalisi chiama le varietà autistiche della *libido*. Si tratta di quelle ragazze moderne nelle quali l'esibire le proprie nudità, l'accentuare tutto ciò che può presentarle come esca all'uomo, il culto del proprio corpo, la cosmetica e tutto il resto costituiscono l'interesse principale e danno loro un piacere trasposto preferito a quello specifico dell'esperienza sessuale normale e concreta, fino a provocare, per questa, una specie di insensibilità e, in certi casi, perfino di nevrotica ripulsa (5). Appunto questi tipi sono da annoverarsi fra i focolari che più alimentano l'atmosfera di lussuria cerebralizzata cronica e diffusa del nostro tempo.

Tolstoj ebbe una volta a dire a Gorki: «Per un Francese, prima di tutto c'è la donna. È un popolo estenuato, disfatto. I medici affermano che tutti i tisiaci sono sensuali». Lasciando da parte i Francesi, resta vero il fatto che la diffusione pandemica dell'interesse per sesso e donna contrassegna ogni era crepuscolare e che questo fenomeno nell'epoca moderna è dunque fra i tanti che ci dicono rappresentare tale epoca, appunto la fase più spinta, terminale, di un processo regressivo. Non si può fare a meno di ricordare le idee formulate dall'antichità classica in

(5) L.T. Woodward ha anche rilevato giustamente una forma di sadismo psicologico in quelle donne d'oggi che «mettono ben in mostra il proprio corpo ma fornendolo di un simbolico cartello con la scritta "vietato toccare". Tormentatrici sessuali di questo tipo s'incontrano dovunque: la ragazza che si presenta in bikini ridottissimi, la signora con provocanti scollature, la ragazzina che per la strada cammina ancheggiando in pantaloni aderentissimi o con "minigonne" che lasciano vedere più della metà delle cosce e che desidera essere guardata ma non toccata, e che sono tutte capaci di indignarsi ».

base ad una analogia con l'organismo umano. Testa, petto e parti inferiori del corpo sono, nell'uomo, le sedi, rispettivamente, della vita intellettuale e spirituale, degli impulsi dell'animo che vanno sino alla disposizione eroica, infine della vita del ventre e del sesso. In corrispondenza, si hanno tre forme prevalenti d'interesse, tre tipi umani, tre tipi — si può aggiungere — di civiltà. È evidente che oggi, per regressione, si vive in una civiltà nella quale l'interesse predominante non è più quello intellettuale o spirituale, non è più nemmeno quello eroico o comunque riferentesi a manifestazioni superiori dell'affettività ma è quello, sub-personale, determinato da ventre e sesso: per cui minaccia di divenire vero l'infelice detto di un grande poeta, cioè che sarebbero fame e amore a dar forma alla storia. Il ventre è, oggi, il fondo delle lotte sociali ed economiche più caratteristiche e calamitose. La sua controparte è l'accennata importanza che, ai nostri giorni, hanno donna, amore e sesso.

Un'altra testimonianza ci è data dall'antica tradizione indù delle quattro età del mondo, nella sua formulazione tantrica. Una caratteristica fondamentale dell'ultima di tali età, della cosiddetta età oscura (*kali-yuga*), sarebbe che in essa Kâlî si è destata — cioè scatenata — interamente, tanto da avere tale epoca sotto il suo segno. Di Kâlî avremo in séguito spesso da occuparci; in uno dei suoi aspetti principali essa è la dea non solo della distruzione, ma anche del desiderio e del sesso. La dottrina tantrica, a tale riguardo, formula un'etica e indica una via, che nelle epoche precedenti sarebbero state da riprovare ovvero da tenere segrete: trasformare in farmaco il veleno. Non è però il caso che, nel considerare il problema della civiltà, oggi ci si creino delle illusioni in base a prospettive del genere. Il lettore vedrà in seguito a quale piano le accennate possibilità si riferiscono. Per ora, vi è solo da constatare la pandemia del sesso come uno dei segni del carattere regressivo dell'epoca attuale: pandemia, la naturale controparte della quale è quella ginecocrazia, quella tacita preeminenza di tutto ciò che, direttamente o indirettamente, è condizionato dall'elemento femminile, di cui in altra sede abbiamo egualmente indicato le varietà del ricorso nella nostra civiltà (6).

Ciò che, in questo speciale contesto, verrà messo in luce in fatto di metafisica e di uso del sesso potrà pertanto solo servire per marcare una opposizione, per fissare alcuni punti di vista, conoscendo i quali si renderà direttamente sensibile, anche in questo dominio, la caduta di livello interiore dell'uomo moderno

(6) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, pp. 395-396. Commento a J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Bocca, Milano, 1949, pp. 14 sgg. È anche segno della venuta dell'«età oscura» quando «gli uomini divengono soggetti alle donne e schiavi del piacere, oppressori dei loro amici, dei loro maestri e di chi merita rispetto» (*Mahânirvâna-tantra*, IV, 52).

# 1. Eros e amore sessuale

---

## 3. *Il pregiudizio evolucionistico*

È evidente che il significato da attribuire al sesso dipende dal modo in cui, in genere, la natura umana viene concepita, ossia dalla particolare antropologia che si è adottata. Il carattere di tale antropologia non può non riflettersi sul concetto stesso che ci si forma del sesso. Così il significato che può risultare per la sessualità dal punto di vista di un'antropologia che riconosce all'uomo la dignità di un essere non soltanto naturale, sarà, ad esempio, necessariamente opposto a quello attribuitogli da un'antropologia che considera l'uomo come una delle tante specie animali, e da un'epoca alla quale — come ha detto H.L. Philp — è sembrato acconcio scrivere *Selezione Naturale* con la lettera maiuscola, come lo si faceva col nome di Dio.

L'inquadramento della sessuologia nel periodo più recente, e ancor oggi nei trattati a pretese «scientifiche», risente dell'eredità del materialismo del XIX secolo, che ha avuto per premessa il darwinismo e il biologismo, cioè una immagine affatto distorta e mutila dell'uomo. Come, secondo tali teorie, l'uomo deriverebbe per «evoluzione naturale» dall'animale, così la vita sessuale ed erotica dell'uomo è stata esposta nei termini di un prolungamento degli istinti animali e spiegata, nel suo fondo ultimo e positivo, con le finalità puramente biologiche della specie.

Così la tendenza moderna a ricondurre il superiore all'inferiore, a spiegare il superiore con l'inferiore — nel caso presente, l'umano con ciò che è fisiologico e animale — si è affermata anche in questo dominio. Pei palati più delicati, è intervenuta, poi, la psicanalisi, a far entrare in linea di conto l'elemento psicologico, ma confermando la stessa tendenza. Infatti per l'antropologia psicanalitica è sempre un elemento prepersonale e subpersonale — il mondo dell'inconscio, dell'istinto, dell'«Es», degli archetipi arcaici che riportano ad una ancestralità primitivistica — a costituire il fondo dell'uomo. È in funzione di questo fondo o sottofondo che i psicanalisti presumono di spiegare tutto ciò che nell'uomo veniva

precedentemente considerato come vita psichica autonoma: più che mai, quando si tratta, poi, di amore e di sesso.

Completamente diversi sono i presupposti da cui qui si partirà. Il nostro punto di partenza non sarà la teoria moderna dell'evoluzione, bensì la dottrina tradizionale dell'involuzione. Nella fattispecie, per noi non è tanto vero che l'uomo derivi dalla scimmia per evoluzione, quanto che la scimmia derivi dall'uomo per involuzione. Come per un De Maistre, così anche per noi i popoli selvaggi non sono popoli primitivi, nel senso di popoli originari, bensì spesso resti degenerescenti, crepuscolari, notturni di razze più antiche interamente scomparse. Noi terremo per fermo quel che, del resto, è stato anche presentato da vari ricercatori insorti contro il dogma evoluzionistico (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöfer, Adloff): nelle stesse specie animali sono da ravvisarsi le specializzazioni degenerative esaurite di possibilità comprese nell'essere umano primordiale, epperò quasi dei sottoprodotti del vero processo evolutivo, che è incentrato fin da principio nell'uomo. Per cui l'ontogenesi — la storia biologica dell'individuo — non ripete affatto la filogenesi — la presunta storia evolutiva della specie — ma ripercorre delle possibilità eliminate, arrestandosi a degli abbozzi e passando oltre, subordinando quelle possibilità al principio superiore, specificamente umano, che nello sviluppo individuale via via si definisce e si compie.

Appaiono chiare le fondamentali differenze di metodo e di orizzonti che, anche per il nostro problema, derivano da queste premesse. Noi non considereremo la sessualità umana come un prolungamento di quella animale, ma considereremo invece, e spiegheremo, la sessualità animale — in sé, nelle bestie, e così come eventualmente si presenta anche nell'uomo — come caduta e regressione di un impulso non appartenente alla sfera biologica. Metafisicamente, così ci appariranno le cose nei riguardi del cosiddetto «istinto di riproduzione» e della stessa «vita della specie». Essi non rappresentano in nessun modo il fatto primario. Sono dei derivati.

#### 4. Amore e sesso

Dopo questa premessa generale metodologica, passiamo a delimitare l'oggetto precipuo del nostro studio.

Esso non è costituito dal fatto sessuale nei suoi aspetti grezzi e fisici. Poiché ci riferiamo essenzialmente all'uomo, entra piuttosto in quistione il fenomeno più vasto e complesso costituito dall'amore. Ma, come è naturale, qui s'impone subito una delimitazione, perché di amore si può parlare in senso generico, esistendo un amore pei genitori, un amore per la bellezza, un amore per la patria, un amore materno e via dicendo; esiste anche una concezione ideale o sentimentale dell'amore, ove questo sfuma nel semplice affetto, nella comunanza umana intersessuale o nell'affinità intellettuale. Così, per concretare, sarà bene usare il concetto più stretto di *amore sessuale*. Considereremo dunque quella esperienza umana che può comprendere un insieme di fattori mentali, affettivi, morali e perfino intellettuali eccedenti il dominio biologico, ma che per centro naturale di gravità ha l'unione effettiva di due esseri di sesso opposto, quale solitamente si attua nell'amplesso corporeo.

In fatto di amore umano, ne sono state distinte diverse forme. È nota la distinzione ottocentesca di Stendhal, di un amore-passione, di un amore come fatto d'ordine prevalentemente estetico e di gusto, di un amore fisico e di un amore basato sulla vanità. Una tale distinzione offre poco di utilizzabile; in parte, essa si fonda su elementi periferici, elementi che appaiono disgiunti da ogni esperienza profonda nel punto in cui uno qualunque di essi diviene davvero il fattore predominante; in parte, si tratta solamente della distinzione di diversi aspetti del fenomeno erotico preso nel suo complesso. L'amore che può interessare la nostra ricerca è essenzialmente l'amore-passione — ed è, in fondo, questo soltanto a meritare il nome di amore. Per esso, potrebbe valere la definizione del Bourget: «Esiste uno stato mentale e fisico durante il quale tutto si abolisce in noi, nel nostro pensiero, nel nostro cuore e nei nostri sensi... Chiamo amore questo stato» (1). L'amore fisico nel senso indicato da Stendhal può presentarsi come una varietà distinta dell'amore nel solo presupposto di un processo di dissociazione e di primitivizzazione. In via normale, esso fa parte integrante dell'amore-passione. Preso in sé, rappresenta il limite inferiore di quest'ultimo; ma ne conserva pur sempre la natura.

In genere, qui importa fissare questo punto fondamentale: che la differenza fra la nostra concezione e quella «positivistica» sta nella diversa interpretazione, non fisica o biologica, del significato dell'unione sessuale: perché, per il resto, noi in tale unione vediamo parimenti il fine essenziale e la conclusione di ogni esperienza basata sull'attrazione fra i sessi, il centro di gravità di ogni amore.

Nell'amore possono anche aver parte affinità ideali, devozione e affetto, spirito di sacrificio, manifestazioni elevate del sentimento; ma tutto questo rappresenta, dal punto di vista esistenziale, qualcosa di «altro», o qualcosa di incompleto, se per controparte non si ha quell'attrazione che si suol chiamare «fisica», la cui conseguenza è il congiungersi dei corpi e il trauma dell'amplesso. È in questo punto che si ha, per così dire, il *precipitato*, il passare ad atto e il consumarsi in un apice, suo naturale *terminus ad quem*, di tutto l'insieme dell'esperienza erotica in quanto tale. Quando si desta, per attrazione «fisica», l'impulso sessuale, si muovono gli strati più profondi dell'essere, strati esistenzialmente elementari rispetto al semplice sentimento. L'amore più elevato fra esseri di sesso diverso è, in un certo modo, irreali senza quella specie di corto circuito, la cui forma più grossolana di apparire è il *climax* dell'orgasmo sessuale, ma che è esso a racchiudere la dimensione trascendente, non individuale del sesso. Certo, anche un puro amore può portare di là dall'individuo attraverso, ad esempio, la dedizione continua e assoluta e ogni specie di sacrificio di sé: ma come una disposizione spirituale la quale potrà fruttificare concretamente solo in altra sede: non in una esperienza in atto, non in una sensazione e quasi in una reale frattura dell'essere. Le profondità dell'essere, ripetiamolo, nel dominio di cui stiamo parlando vengono toccate e mosse solo con l'unione effettiva dei sessi.

D'altra parte, che spesso la simpatia, la tenerezza e altre forme d'amore «non

(1) P. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne*, Paris, 1890, tr. it., p. 47 (af. 1). Come corollario (*ibid.*): «L'amante che nell'amore cerca qualche altra cosa oltre l'amore, dall'interesse fino alla stima, non è un amante».



materiale» siano geneticamente connesse con la sessualità, di essa spesso rappresentando soltanto delle sublimazioni, delle trasposizioni o delle deviazioni regressive infantilistiche — questa è una idea, che si può ascrivere in attivo alle ricerche psicanalitiche, e di cui conviene tener conto.

Pertanto, occorre prendere posizione contro la concezione che fa apparire come un progresso e un arricchimento il passaggio dall'amore sessuale all'amore a tinta prevalentemente affettiva e sociale, basato sulla vita in due con matrimonio, famiglia, prole e il resto. Esistenzialmente, in tutto ciò non si ha un più ma un meno, una caduta intensiva di livello. In codeste forme il contatto, sia pure oscuro, con forze primordiali va perduto, o si mantiene solo per riflesso. Come vedremo, un amore portato su tale piano — sul piano del nietzschiano «troppo umano» — è solo un surrogato. Metafisicamente, con esso l'uomo si crea una soluzione illusoria per quel bisogno di conferma e d'interesse ontologica, che costituisce il fondo essenziale e inconscio dell'impulso del sesso. Schiller ebbe a scrivere: «La passione passa, l'amore deve restare». In ciò si può vedere solo un *pis-aller* e uno dei drammi della condizione umana. Perché soltanto la passione può condurre al «momento folgorativo dell'unità».

## 5. Eros e istinto alla riproduzione

Le considerazioni or ora svolte sono intese a indicare il livello intensivo di quell'esperienza erotica che per il nostro studio può presentare un vero interesse, con esclusione di forme sfaldate o incomplete di essa. Per il resto, come abbiamo preso posizione contro la sessuologia d'indirizzo biologico con una critica che più volte sarà ulteriormente sviluppata, del pari, a prevenire ogni equivoco, accuseremo l'errore di coloro che, recentemente, quasi in una ripresa della polemica rousseauiana contro la «cultura» in nome della «natura», si sono dati a bandire una specie di nuova religione naturalistica del sesso e della carne. L'esponente più noto di questo indirizzo è D.H. Lawrence. Il suo punto di vista è riassunto nelle parole che Aldous Huxley in *Point counter Point* (2) mette in bocca a Champion, facendogli dire che non sono gli appetiti e i desideri «naturalisti» a rendere gli uomini così bestiali — si aggiunge: «no, bestiali non è la parola giusta, perché implica una offesa agli animali — diciamo: troppo umanamente cattivi e viziosi»: «è l'immaginazione, è l'intelletto, sono i principi, l'educazione, la tradizione. Lasciate gli istinti a sé stessi, ed essi faranno pochissimo male». Così gli uomini, nella loro maggioranza, vengono considerati come dei perversi, «lontani dalla norma centrale dell'umanità», sia quando eccitano la «carne», sia quando la negano per lo spirito. Il Lawrence ha aggiunto in proprio: «La mia religione è la fede nel sangue e nella carne, che sono più saggi dell'intelletto» (3). Il singolare è che il Lawrence ha pure scritto parole non banali, come le seguenti: «Dio padre, l'imperscrutabile, l'inconoscibile, lo portiamo nella carne, lo troviamo nella

(2) Tr. it.: *Punto contropunto*, Bompiani, Milano, 1980 (N.d.C.).

(3) Cfr. H.T. Moore, *D.H. Lawrence's Letters to Bertrand Russell*, ed. Gotham Book Mart, in specie la lettera dell'8 dicembre 1915.

donna. Essa è la porta per cui entriamo ed usciamo. In lei ritorniamo al Padre, ma come coloro che assistettero ciechi e inconsci alla trasfigurazione»; in più, certe giuste intuizioni intorno all'unione che si compie attraverso il sangue. Invece, con la veduta sopra accennata si cade in un deprecabile equivoco, e si fa di una mutilazione un ideale di salute. Il Péladan ha ragione, quando scrive: «Nell'amore il realismo non vale più che nell'arte. L'imitazione della natura, sul piano erotico, diviene l'imitazione della bestia» (4). Ogni «naturalismo» preso in questo senso non può, infatti, significare che una degradazione perché ciò che per l'uomo come uomo è da dirsi naturale non è affatto ciò a cui si applica tale termine nel caso degli animali: è invece la conformità al *suo* tipo, al luogo che all'uomo in quanto tale compete nella gerarchia complessiva degli esseri. Così è un insieme di fattori complessi, il quale in determinati casi comprende perfino ciò che rispetto ad un criterio animale può sembrare perversione, a definire, nell'uomo, amore e sesso. Esser naturale nel senso delle parole di Campion, per l'uomo equivale solo a snaturarsi. Nell'uomo il sesso ha una propria specifica fisionomia. Già esso è libero in grandissima misura — tanto più, per quanto più l'individuo è differenziato — dai vincoli e dai periodi stagionali di fregola che si osservano nella sessualità animale (e qui, del resto, non senza ragione, nelle femmine più che nei maschi). In qualsiasi momento l'uomo può desiderare e amare: e questo è un tratto naturale del suo amore. Non è per nulla un fatto artificiale di «corruzione» derivato da un «allontanarsi dalla natura».

Facendo un passo oltre, diremo che deriva egualmente da un equivoco il far rientrare l'amore sessuale fra i bisogni fisici dell'uomo. Nell'uomo, in fondo, non esiste mai un desiderio sessuale fisico; nella sua sostanza, il desiderio dell'uomo è sempre psichico, il desiderio fisico non è che una traduzione e una trasposizione di un desiderio psichico. Solo negli individui più primitivi il circuito si chiude così rapidamente, che nella loro coscienza è unicamente presente il fatto terminale del processo, come un'acre, coattiva concupiscenza carnale univocamente legata a condizionalità fisiologiche e, in parte, anche a condizionalità d'ordine più generale che stanno in primo piano nella sessualità animale.

A questo punto conviene anche sottoporre ad una critica adeguata la mitologia, che la sessuologia corrente fa, quando parla di un «istinto alla riproduzione» e indica tale istinto come il fatto primario di ogni erotismo. Istinto alla conservazione e istinto alla riproduzione sarebbero le due forze fondamentali, legate alla specie, che operano nell'uomo, non meno che nelle bestie. Il limite di una teoria squallida e piatta è segnato da quei biologi e psicologi positivisti che, come lo stesso Morselli (5), giungono a subordinare l'un istinto all'altro, pensando che l'individuo si nutre e lotta per conservarsi solo perché deve riprodursi, il fine supremo essendo «la continuità della vita universale».

Sull'«istinto di conservazione» qui non è il caso di fermarsi e di mostrarne la relatività, col far presente quanti sono, nell'uomo in quanto tale, gli impulsi che possono neutralizzare o contraddire quell'istinto, fino a condurre alla propria distruzione o a comportamenti che assolutamente ne prescindono e che nessuna

(4) J. Péladan, *La science de l'amour*, cit., p. 210.

(5) E. Morselli, *Sessualità umana*, Bocca, Milano<sup>2</sup>, 1944.

relazione hanno con «le finalità della specie». E in certi casi tale parte può averla, fra l'altro, proprio l'altro istinto, il preteso istinto alla riproduzione, quando non fa più pensare né alla propria salute, né alla propria conservazione.

Quanto all'«istinto alla riproduzione», esso rappresenta una spiegazione del tutto astratta dell'impulso sessuale, dato che psicologicamente, ossia con riferimento ai dati immediati dell'esperienza vissuta individuale, essa è priva di ogni fondamento. Nell'uomo l'istinto è un fatto cosciente. Ma come contenuto della coscienza, nell'uomo l'istinto alla riproduzione è inesistente; il momento «genesiacco» non figura affatto nel desiderio sessuale come esperienza, né negli sviluppi di esso. La conoscenza, che il desiderio sessuale e l'eroticismo, quando conducono al congiungersi dell'uomo con la donna, possono dar luogo alla procreazione di un nuovo essere, non è che una conoscenza «a posteriori», risulta cioè da un esame esterno di quel che l'esperienza in genere presenta con grande frequenza, in termini di correlazioni costanti: correlazioni, per quanto riguarda sia la fisiologia dell'atto sessuale, sia le possibili conseguenze di esso. Una delle convalide di ciò è il fatto che alcune popolazioni primitive, che quell'esame non hanno intrapreso, hanno attribuito il nascere di un nuovo essere a cause non aventi nessuna relazione col congiungimento sessuale. Pertanto, è del tutto giusto quel che scrive il Klages: «È un errore, è una falsificazione voluta, chiamare l'istinto sessuale un istinto alla riproduzione. La riproduzione è un possibile effetto dell'attività sessuale, ma non è affatto compresa nell'esperienza vissuta dell'eccitamento sessuale. Di essa, l'animale non sa: sa soltanto l'uomo» (6), avendola in mente non quando vive l'istinto, ma quando subordina l'istinto ad un fine. Ma è inutile ricordare quanto numerosi siano i casi in cui l'intervenuta fecondazione della donna amata non solo non era stata cercata, ma era stata perfino avversata. Inoppugnabilmente sorgerebbe, poi, una nota di ridicolo quando si volesse associare il fattore «genesiacco» a coloro che sono comunemente considerati come i modelli più alti dell'amore umano, alle grandi figure di amanti della storia o dell'arte: Tristano e Isotta, Romeo e Giulietta, Paolo e Francesca e agli altri, in una vicenda a lieto fine e col bambino, anzi con una nidiata di bambini, come coronamento. Circa una coppia di amanti che non ebbe mai bambini, un personaggio del D'Aurévilly dice: «Si amano troppo. Il fuoco divorava, consuma e non produce». Richiesta se non fosse triste per non aver bambini, la donna così risponde: «Non ne voglio! I bambini servono solo per le donne infelici».

La verità è quella che qualcuno ha espresso con le seguenti parole umoristiche: «Adamo, svegliandosi, dinanzi ad Eva non grida, come un senatore contemporaneo gli farebbe dire: "Ecco la madre dei miei figli, la sacerdotessa del mio focolare"». Ed anche quando il desiderio di avere una prole ha una parte fondamentale nello stabilirsi delle relazioni fra uomo e donna, sono considerazioni basate sulla riflessione e sulla vita sociale che qui entrano in giuoco, e quel desiderio non ha nulla di un istinto, se non nel senso tutto speciale metafisico, di cui diremo nel suo giusto luogo (cfr. § 15 sg.). Nello stesso caso in cui un uomo e una donna si uniscono soltanto per mettere al mondo dei figli, non è certo da questa idea che saranno presi nell'atto del loro congiungersi, non è certo essa che li

(6) L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Jena<sup>1</sup>, 1930, p. 25 (tr. it.: *Dell'Eros cosmogonico*, Multhipla, Milano, 1980).

animerà e trasporterà nel loro amplesso (7). Può darsi che domani le cose vadano altrimenti e che, in omaggio alla morale sociale, od anche a quella cattolica, sulla linea avente per limite la fecondazione artificiale si cerchi di ridurre o addirittura di eliminare il fattore irrazionale e disturbatore costituito dal puro fatto erotico: ma ancor più in questo caso, di un *istinto* non sarà il caso di parlare. Il fatto davvero primario è l'attrazione che nasce fra due esseri di sesso diverso, con tutto il mistero e la metafisica che essa implica; è il desiderio dell'uno per l'altro, l'impulso irresistibile all'unione e al possesso, nel quale agisce oscuramente — come si è accennato e come meglio vedremo in seguito — un impulso ancor più profondo. In tutto ciò, il «riprodursi» è affatto escluso, come fatto della coscienza.

In questo contesto trovano anche posto alcune giuste osservazioni fatte dal Solovieff. Il Solovieff ha rilevato l'errore di chi, appunto, pensa che l'amore sessuale abbia per sua ragion d'essere la moltiplicazione della specie, l'amore servendo solo come mezzo a tanto. Molti organismi sia del regno vegetale che di quello animale si moltiplicano in modo asessuale; il fatto sessuale interviene nel moltiplicarsi non degli organismi in genere, ma di quelli superiori. Per cui «il senso della differenziazione sessuale (e dell'amore sessuale) non va affatto cercato nell'idea della vita della specie e della sua moltiplicazione, ma solo nell'idea di organismo superiore». Inoltre «per quanto più si sale lungo la scala degli organismi, tanto più la potenza di moltiplicazione decresce mentre aumenta la forza dell'attrazione sessuale... Infine nell'essere umano il moltiplicarsi ha proporzioni minori che in tutto il restante regno animale, mentre l'amore sessuale raggiunge la massima importanza e intensità». Appare dunque che «amore sessuale e moltiplicazione della specie si trovano in un rapporto inverso: quanto più l'uno dei due elementi è forte, tanto più l'altro è debole», e considerando le due estremità della vita animale, se al limite inferiore si trova la moltiplicazione, il riprodursi, senza alcun amore sessuale, al limite superiore, al vertice, si trova un amore sessuale che è possibile presso ad una completa esclusione della riproduzione, in tutte le forme di grande passione, secondo quanto si è dianzi rilevato (8). È appunto una constatazione ricorrente, che «la passione sessuale comporta quasi sempre una deviazione dell'istinto... in altri termini, in essa, di fatto, il riprodursi della specie è quasi sempre evitato» (9), il che vuol dire che si tratta di due fatti diversi che

(7) Fanno eccezione i casi in cui, presso ad una sacralizzazione delle unioni, in antiche civiltà si mirava ad una fecondazione voluta e cosciente legata talvolta a strutture simboliche e a formule evocatorie (ad esempio, in India e nell'Islam). Su ciò, torneremo. Comunque, anche in questi casi nello stesso mondo classico si faceva distinzione non solo fra le unioni volte a tale fine e le altre, ma perfino fra le donne da usare a seconda degli scopi. A Demostene, nell'orazione contro Neera, si attribuiscono infatti le parole: «Abbiamo le etère per la voluttà, le concubine per la cura giornaliera del corpo, le mogli per avere figli legittimi e per custodire fedelmente la casa».

(8) V. Solovieff, *Le sens de l'amor*, Paris, 1946, pp. 7-8, 9, 10-11 (tr. it.: *Il significato dell'amore*, La Casa di Matrona, Milano, 1983).

(9) A. Joussain, *Les passions humaines*, Paris, 1928, pp. 171-172. Fra l'altro, è stata accertata la frequentissima sterilità delle donne ipersessuali anche sul piano più crudamente fisiologico: e l'analisi della sostanza che in esse durante l'amplesso previene la fecondazione ha fatto recentissimamente da base ad una delle varietà della sieroprofilassi antifecondativa (cfr. A. Cucco, *L'amplesso e la frode*, Roma, 1958, pp. 573 sgg.).

non possono essere presentati il primo come mezzo o strumento dell'altro (10). Nelle sue forme superiori, tipiche, l'*eros* ha un carattere autonomo e indeducibile, che non resta pregiudicato da quanto può anche essere materialmente richiesto per la sua attivazione nel dominio dell'amore fisico.

## 6. Il mito del «genio della specie»

È singolare, che uno dei pochi tentativi di tracciare una metafisica dell'amore sessuale intrapresi nei tempi moderni, quello di Schopenhauer, si sia basato sull'equivoco or ora denunciato. Per poter mantenere l'idea che il fine essenziale dell'amore è la procreazione, «la formazione della prossima generazione», Schopenhauer ha dovuto far intervenire addirittura un mitico «genio della specie» che sarebbe lui a destare l'attrazione fra i sessi e a determinare oculatamente le scelte sessuali, ad insaputa degli individui, anzi frodandoli e usandoli come semplici strumenti. «Che un dato bambino sia generato — dice Schopenhauer (11) — ecco il vero fine di tutto il romanzo d'amore, anche se di ciò i protagonisti di esso non hanno coscienza alcuna: in che modo tale fine sia raggiunto, è secondario». Più propriamente, il fine sarebbe la procreazione di un nuovo essere vicino il più possibile al tipo puro, perfetto e capace di sopravvivere, della specie; così la «specie» indurrebbe ogni uomo a scegliersi la donna che più è atta ad assolvere tali finalità biologiche, facendogliela apparire come il suo ideale, rivestendola dell'alone della bellezza e della seduzione, facendogli concepire il possesso di lei e il piacere che lei può dare come l'essenza di ogni felicità e come il significato della vita. «Il meglio per la specie si trova là dove l'individuo crede di trovare il massimo piacere». Così tanto la bellezza femminile che il piacere sarebbero delle illusioni, sarebbero esche con le quali il «genio della specie» giuoca ed inganna l'individuo. «Per questo — aggiunge Schopenhauer (12) — ogni innamorato, dopo che è finalmente giunto al suo scopo, cioè al soddisfacimento sessuale, si sente deluso: perché l'illusione con cui la specie lo ingannava e adescava è svanita».

Vedremo in seguito che cosa vi è di utilizzabile, in un diverso contesto, in concezioni del genere. Ma, nell'essenza, si tratta di mere speculazioni ai margini del darwinismo, di cui è palese l'unilateralezza e l'astrattezza. In primo luogo, tutto questo meccanismo di finalismo biologico si dovrebbe farlo cadere nell'inconscio (come ha più decisamente fatto E. von Hartmann, nel riprendere e sviluppare coerentemente le teorie schopenhaueriane); sarebbe un istinto assolutamente inconscio a guidare l'uomo verso quella donna (o viceversa) che presenta le qualità più adatte per meglio riprodurre il tipo della specie, perché, di nuovo, nulla di simile è presente nella coscienza di chi ama e desidera. Il fatto elementare costituito dall'attrazione dei sessi e dal fluido-ebrezza che si stabilisce diretta-

(10) V. Solovieff, *Les passions*, cit., p. 11.

(11) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, c. IV (*Metaphysik der Geschlechtsliebe*), ed. Cotta, Berlin-Stuttgart, v. VI, pp. 88-89 (tr. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari, 1986, 2 voll.)

(12) A. Schopenhauer, *Die Welt*, cit., pp. 90 sg., 96.

mente fra uomo e donna, non conosce nulla di tale istinto e della sua riposta sapienza. Come vedremo fra breve, anche a considerarlo dall'esterno, cioè prescindendo da ogni dato introspettivo, il problema delle scelte sessuali è ben più complesso di quello che mai abbiano immaginato i seguaci della teoria della «selezione naturale». Anche a spostare l'esame dal dominio dei dati della coscienza a quello dei fatti dell'esperienza, è una osservazione abbastanza banale, che nel campo del sesso avviene qualcosa di simile che nel cibarsi: ogni uomo che non sia un primitivo, non sceglie o preferisce solo gli alimenti che l'organismo può considerare più adatti, e questo, non perché egli sia «corrotto», ma semplicemente perché è uomo.

Ciò, sul piano più superficiale. In più, possono essere addotti numerosi casi nei quali un'attrazione intensa, perfino «fatale», si è stabilita fra esseri non rappresentanti per nulla un *optimum* ai fini della procreazione conforme alla specie: per cui, anche a respingerlo nell'inconscio, l'impulso schopenhaueriano si dimostra relativo o addirittura inesistente. Vi è dell'altro: in base all'accennata teoria finalistica, di rigore si dovrebbe avere una sessualità ridotta fra gli esemplari meno nobili della specie umana, mentre in loro, sia pure nelle forme più primitive, essa è maggiore, e sono essi, anzi, i più fecondi. E bisognerebbe proprio dire che il «genio della specie» coi suoi occulti accorgimenti e le sue trappole è assai maldestro, e bisognoso di andare a scuola, se noi vediamo che, attraverso l'amore fisico, il mondo viene popolato essenzialmente da sottoprodotti della specie umana. D'altra parte, vi è da accennare all'argomento, che i caratteri psicosomatici del figlio, secondo gli accertamenti della genetica, dipendono da una certa combinazione dei cromosomi dei geni dei due genitori, i quali cromosomi sono i portatori di complesse e remote eredità che possono non trasparire affatto nel fenotipo e nelle qualità visibili dei genitori. Così, di rigore, si dovrebbe ammettere che non queste qualità visibili e appariscenti — bellezza, formosità, forza, prosperità, ecc. — sono determinanti nelle scelte sessuali interpretate finalisticamente, ma che il «genio della specie» fa nascere il desiderio dell'uomo verso quella donna che possenga i cromosomi più adatti. Né con una ipotesi così assurda si guadagnerebbe molto, perché, in più, sarebbe da vedersi quali cromosomi femminili e quali cromosomi maschili, a fecondazione avvenuta, prevarranno e si uniranno, a preferenza di un'altra metà scartata, a dar forma al nuovo essere. E allo stato attuale delle conoscenze biologiche tutto ciò resta avvolto nel mistero ed appare come poco più che un mero caso.

A prescindere da ciò, sta di fatto che nei casi di più veemente passione e nell'erotismo degli uomini più differenziati (nei quali dobbiamo cercare la vera normalità, la normalità in senso superiore, ciò che è tipico per l'uomo in quanto tale) raramente si può scoprire, sia pure retrospettivamente, il crisma del «finalismo biologico». Spesso, e non per caso, le unioni di tali esseri sono addirittura sterili. La ragione è che l'uomo può, sì, finire nella demonia del *bios* e farsi travolgere da essa: ma *innaturalmente*, per caduta. Ed è in questo quadro che prende anche posto, in genere, il fatto del procreare, del riprodursi fisicamente. Nell'uomo come tale è qualcosa di non-biologico ad attivare il processo del sesso anche nel punto in cui esso investe e muove l'elemento fisico, e sbocca nella fecondazione. L'istinto di procreazione, specie nel finalismo selettivo fantasticato dai darwiniani e da Schopenhauer, è un mito. Non vi è nessuna connessione diretta, cioè vissuta, fra amore e procreazione.

È, infine, osservazione abbastanza banale, ma purtuttavia valida contro il finalismo biologico, che lo stesso amore fisico comprende fatti molteplici i quali con tale finalismo non si spiegano, per cui dovremmo considerarli superflui e irrazionali. Invece tali fatti, dell'esperienza erotica umana sono parte integrante, a tal segno, che per l'uomo, quando essi manchino, la pura unione fisica può perdere buona parte del suo interesse e, in certi casi, non si giunge nemmeno fino ad essa, o essa si svuota e si primitivizza del tutto. Basterà menzionare il baciarsi, che la natura e la «specie» non esigono affatto come elemento necessario pei loro fini. E se vi sono popoli che non hanno conosciuto il bacio sulla bocca o l'hanno conosciuto solo in epoche recenti, in essi se ne incontrano però degli equivalenti, come per esempio il «bacio olfattivo», il toccarsi con la fronte, e via dicendo: tutti atti che, come il bacio vero e proprio, hanno una finalità erotica, ma non biologica. Come il mescolare gli aliti o l'aspirare quello della donna baciando, tali atti hanno per scopo reale un contatto «fluidico» che esalta lo stato elementare determinato negli amanti dalla polarità dei sessi. Una considerazione analoga vale, del resto, anche per la frenesia degli amanti di estendere e moltiplicare, nell'amplesso, le superfici di contatto dei corpi, quasi nel vano impulso a compenetrarsi o ad aderire assolutamente («come due parti di un animale vivo che cerchino di ricongiungersi» — secondo l'immagine di Colette). Che «finalismo» biologico abbia tutto ciò, per la specie, la quale potrebbe accontentarsi di un atto semplice strettamente localizzato, non lo si vede: mentre questi ed altri aspetti dello stesso amore fisico profano presentano un particolare contenuto simbolico se considerati dal punto di vista, che noi ora via via delinearremo.

## *7. Eros e tendenza al piacere*

All'impulso elementare che spinge l'uomo verso la donna deve dunque riconoscere una priorità e una sua propria realtà di fronte alla semplice biologia; cosa che, però, non deve dar luogo ad equivoci nel senso opposto.

Ora, di ciò è per esempio il caso per la teoria, che a base dell'istinto sessuale pone la tendenza al piacere. Si può, certo, riconoscere che nella massima parte dei casi quando un uomo si sente attratto da una donna e la desidera, più che sforzarsi di scoprirla i tratti per via dei quali essa potrà garantire la prole più adatta al finalismo della specie, cerca di presentire il «piacere» che essa può dare, di prefigurarsi l'espressione del suo volto e il suo comportamento in genere durante la crisi dell'amplesso. Bisogna tuttavia dire, che quando tutto ciò acquista un carattere troppo cosciente, ci si allontana per un altro verso dalla normalità dell'*eros*. Nel suo sviluppo naturale ogni esperienza di passione e di inclinazione profonda volge bensì verso quel che viene chiamato il «piacere», ma non lo ha come un fine preordinato e staccato. Quando di ciò sia il caso, si può ben parlare di lussuria e di libertinaggio — direzioni, queste che corrispondono a dissociazioni, degenerazioni e «razionalizzazioni» dell'amore fisico. Nella «normalità» dell'*eros* non vi è l'«idea» del piacere come motivo determinante, ma vi è l'impulso che, destato in date circostanze dalla polarità sessuale in quanto tale, provoca da sé uno stato di ebbrezza fino alla crisi del «piacere» nel congiungimento dei corpi e nell'orgasmo. Chi ama veramente, nel possedere una donna ha dinanzi a sé l'idea

del «piacere» così poco, quanto quella della prole. Si è trovato quindi in errore il freudismo quando in un primo tempo ha posto il «principio del piacere» — il *Lustprinzip* — a base dell'*eros* non solo, ma dell'intera vita psichica umana. In ciò il freudismo era semplicemente un figlio dei tempi, inquantoché è nella forma dissociata di semplice «piacere» che si svolge prevalentemente l'erotismo in epoche di decadenza, come l'attuale, qui la sessualità in funzione di esso avendo la parte di una specie di stupefacente: del quale, peraltro, si fa un uso non meno profano degli stupefacenti veri e propri (13). Ma lo stesso freudismo è stato presto costretto ad abbandonare le posizioni iniziali — e *Di là dal principio del piacere* è proprio il titolo di un'opera successiva del Freud (14).

Quest'ordine di idee non deve però portare a giudicare come corrotta e decadente ogni *ars amandi*. È effettivamente esistita una *ars amandi* — un'arte o cultura dell'amore — che non si ridusse sempre ad un insieme di accorgimenti e di tecniche in funzione di mera libidine. Quest'arte fu nota all'antichità e lo è tuttora in alcuni popoli orientali. Pertanto, sia allora, che in questi ultimi, vi sono state donne che, maestre di tale arte, erano stimiate e rispettate non meno di chi possedesse a pieno, e sapesse applicare, i segreti di ogni altra arte. Nell'antichità classica le etère furono notoriamente tenute in alto conto da uomini come Pericle, Fidia, Alcibiade; Solone fece erigere un tempio alla dea della «prostituzione» e lo stesso avvenne a Roma in relazione a certe forme del culto di Venere. Ai tempi di Polibio statue di etère si trovavano, in templi e edifici pubblici, vicino a quelle di condottieri e di uomini politici. Alcune di quelle donne in Giappone sono state onorate con monumenti. E come nel caso di ogni altra arte nel quadro del mondo tradizionale, vedremo che per la stessa *ars amandi* è da supporre talvolta l'esistenza di un sapere segreto, soprattutto là dove sono attestate connessioni delle donne in possesso di essa con determinati culti.

In effetti, le possibilità superiori dell'esperienza dell'*eros* è difficile che si manifestino e si dispieghino quando si lascia che questa esperienza si svolga da sé, nelle sue forme più grezze, cieche e naturalisticamente spontanee. Tutto sta a vedere se negli sviluppi verso forme-limite di sensazione, di cui essa esperienza è suscettibile, si mantenga, ed anzi vada a predominare, la dimensione più profonda dell'*eros*, ovvero se essi degenerino in una ricerca libertina ed estrinseca del «piacere». Ciò sta a definire due aspetti possibili ben distinti dell'*ars amandi*. Che nel secondo caso spesso ci si illuda circa i risultati, occorre appena accennarlo: non vi è tecnica amorosa che nello stesso dominio del «piacere» possa condurre a qualcosa di interessante, di intenso e di qualitativamente differenziato senza premesse d'ordine interno, psichico. Queste essendo presenti, il contatto di una mano può talvolta dare più ebrezza che ogni sapiente attivazione di «zone erogee». Ma su ciò torneremo.

Vedremo più oltre che non è senza ragione che nel parlare di «piacere» quando si è trattato di designare quel che comunemente interviene nell'acme

(13) H. Malraux mette in bocca ad un suo personaggio queste parole: «Abbiamo sempre bisogno di un tossico. Questo paese [la Cina] ha l'oppio, l'Islam ha l'hashish, l'Occidente ha la donna. L'amore è forse il mezzo che l'Occidente usa di preferenza».

(14) S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien<sup>2</sup>, 1921 (tr. it.: *Al di là del principio del piacere*, Boringhieri, Torino, 1986).



dell'amore fisico abbiamo messo questa parola fra virgolette. Per intanto, non sarà forse inutile liquidare certe vedute sessuologiche che intorno a questo fatto sono state formulate: ciò, sempre nell'intento di sgombrare il campo da ogni spiegazione materialistica dell'*eros*.

## 8. Sulla «voluttà»

Il Piobb (15) ha scritto: «Lo spasimo [sessuale] è uno di quei fenomeni che sfuggono alla fisiologia propriamente detta. Questa si deve accontentare di constatare il fatto e di mostrarne soltanto il meccanismo nervoso». È così, ed ogni tentativo di spiegazione «scientifica», cioè profana, del piacere è condannato d'anticipo all'insuccesso. In questo campo, come in tanti altri, si sono moltiplicati gli equivoci dovuti al non distinguere il *contenuto* dell'esperienza in sé stessa dalle *condizioni* che, ora in maggiore e ora in minor misura, sono necessarie pel suo aver luogo: specie quando è nel campo non della psicologia, ma addirittura della fisiologia che siffatte condizioni sono state studiate.

Il *record* della platealità lo ha battuto il positivismo ottocentesco, quando si è appoggiato a questa teoria: «Il bisogno genetico può essere considerato come un bisogno di evacuazione; la scelta è determinata da stimoli che rendono l'evacuazione più piacevole» (16). In relazione a ciò, il piacere sarebbe provocato dalla evacuazione, dal processo di emissione dei prodotti sessuali. Verrebbe da chiedersi perché processi analoghi, a partire da quello dello svuotamento della vescica nella minzione, non lo producano. È poi evidente che questa teoria, al massimo, può applicarsi all'uomo, perché nella donna l'acme sessuale non si lega ad una eiaculazione, l'apparire di secrezioni vaginali in lei corre parallelo allo stato generale di eccitazione erotica e può anche mancare; se mai, nella donna esso si lega alla detumescenza, alla decongestione sanguigna degli organi sessuali, la quale, se in certi casi può coincidere col momento dell'irrorazione spermatica, in altri ne è però indipendente e, comunque, è solo l'effetto terminale di un fatto psichico e nervoso.

Sia per l'uomo che per la donna vi è, poi, un fatto, su cui, a torto, poco si è portata l'attenzione dei sessuologi: è il piacere che si può provare nel sogno, in tutti quei casi in cui la controparte della eiaculazione manca (quando, cioè, la sensazione non si accompagna alla polluzione). Da alcuni, viene riferito che spesso tale piacere ha un carattere più estatico e onnipervadente di quello legato all'atto fisico (e ne vedremo il perché) (17). E se viene anche riferito che, sia in uomini che in donne, esso però ad un dato punto di intensità spesso si interrompe, e nello stesso momento ci si sveglia, la giusta interpretazione di un tale connesso è che la predominante, abitudinaria correlazione del piacere col fatto fisiologico, in quel punto ha automaticamente riportato chi sogna sul piano fisicamente condizionato dell'esperienza di veglia, interrompendo il processo. Ma in via di principio il pia-

(15) P. Piobb, *Venus, la déesse magique de la chair*, Paris, 1909 (tr. it.: *Venere, magica dea della carne*, Atanòr, Roma, 1979).

(16) Cfr. S. Féré, *L'instinct sexuel*, Paris, 1865, p. 6.

(17) Ciò si verifica soprattutto in coloro che non sognano, come i più, in bianco e nero, ma che sognano a colori.

cere del sogno può essere addotto come uno degli argomenti che dimostrano la possibilità di un processo erotico disgiunto dalle abituali condizionalità fisiologiche. Nel caso di uomini, fra l'altro, il piacere può essere provato in sogno anche quando la capacità genesiaca è esaurita per senilità, o quella eiaculativa è abolita da fatti traumatici intervenuti nei condotti nervosi; cosa, questa, che costituisce una ulteriore, precisa conferma della nostra tesi.

Che l'impulso all'amplesso sia insuscettibile della plateale spiegazione sopra accennata e, in un certo modo, sia endogeno, lo si può vedere perfino fra gli animali. Alcuni esperimenti, fatti per primo dal Tarchanoff, hanno dimostrato che in certi casi i vasi seminali dell'animale prima della copula erano vuoti, che essi si sono andati gradatamente riempiendo nel corso di essa con il che il rapporto di causa ad effetto viene quasi invertito: l'impulso sessuale, lungi dall'essere determinato dallo stato di replezione e di tumescenza degli organi, è stato esso a determinarlo (18). E se ricerche analoghe venissero eseguite sull'uomo, questo fatto riceverebbe ulteriori, molteplici conferme. Già si può osservare che se negli evirati privi di glandole seminali può intervenire una anestesia sessuale, vi sono però casi nei quali in essi il desiderio sessuale sussiste e perfino si acutizza. In secondo luogo, sono attestate forme di un desiderio, che va tanto di là dal bisogno di deplezione, che esso muove le estreme risorse degli organi genitali quasi violentando la natura, sì che nell'uomo la sostanza emessa finisce con l'essere sanguigna più che spermatica. In terzo luogo, sono parimenti attestati casi, in cui una estrema intensità del desiderio invece di produrre l'eiaculazione, la inibisce (su ciò, torneremo) (19). Infine una esperienza abbastanza frequente nell'amore-passione è che, esaurite nell'amplesso tutte le risorse del processo fisico, si sente che non è abbastanza, si vorrebbe di più, mentre le condizionalità fisiologiche e, in genere, le risorse della carne non lo permettono: il che crea un tormento.

Così lo stesso Havelock Ellis, dopo una disamina dei vari tentativi di spiegazione del fenomeno della «voluttà», ha concluso col riconoscere che l'impulso che porta al piacere «è in un certo modo indipendente dalle glandole germinali» e dal loro stato (20). Sul terreno fisio-anatomico, l'esistenza di centri sessuali cerebrali (già supposta dal Gall), oltretutto spinali e del simpatico, è generalmente ammessa: è la controparte di ciò che nell'uomo risulta evidente, ad esempio, per la parte essenzialissima che ha l'immaginazione non solo nell'amore in genere, ma nello stesso amore fisico: l'immaginazione che accompagna, e talvolta perfino inizia e attiva, l'intero processo dell'accoppiamento: così come essa in altri casi può invece irrimediabilmente arrestarlo.

Nell'ordine delle ricerche più moderne si è messo mano alla teoria ormonica e si è voluto spiegare l'eccitazione sessuale come effetto di una intossicazione

(18) È stato anche accertato che in alcuni animali la saturazione ormonica, che alcuni vorrebbero considerare come causa dell'eccitazione sessuale, non si produce che al momento del coito: cfr. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, Paris<sup>2</sup>, 1951, p. 65 (tr. it.: *Manuale pratico di sessuologia normale e patologica*, Longanesi, Milano, 1962).

(19) L. Pin, *Psicologia dell'amore*, Hoepli, Milano, 1944, p. 145: «Il sentimento assurge a volte ad una tale intensità da divenire sofferenza, e ha addirittura una azione inibitoria sui processi sessuali».

(20) H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, v. III, Philadelphia, 1908, p. 7, cfr. A. Hesnard, *Manuel*, cit., p. 13: «Si può dire che nel suo aspetto essenziale nell'uomo, cioè nel suo campo psichico, la sessualità può avere uno sviluppo considerevole facendo quasi interamente a meno della collaborazione del sistema genitale».

ormonica; anzi alcuni hanno voluto perfino ricondurre a tale causa la base di ogni innamoramento. Per non restare in un circolo vizioso, qui bisognerebbe però chiarire, in modo soddisfacente e completo, da che cosa, a sua volta, sia causata l'intossicazione ormonica, essa potendo essere un fatto psichicamente condizionato; e anche nei casi in cui non lo fosse, bisognerebbe, di nuovo, non confondere ciò che *propizia* un'esperienza (appunto come «saturazione ormonica» o «soglia ormonica») con ciò che la *determina* e che ne costituisce il contenuto proprio. Quanto a condizionare, nel senso, semplicemente, di propiziare, di fornire un terreno adatto, la parte attribuita agli ormoni possono anche averla date sostanze, a partire dagli alcoolici. Ma si sa che la reazione ad essa dipende da una «equazione personale», e il ragionamento causale sarebbe, a tale riguardo, così ingenuo, come quello di chi dicesse che il sollevare le chiuse di una diga è la causa che ha prodotto l'acqua che proromperà attraverso l'apertura.

Alla teoria psicanalitica della *libido* si può ascrivere in attivo il riconoscimento del carattere di fatto *psichico* autonomo e a suo modo elementare dell'impulso che ha la sua più precipua manifestazione nel desiderio dell'unione sessuale. Ma nel campo delle ricerche psicanalitiche viene anche considerato come acquisito, che la connessione della *libido* coi processi fisiologici non è obbligata; il fenomeno della dislocabilità delle «cariche» della *libido* è attestato clinicamente in casi molteplici e tipici, per esempio quando il suo effettuarsi fa scomparire sintomi morbosi. Parimenti attestati sono stadi pregenitali della *libido* e forme di soddisfacimento di essa, nelle quali quella connessione è inesistente. Il materiale raccolto a tale riguardo costituisce un ulteriore argomento contro ogni teoria fisiologica dell'impulso sessuale. Solo che, quanto al fatto specifico del «piacere», la teoria psicanalitica si presenta come un equivalente di quella, già criticata, del Féré. Nell'un caso come nell'altro si finisce più o meno nell'errore di chi considera ogni genere di piacere come un fenomeno soltanto negativo, come il sollievo per la cessazione di un precedente stato doloroso o spiacevole. È quel che evidentemente si pensa quando il piacere sessuale lo si riduce al mero sentimento di alleviamento del disagio fisiologico dovuto alla turgescenza degli organi, sentimento che si proverebbe nel momento della detumescenza, della deplezione o della eiaculazione. Analogamente la psicanalisi non sa vedere che processi quasi meccanici e intercambiabili, dove il piacere deriverebbe dalla cessazione, ottenuta nell'uno o nell'altro modo, di uno stato di tensione, dallo scarsi di una «carica» coattiva (*Besetzungsenergie*) della *libido*. Già il termine che nella lingua tedesca designa prevalentemente il soddisfacimento o piacere sessuale: *Befriedigung*, ha qualcosa di preoccupante, perché tale parola mantiene anche il senso di una pacificazione, quasi della rimozione di uno stato antecedente di tensione, di agitazione o di eccitazione, che dovrebbe essere sentito come sgradevole. Considerata sotto questa luce, vi è, di nuovo, da chiedersi se, anche a tale riguardo, l'accennata teoria non sia figlia dei tempi: perché in un *eros* divenuto primitivo e del tutto fisico può benissimo rientrare il sentire in questi semplici termini la sessualità e il «piacere» (21).

(21) Così può non essere soltanto una battuta umoristica, quando alla ragazza americana si fa dire al suo partner, dopo l'amplesso: *Do you feel better now, darling?*

Si può dunque concludere quest'ordine di considerazioni dicendo che il desiderio sessuale è un fatto complesso, di cui il fatto fisiologico è solo una parte; l'eccitazione sessuale, sostanzialmente psichica, costituisce l'elemento primario che, sotto condizioni varie, provoca l'eccitazione fisica e mette via via in moto tutti i fenomeni fisiologici che a questa si accompagnano ma che spesso sono assenti prima di tale eccitazione. Una maggior luce, a questo riguardo, potrà venire solo da una metafisica del sesso, non da una psicologia o da una fisiologia del sesso. Ma già ora si può presentare che l'unione corporea, presa in sé stessa, non è che il meccanismo su cui si appoggia e in cui si convoglia un processo d'ordine superiore, il quale la trasporta e la ha come parte di un tutto. Riportato a questo processo, il «piacere» come soddisfacimento grossolano e carnale in stretta dipendenza delle condizionalità fisiologiche che di esso possono fare una «esca per la procreazione», va considerato come una problematica soluzione.

## 9. La teoria magnetica dell'amore

L'esplorazione dei significati ultimi del sesso sarà tentata più oltre. Per ora è su di un dominio intermedio che porteremo l'attenzione, al fine di mettere in luce il substrato elementare di ogni *eros*; per il che, bisognerà cominciare a utilizzare nozioni di «metafisica» nell'altro senso del termine: conoscenza del lato iperfisico, invisibile, dell'essere umano.

Come si è visto, né il finalismo biologico, né l'impulso genesiaco, né l'idea staccata del piacere come fine spiegano l'*eros*. Di là da tutto ciò, questo deve essere considerato come lo stato determinato direttamente dalla polarità dei sessi, alla stessa guisa che la presenza di un polo positivo e di un polo negativo determina il fenomeno magnetico e tutto quanto ha relazione con un campo magnetico. Tutto ciò con cui, con riferimenti empirici, materiali, ed anche semplicemente psicologici, si crede di poter spiegare questo elementare fenomeno «magnetico», va in realtà a presupporlo ed è da spiegarsi per mezzo di esso, essendone non solo condizionato, ma quasi sempre anche determinato (22).

Questo non è un punto di vista di nostra peregrina escogitazione. Vi corrisponde il sapere di antiche tradizioni. Ci si può riferire, ad esempio, all'insegnamento tradizionale estremo orientale. Secondo esso, col frequentarsi anche senza contatto di individui dei due sessi si desta, nell'essere più profondo di entrambi, una speciale energia, o «fluido» immateriale, detto *tsing*. Questo deriva dalla polarità dello *yin* e dello *yang* — termini, su cui torneremo e ai quali qui possiamo dare provvisoriamente il significato di principî puri della sessualità, del femminile e del maschile. Tale energia *tsing* è una specificazione della forza vitale radicale, *tsri*, e cresce in proporzione col grado di sessuazione dell'uomo e della

(22) Come traduzione di riflesso del fatto esistenziale, si possono citare le seguenti parole messe da E.M. Remarque (*Drei Kameraden*, Düsseldorf, 1955, p. 187) in bocca ad un suo personaggio: «Adesso vedevo d'un tratto che potevo essere qualcosa per un essere umano per il solo fatto d'essergli accanto. Quando lo si dice sembra tanto semplice; ma se ci si riflette, si sente che è una cosa immensa, senza limiti: una cosa che può distruggervi e trasformarvi interamente. È l'amore, ed è dell'altro» (tr. it.: *Tre camerati*, Mondadori, Milano, 1982).

donna, col grado dello *yang* e dello *yin* presenti nell'uno e nell'altra come individui. Questa speciale forza magneticamente indotta ha per controparte psicologica lo stato di vibrazione, di diffusa ebbrezza e di desiderio proprio all'*eros* umano. L'intervenire di tale stato dà luogo ad un primo spostamento del livello abituale della coscienza individuale di veglia. È un primo stadio, al quale possono seguirne altri. La semplice presenza della donna di fronte all'uomo suscita dunque il grado elementare della forza *tsing* e dello stato corrispondente. In ciò, fra l'altro, è da vedersi la base non moralistica ma esistenziale di alcuni costumi di popolazioni (anche europee) dove si è mantenuto il senso della forza elementare del sesso. Tale è la norma, «che nessuna donna può frequentare un uomo, se non in presenza di un altro, specie se è sposato. La regola riguarda tutte le donne, perché il sesso non ha età, ed infrangerla anche nel più innocente dei modi equivale ad aver peccato». Trovarsi soli insieme, uomo di fronte a donna, anche se non intervengono contatti, è come se essi fossero avvenuti. Il fondo di ciò riporta appunto al magnetismo elementare, al primo grado del destarsi della forza *tsing* (23). Il secondo grado, già più intenso, interviene col contatto corporeo in genere (dallo stringersi le mani e dallo sfiorarsi fino al bacio e ai suoi equivalenti o sviluppi). Il terzo grado si ha quando l'uomo penetra nella donna ed è abbracciato dal sesso della donna, o negli equivalenti di tale situazione. Nell'esperienza amorosa corrente questo è il limite dello sviluppo «magnetico». Non è però più il limite, e intervengono altri stadi ancora, nel regime del sesso proprio alle forme sacralizzate e evocatorie, o alla magia sessuale in senso specifico. Mutamenti «sottili», riguardanti soprattutto il respiro e il sangue, accompagnano e sottendono questi vari gradi. Il correlativo psichico si presenta essenzialmente come uno stato di vibrazione e di innalzamento, cioè di «esaltazione» nel senso proprio del termine.

Si può dunque parlare di una *magia naturale dell'amore* come un fatto iperfisico assolutamente positivo, che interviene nella stessa vita dell'umanità più comune, più materializzata o più primitiva. E se le vedute ora accennate possono incontrare difficoltà nello psicologo moderno, esse sono però convalidate dalla sapienza popolare. Anche senza avere un concetto chiaro del contenuto della parola, si riconosce generalmente che un'attrazione fra uomo e donna nasce solo quando fra l'uno e l'altra si stabilisce qualcosa «come un fluido». Gli stessi casi di un desiderio brutale e immediato per la femina noi dobbiamo considerarli in funzione di una specie di cortocircuito e di «caduta di potenziale» di questa relazione fluidica non materiale, mancando la quale manca anche ogni trasporto dell'un sesso verso l'altro, dalle sue forme più grossolane fino a quelle più sublimi e spiritualizzate. E se è corrente ancor oggi parlare del *fascino* di una donna, dall'uso di questa parola si è riportati, senza rendersene esattamente conto, proprio alla dimensione magica dell'amore: *fascinum* è stato appunto il termine tecnico anticamente usato per una specie di incantamento o di sortilegio.

D'altronde, una concezione del genere ha fatto parte di una teoria dell'amore che in Occidente fu professata fin verso il periodo della Rinascenza, ma che

(23) Osservazioni interessanti a tale riguardo, anche per alcune popolazioni dell'Italia meridionale, in C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino<sup>4</sup>, 1946, p. 93. Così si può anche presentire il fondo ultimo della regola islamica del *purdah*, della segregazione femminile.

anche in altre civiltà, segnatamente nell'Islam, fu nota. La si trova esposta, ad esempio, dopo che in Lucrezio e Avicenna, in Marsilio Ficino e in Della Porta. Ficino dice che la base della febbre amorosa consiste in una *perturbatio* e in una specie di infezione del *sangue* provocata nei termini stessi del cosiddetto «malocchio», perché si attua essenzialmente per mezzo dell'occhio e dello sguardo. Ciò, se lo si intende non sul piano materiale ma su quello «sottile», è rigorosamente esatto. Lo stato fluidico, la forza *tsing* dell'insegnamento cinese, si accende inizialmente attraverso lo sguardo, e passa a pervadere il sangue. A partire da quel momento, l'amante porta in un certo modo nel proprio sangue l'amata, e viceversa, senza riguardo per la distanza che può eventualmente separarli (24). Questa conoscenza è, fuori dalle teorie, spontaneamente attestata dalla lingua universale degli amanti: «Ti ho nel sangue», «ti sento nel sangue», «il desiderio di te che mi arde nel sangue», «*I have got you under my skin*», e via dicendo, sono espressioni ben note, diffusissime e quasi stereotipe; esse traducono un fatto assai più essenziale e positivo di tutti quelli considerati dalla sessuologia corrente (25). Vi è però da tener presente che quando nelle antiche tradizioni si parla di sangue, ci si riferisce quasi sempre, anche, ad una dottrina transfisiologica. L'idea tradizionale è abbastanza bene espressa nei seguenti termini, che però risulteranno forse «sibillini» al comune lettore: «Il sangue è il grande agente simpatico della vita; è il motore dell'immaginazione; è il substrato animato della luce magnetica, o luce astrale, polarizzata negli esseri viventi; è la prima incarnazione del fluido universale; è luce vitale materializzata» (26).

(24) M. Ficino, *Sopra lo amore*, ed. Levasti, VII, 7: «Meritatamente la febbre dello Amore poniamo nel sangue» (ora anche Celuc libri, Milano, 1973). Circa il processo, cfr VII, 4-7 e 10, ove però si deve prescindere dalla concezione ingenua di immagini quasi materialmente trasportate dallo sguardo dall'un essere nell'altro, VII, 11: nell'amore volgare (da intendersi come quello corrente, in opposto all'amore platonico) «l'agonia delli Amanti tanto tempo dura, quanto dura quello rincerconimento (= *perturbatio*) indotto nelle vene per quello mal d'occhio detto». Cfr. G.B. Della Porta, *Magia naturalis*, I, XV, Platone (*Fedro*, 251 a, b) parla dell'«effluvio della bellezza che si riceve per gli occhi», che sviluppandosi produce «un brivido, cangiantesi in sudore e in un calore insolito». Il calore, qui, non è da prendersi in senso semplicemente fisico e rientra nella fenomenologia, dianzi accennata, dell'«esaltazione» erotica. In esso ha base ciò che il Kremmerz ha chiamato appunto la «piromagia» - cfr. più oltre, § 57.

(25) G. D'Annunzio (*Il Piacere*, ed. naz., p. 69): «Pareva che entrasse in lui una particella dell'amoroso fascino di quella donna, come entra nel ferro un po' della virtù della calamita. Era veramente una sensazione magnetica di diletto, una di quelle sensazioni acute e profonde che si provano quasi soltanto agli inizi di un amore, che non paiono avere né una sede fisica, né una sede spirituale a simiglianza di tutte le altre, ma sì bene una sede in un elemento neutro del nostro essere, in un elemento quasi direi intermedio di natura ignota, meno semplice di uno spirito, più sottile di una forma, ove la passione si raccoglie come in un ricettacolo». Pag. 87: «L'uomo sentiva la presenza dell'altra fluire e mescersi al suo sangue, finché questo divenne la vita di lei, e il sangue di lei la vita sua». Percezioni del godere, per lo più, si rendono più distinte dopo l'unione corporea; ma questa, se condotta primitivamente, può anche spegnerle. D.H. Lawrence in una lettera (H.T. Moore, *D.H. Lawrence's Letters*, cit.): «Quando mi unisco ad una donna, la percezione attraverso il sangue è intensa, suprema... Avviene un passaggio, non so esattamente di che cosa, tra il suo sangue e il mio, al momento dell'unione. Cosicché, anche se ella si allontana da me, permane tra noi due quel modo di conoscerci attraverso il sangue, anche se si sia interrotta la percezione attraverso il cervello».

(26) Eliphas Levi, *La science des esprits*, Paris, 1865, p. 213.

Ai nostri giorni, una teoria «magnetica» dell'amore è stata abbozzata dal Mauclair, ignorando gli antecedenti ora accennati.

Il Mauclair ha rilevato che tale teoria aiuta a superare la vecchia antitesi fra il fisico e lo spirituale, fra la carne e l'anima, antitesi la quale nell'esperienza erotica è effettivamente inesistente, tutto svolgendovisi su di un piano intermedio in cui i due elementi sono fusi e si ridestano l'uno in funzione dell'altro. (Che siano i sensi a ridestare l'anima, o che sia l'anima a ridestare i sensi, ciò dipende dalla particolare costituzione degli individui; ma in entrambi i casi lo stato terminale contiene in sé, fusi, entrambi gli elementi, e in pari tempo li trascende) Per questa condizione intermedia si può legittimamente parlare di uno stato «magnetico» direttamente avvertito. L'ipotesi magnetica — rileva il Mauclair — è quella che meglio spiega lo stato insolito di iperestesia della coppia investita dall'amore, convalidando «l'esperienza quotidiana, che lo stato d'amore non è né spirituale, né carnale, e sfugge a tutte le categorie della morale corrente». Egli aggiunge: «Le ragioni magnetiche sono le sole vere, e restano segrete, e talvolta ignorate, da quelli stessi che amano, i quali non possono fornire motivi precisi del loro amore, e se vengono interrogati procedono con una serie di allegazioni... che non sono altro se non ragioni adiacenti a quella essenziale, che non è dicibile. Un uomo non ama una donna perché è bella, gradevole o intelligente, graziosa, promettente una forte, eccezionale voluttà. Queste sono tutte spiegazioni fatte per soddisfare la logica ordinaria... Egli ama perché ama, al di là di ogni logica, e appunto questo mistero rivela il magnetismo dell'amore » (27). Il Lolli aveva già distinto tre specie di amore: l'amore «platonico», l'amore sensuale e fisico e l'amore magnetico, dicendo che l'amore magnetico ha dell'uno e dell'altro, è terribilmente potente, pervade l'uomo in ogni singola parte avendo però la sua sede principale nel respiro (28). Ma, in realtà, questo non è un genere particolare di amore, bensì il fondo ultimo di ogni amore.

Tali idee possono essere agevolmente integrate negli insegnamenti tradizionali dianzi esposti. Esse lumeggiano un fatto, da considerarsi come elementare, cioè primario, nel suo dominio (non lo sarà più, solo per una considerazione propriamente metafisica dell'argomento): la struttura «magnetica» dell'*eros*. E come non vi è attrazione fra uomo e donna quando fra i due non si stabilisce, di fatto o potenzialmente, uno speciale «fluido», del pari l'amore sessuale viene meno quando l'accennato magnetismo diminuisce. In questo caso, tutti i tentativi per mantenere in piedi una relazione amorosa saranno vani quanto quelli di chi voglia tenere in moto una macchina quando manchi l'energia motrice o, per usare una immagine più aderente al simbolismo magnetico, quanto quelli per mantenere congiunto un metallo ad una calamita elettromagnetica quando non vi sia più la corrente creatrice del campo magnetico. Le condizioni esterne possono anche non essere mutate: giovinezza, prestanta dei corpi, simpatia, affinità intellettuali e via dicendo. Ma quando lo stato di magnetismo cessa, viene irrimediabilmente meno anche l'*eros* e il desiderio. E se tutto non finirà, se non cadrà ogni interesse dell'uno per l'altra, si passerà dall'amore in senso proprio e completo a rapporti

(27) C. Mauclair, *La magie de l'amour*, cit., pp. 56, 51, 52-53.

(28) M. Lolli, *Sulle passioni*, Milano, 1856, c. III.

basati sull'affetto, sull'abitudine, sui fattori sociali e così via — il che rappresenta non una sublimazione ma, come già rilevammo, un surrogato, un *pis-aller*, e, in fondo, un'altra cosa rispetto a ciò che è condizionato dalla polarità elementare dei sessi.

È importante notare che se il fatto magnetico, o magico, o di fascinazione che dir si voglia, interviene spontaneamente fra gli amanti, è anche d'uso, fra questi, attivare, nutrire e sviluppare intenzionalmente tale magia. È notissima l'immagine dello Stendhal circa il fenomeno di «cristallizzazione» nell'amore (29): come i nudi rami di un albero si ricoprono talvolta di cristalli nell'atmosfera salina del Salisburghese, del pari il desiderio dell'amante, concentrandosi sull'immagine dell'amata, vi cristallizza intorno quasi una aureola, composta da ogni genere di contenuti psichici. Ciò che dal lato oggettivo va chiamato fascinazione magnetica, in termini psicologistici può essere reso con le parole cristallizzazione, monoideismo o immagine coatta — *Zwangsvorstellung*. È, questo, un elemento essenzialissimo in ogni relazione amorosa: il pensiero dell'uno è preso più o meno ossessivamente dall'altra, in una forma di parziale schizofrenia (per il che, del resto, espressioni correnti, come «esser pazzo d'amore», «amare pazzamente», «sono pazzo di te», ecc., sono, involontariamente, abbastanza indicative). Questo fenomeno della concentrazione mentale — dice giustamente il Pin — «è un fatto pressoché automatico, in completa indipendenza dalla personalità e dalla volontà. Chiunque, abulico o energico, sapiente o ignorante, povero o ricco, ozioso o affaccendato, si innamora sente che il suo pensiero ad un certo momento si trova letteralmente incatenato ad una data persona, senza possibilità di scampo. La concentrazione è, dunque, un fenomeno in un certo modo ermetico (30), massiccio, uniforme, poco discutibile, poco ragionevole, poco modificabile, estremamente tenace» (31). Ora, proprio questo fatto vale, per gli amanti, come una specie di barometro. Il «mi pensi?», «mi penserai sempre?», «mi hai pensato?» e simili, appartiene alla loro lingua corrente. Ma, in più, si desidera che questo fatto non solo si mantenga ma si intensifichi, quasi che esso desse la misura dell'amore: ed espedienti vari sono usuali, fra gli amanti, per nutrire e rendere continua il più possibile la concentrazione. Il «ti ho sempre nel pensiero» è il correlativo del «ti ho nel sangue». Così, inconsciamente, gli amanti mettono in opera una vera tecnica che si innesta sul fatto magico primario, provocandone un ulteriore sviluppo, con le varietà della stendhaliana «cristallizzazione» come conseguenza. Nel suo *Liber de arte amandi* (32) Andrea Cappellano aveva già definito l'amore come una specie di agonia dovuta ad una estrema meditazione su persona di sesso opposto.

(29) Stendhal, *De l'amour*, I, 15: «Secondo me, questa parola esprime il fenomeno principale della pazzia, che si chiama amore». «Intendo per cristallizzazione una certa febbre dell'immaginazione che rende irriconoscibile un oggetto, in genere comune, e che ne fa come un essere a sé» (tr. it.: *Dell'Amore*, Garzanti, Milano, 1985).

(30) È interessante che, senza volerlo e senza analizzare la portata, un psicologo sia stato portato ad usare tale parola.

(31) L. Pin, *Psicologia dell'amore*, cit., p. 139; cfr. pp. 121-124. «Sappiate che nel momento in cui potrei distrarmi, in cui la vostra immagine scomparisse per un istante, non vi amerei più» (Ninon de Lenclos: in B. Dangennes, *Lettres d'Amour*, Paris s. d., p. 55).

(32) Ora anche come *De Amore*, Es, Milano, 1992 (N.d.C.).



Un autore che, a differenza degli altri precedentemente citati, si professa, con più o meno fondamento, cultore delle scienze magiche e della Kabbala — Eliphas Levi — dice che l'incontro dell'atmosfera magnetica di due persone di sesso opposto provoca una completa ubriachezza di «luce astrale», le manifestazioni della quale sono l'amore e la passione. La speciale ebrezza occasionata dalla congestione di «luce astrale» costituirebbe la base della fascinazione amorosa (33). Questi riferimenti sono tratti dalle tradizioni, cui già accennammo, e possono lumeggiare un altro aspetto del fenomeno qui considerato. Solo che la terminologia di Eliphas Levi resterà sibillina per il lettore comune, se non aggiungeremo qualche delucidazione.

La congestione di luce astrale è la controparte oggettiva di ciò che abbiamo chiamato «esaltazione». «Luce astrale» è sinonimo di *lux naturae*, termine usato specialmente da Paracelso. L'*ākāsha* della tradizione indù, l'*aor* del kabbalismo, e molte altre espressioni degli insegnamenti sapienziali hanno lo stesso significato. Si allude, con esse tutte, al fondo iperfisico della vita e della stessa natura, ad un «etere vitale» inteso come «vita della vita» — negli *Inni Orfici*: l'etere, come «anima del mondo», da cui scaturisce ogni forza vitale. In ordine al termine *lux naturae* può notarsi che l'associazione fra luce e vita è ricorrente negli insegnamenti tradizionali dei popoli più vari, e riecheggia nelle stesse parole iniziali del *Vangelo di Giovanni*. Il punto, che qui ci interessa, è che tale «luce» diviene in un qualche grado oggetto di esperienza solo in uno stato di coscienza diverso da quello ordinario di veglia, in uno stato corrispondente a ciò che nell'uomo comune è il sogno. E come nel sogno l'immaginazione agisce allo stato libero, così qualsiasi traslazione della coscienza causata da una congestione o ebrezza di «luce astrale» comporta una forma a suo modo magica di immaginazione.

A questo sfondo, per inusitato che esso sia per chi sa solo delle scienze di tipo moderno, vanno ricondotti i fatti fondamentali dianzi accennati. Più che il pensiero, è questa immaginazione magnetizzata o «esaltazione» che agisce negli amanti. E come è assai significativa l'espressione inglese per l'innamorarsi: *to fancy one another*, così la definizione dell'amore data da Chamfort: «L'amore è il contatto di due epidermidi e lo scambio di due fantasie», involontariamente sfiora qualcosa di essenziale: perché, mentre il contatto corporeo porta ad un ulteriore grado intensivo la forza già destata dalla semplice polarità sessuale, l'azione delle due fantasie attivate, per «esaltazione» e «ebbrezza sottile», ad un livello di coscienza già diverso da quello dell'esperienza normale di veglia costituisce un fattore essenzialissimo.

(Su ciò, come si vedrà, fra l'altro si basa la magia sessuale operativa). Anche qui il linguaggio corrente degli amanti, in espressioni comunemente prese soltanto dal lato sentimentale, romantico e sfaldato, sono significative: è il ricorrere, in esse, dall'associazione fra sogno, sognare e amare. A. Husson non si è reso certamente conto della verità profonda che ha toccato, dicendo che gli amanti vivono fra sogno e morte. «Sogno d'amore», «sognarti», «come un sogno», e via dicendo, sono topiche correnti. L'aspetto tipico «sognante» negli innamorati è assai

(33) *Dogme et rituel de l'Haute Magie* (tr. it. in due volumi: *Dogma dell'Alta Magia e Rituale dell'Alta Magia*, Atanòr, Roma, 1971, pp. 58, 84).

frequente. La ripetizione stereotipa, da giornale per dattilografe, di quelle espressioni non conta. Il contenuto positivo, oggettivo, è l'oscura sensazione, il presentimento, di uno spostamento del piano della coscienza per «esaltazione», spostamento connesso in vario grado all'*eros*. Quelle espressioni sono dunque tanti «indici interstiziali», non meno del continuare ad usare, malgrado tutto, parole, come fascino, «fluido», *charme*, incantesimo e via dicendo, parlando delle relazioni fra i due sessi. Che stravaganza rappresenterebbero tutti questi fatti ove l'amore avesse una mera finalità biologica, ciò apparirà ben chiaro ad ognuno.

## 10. I gradi della sessuazione

Riferendoci all'insegnamento estremo-orientale abbiamo detto che lo stato di *eros* nasce potenzialmente dalla relazione fra la qualità *yang* e la qualità *yin* di due esseri umani; il venire in contatto dell'«atmosfera magnetica» di due individui di sesso opposto, indicato da Eliphas Levi come causa di tale stato, ha lo stesso significato. È opportuno approfondire questo punto, cosa che ci porterà a considerare anche il problema delle scelte sessuali.

I concetti di uomo e di donna usati correntemente sono più che approssimativi: si riducono a poco più di un cartello anagrafico. Di fatto, il processo di sessuazione ha gradi molteplici, e non si è in egual misura uomini e donne. Dal punto di vista biologico, è noto che nelle prime fasi embrionali si riscontra l'androginia o bisessualità. Già l'Orchansky aveva riconosciuto che la glandola genitale primitiva, derivata dal corpo di Wolff, è ermafrodita. Nel formarsi del nuovo essere si fa poi sempre più precisa l'azione di una forza che produce la differenziazione sessuale della materia organica; con il che, mentre le possibilità relative all'un sesso sono sviluppate, quelle del sesso opposto sono eliminate, o restano allo stato embrionale o latente, o sono presenti solo in funzione di quelle ormai predominanti che definiscono il tipo attuale maschile o femminile. Vi è, così, analogia con quanto accade nell'ontogenesi: come il processo di individuazione dell'essere umano lascia dietro di sé, allo stato di abbozzo, le possibilità a cui corrispondono le varie specie animali, del pari il processo di sessuazione lascia dietro di sé, egualmente allo stato di abbozzo o di rudimenti di organi atrofizzati, nell'uomo e nella donna, le possibilità del sesso opposto compresenti nello stato originario (un aspetto di ciò è l'esistenza di complessi ormonici dei due sessi, quindi una latente bisessualità, in ogni individuo).

A sessuazione avvenuta, vengono abitualmente distinti caratteri sessuali di vario ordine: caratteri primari, che si legano alle glandole genitali e agli organi di riproduzione; caratteri secondari, che riguardano i tratti somatici tipici maschili e femminili con le loro corrispondenze anatomiche e umorali; caratteri terziari, che i più riferiscono soprattutto alla sfera psicologica, a quella del comportamento, delle disposizioni mentali, morali, affettive e simili dell'uomo e della donna. Tutto questo, è un dominio di *effetti*; la base è invece il sesso come forza formatrice differenziante.

In biologia il vitalismo di un Driesch e di altri autori avendo ormai ottenuto diritto di cittadinanza, non sarà più eretico considerare forze del genere. Si è ripreso — si è dovuto riprendere — il concetto aristotelico dell'entelechia, come

principio euristico biologico: e l'entelechia è appunto una forza formatrice dall'interno, biologica e fisica solo nelle sue manifestazioni; è la «vita della vita». Anticamente, essa fu considerata come l'anima o «forma» del corpo; a tale stregua, essa ha un carattere iperfisico, immateriale.

Appare pertanto evidente che a base del processo di sessuazione sta una entelechia differenziata, costituente la vera radice del sesso. I vari caratteri sessuali primari, secondari o terziari di un uomo o di una donna, di cui si è detto, vengono dopo, ne sono le estrinsecazioni.

Volendo approfondire il problema della differenziazione sessuale, il Weininger si è chiesto se non sia il caso di riprendere una teoria già difesa dello Steenstrup, che aveva supposto l'esistenza, negli individui dei due sessi, di un plasma differenziato, per il quale lo stesso Weininger ha proposto le denominazioni di arrenoplasma e di taliplasma: cosa che renderebbe il sesso presente perfino in ogni cellula dell'organismo (34). Nuove ricerche approfondite a carattere biologico potranno confermare, o meno, questa ipotesi. Comunque, con essa una intuizione indiscutibilmente esatta è stata applicata ad un piano, che non è il giusto: perché il substrato del sesso è superfisico, sta in ciò che abbiamo chiamato, con gli Antichi, l'anima del corpo, in quel «corpo sottile», intermedio fra materialità e immaterialità, che sotto nomi diversi figura negli insegnamenti tradizionali di vari popoli (per es. il *sūkshma-sharīra* degli Indù e il «corpo sidereo» di Paracelso). Di nuovo, bisogna pensare a qualcosa come un «fluido» che avvolge, imbeve e diversamente qualifica il corpo dell'uomo e della donna, non solo negli aspetti fisici, dando a tutti gli organi, a tutte le funzioni, a tutti i tessuti, a tutti gli umori una impronta sessuale, ma anche in quelli più interni, come estrinsecazione diretta di una differente entelechia. Se la differenza del plasma nell'uomo e nella donna fosse reale, è da ciò che essa trarrebbe origine. Così quando il Weininger dice che il sesso è presente in qualsiasi parte del corpo dell'uomo e della donna, egli è nel giusto, però a patto di non tenersi al solo piano biologico. In effetti, egli già oltrepassa tale piano allorché a prova della sua tesi adduce il fatto, che ogni parte del corpo dell'un sesso produce una eccitazione erotica sull'altro: perché a spiegare questo si deve necessariamente far entrare in giuoco un fattore iperfisico.

Con tutto ciò si è già vicini al concetto di quell'«atmosfera magnetica differenziata propria agli individui di sesso diverso», di cui si disse dianzi; in termini estremo-orientali, si tratta del principio *yang* o del principio *yin* che compenetra l'essere interno e la corporeità dell'uomo e della donna sotto le specie di un nudo e di una elementare energia formatrice.

Uno dei nomi dati al «corpo sottile» è quello di «corpo anormale». La relazione con l'olfatto non è priva di importanza sessuologica. Si sa della parte speciale che il sudore ha avuto in certi incantamenti popolari (35). L'olfatto ha una parte non indifferente nel magnetismo dell'amore fisico e nella «intossicazione fluidica» degli amanti. Nell'antichità si pensò, e fra certi popoli primitivi ancora

(34) O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien<sup>17</sup>, 1918, c. II, pp. 14 sgg. (tr. it.: *Sesso e carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992).

(35) H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib in der Natur - und Volkerkunde*, Leipzig<sup>3</sup>, 1897, v. 1, p. 469.

si pensa, che il fluido di un essere lo compenetri fino ad impregnarne, oltre che il corpo, le vesti (a ciò vanno associati alcuni casi del «feticismo degli indumenti»). Da qui, pratiche spesso continuatesi nelle consuetudini degli amanti e dei popoli primitivi (fra questi ultimi, l'aspirare l'odore e il prendere seco le vesti indossate dall'uno o dall'altra viene considerato come un mezzo per mantenere il rapporto e la fedeltà quando i due sono costretti a separarsi — così, per es., nelle Filippine): pratiche, che presentano un carattere superstizioso o semplicemente simbolico solo se si trascura, nell'olfatto, il fatto «psichico» che può determinarsi parallelamente a quello fisico. Il caso-limite è quello di una intossicazione erotica suscettibile a prodursi, oltre che per tramite dello sguardo, anche per quello dell'olfatto («Egli la guardò e l'aspirò, lei lo guardò e l'aspirò», S. Maugham) (36). È da notarsi, del resto, che il termine latino *fascinum* in origine e letteralmente ebbe un riferimento essenziale anche e appunto col mondo dell'odorato. La parte che ha, nei rapporti amorosi, una specie di reciproco vampirismo psichico avente una delle sue basi nel fatto olfattivo, può essere riconosciuta da chi abbia una sensibilità abbastanza affinata. L'odore di uomo e l'odore di donna in termini puramente materiali, secrezionali, qui entrano in quistione solo in via secondaria: la possibilità, attestata, di un effetto psichico corrispondente, ove si tratti di esseri umani, non può spiegarsi che in funzione di una controparte parimenti psichica, «sottile». Il fatto presenta poi notoriamente caratteri istintivi, più rozzi ma spesso anche assai più accentuati, in diverse specie animali, qui, come in altri casi, nell'animalità essendosi macroscopizzato e specializzato nei termini di una specie di demonia del *bios* ciò che nell'uomo appartiene, in linea di principio, ad un piano superiore. E si può anche presentire il fondo che forse aveva la credenza superstiziosa messicana antica, che la generazione sia da ricondurre ad una mescolanza dei respiri dell'uomo e della donna.

Dopo questa non inutile digressione, torniamo al problema della sessuazione. Abbiamo detto che la sessuazione ha varî gradi; e al fatto fisio-anatomico, che in ogni individuo dell'un sesso figurano rudimenti anche dell'altro sesso, corrisponde, più in generale, la possibilità di una sessuazione incompleta, quindi di esseri che non sono puri uomini o pure donne, ma che hanno il carattere di gradi intermedi. Ciò equivale a dire che in ogni individuo concreto la qualità maschile e quella femminile sono entrambe presenti in un diverso dosaggio, anche se la forza vitale, il fluido dell'essere di un dato sesso, in quanto egli appartiene malgrado tutto a quel sesso, è, per dirla in termini cinesi, fondamentalmente *yang* o *yin*, cioè fondamentalmente qualificata secondo il principio maschile ovvero

(36) Sono stati spesso citati i casi di Enrico III e di Enrico IV di Francia, che sarebbero stati presi da una passione improvvisa e irresistibile per donne, di cui avevano odorato indumenti intimi da esse portati — nel caso di Enrico III, si vuole che la sua passione, sorta per tal via, per Maria di Clives abbia sopravvissuto alla tragica morte di costei. Cfr. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, Stuttgart<sup>o</sup>, p. 25 (tr. it.: *Psicopatia sessuale*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975). Quando questo autore dubita (p.18) che effetti del genere legati ai centri olfattivi possano verificarsi «in individui normali», egli evidentemente identifica gli individui normali con quelli di una sensibilità «sottile» assai ridotta. In Ploss e Bartels (*Das Weib*, cit., v. I, pp. 467 sgg.) si fa cenno anche alle credenze popolari, secondo le quali l'odore del corpo (noi diremmo dell'essere) di una persona può avere un effetto intossicante su di un'altra, se di sesso opposto.

secondo quello femminile. È merito soprattutto del Weininger l'aver dato risalto a questo punto e, anche, l'aver formulato un corrispondente criterio metodologico: bisogna cominciare col definire l'uomo assoluto e la donna assoluta, il maschile e il femminile in sé, allo stato puro, come «idee platoniche» o archetipi, per poter accertare il grado di effettiva sessuazione di coloro che, all'ingrosso, vengono chiamati uomini e donne (37). Nella stessa guisa lo studio del triangolo in astratto, come puro ente geometrico, può fornirci conoscenze suscettibili ad applicarsi alle molte forme triangolari della realtà, che del triangolo perfetto sono solo delle approssimazioni, ai fini di una loro caratterizzazione e distinzione. Qui la riserva nostra, che in seguito faremo valere adeguatamente, è che, a differenza del caso della geometria, l'uomo assoluto e la donna assoluta non vanno concepiti solo in sede euristica, come astratte misure per la mascolinità e la femminilità degli uomini e delle donne, ma anche in sede ontologica e metafisica, come delle potenze reali primordiali che se negli uomini e nelle donne concreti hanno un grado ora maggiore e ora minore di manifestazione, pure in essi sono sempre e indivisibilmente presenti ed agenti.

Comunque, eccetto che in casi-limite (o che in esperienze-limite: aggiungere questo, è assai importante), il quadro che ci presenta ogni uomo e ogni donna comuni è una dosatura varia della pura qualità maschile e della pura qualità femminile. Da ciò deriva la prima legge delle attrazioni sessuali. In germe, tale legge la si trova espressa già in Platone, quando egli a base di esse pose un complementarismo, per il quale usò l'immagine del ζύμβολον (38), nome che designava un oggetto spezzato in due parti, anticamente usato per far riconoscere due persone, quando la parte esibita dall'una combaciava perfettamente con quella conservata dall'altra. In modo analogo — dice Platone — ogni essere reca in sé un contrassegno e cerca istintivamente e senza cessa «la corrispondente metà di sé stesso che porta i medesimi contrassegni», cioè quelli complementari che facciano combaciare le due parti (39). Più specificata, la stessa idea figura in Schopenhauer (40), il quale dice che la condizione per una forte passione è che due persone si neutralizzino a vicenda, come fanno un acido e una base quando vanno a formare un sale: così, essendovi varî gradi di sessuazione, questa situazione si realizza quando un dato grado di virilità trova il suo riscontro in un corrispondente grado di femminilità nell'altro essere. Infine il Weininger (41) ha proposto una vera e propria formula per il fondamento primo dell'attrazione sessuale. Partendo appunto dall'idea che, quando si prendano per criterio l'uomo assoluto e la donna assoluta vi è, in genere, dell'uomo nella donna e della donna nell'uomo, egli ritiene che l'attrazione massima si desti fra un uomo e una donna siffatti, che sommando le parti di mascolinità e di femminilità presenti in entrambi si abbia come totale l'uomo assoluto e la donna assoluta. Ad esempio, l'uomo che per tre quarti fosse uomo (fosse *yang*) e per un quarto fosse donna (fosse *yin*), troverà il suo comple-

(37) O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, cit. I, c. I, pp. 7-13 (tr. it. *Sesso e carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992).

(38) Platone, *Convito*, 191d (ora anche Marsilio, Venezia, 1992).

(39) Platone, *Convito*, 191d.

(40) *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., p. 102 (tr. it.: *Metafisica della sessualità*, Oscar Mondadori, Milano, 1993).

(41) *Geschlecht und Charakter*, cit., I, c. III, pp. 31-52.

complemento sessuale naturale, dal quale si sentirà irresistibilmente attratto, e nel contatto col quale si svilupperà un intenso magnetismo, in una donna che per un quarto fosse uomo (fosse *yang*) e per tre quarti fosse donna (fosse *yin*): appunto perché con la somma delle aliquote si ripristinerebbero l'uomo assoluto intero e la donna assoluta intera (42). In realtà, sono effettivamente questi ultimi a stare alla base della polarità primordiale dei sessi e, quindi, a provocare la prima scintilla dell'*eros*; sono essi, si può affermare, che si amano e che cercano di unirsi attraverso ogni uomo e ogni donna, onde è giusto il detto, che tutte le donne amano un solo uomo e che tutti gli uomini amano una sola donna (43). La formula proposta dal Weininger fissa dunque una delle condizionalità essenziali delle scelte sessuali, quando esse impegnano gli strati più profondi dell'essere.

### 11. Sesso fisico e sesso interno

A questo punto trova posto una considerazione di principio, che è la seguente: ovunque non siano attestate forme di un effettivo superamento della condizione umana, il sesso va concepito come un «destino», come un fatto fondamentale della natura umana. Non si esiste che come uomini o che come donne. Tale punto di vista va tenuto fermo contro tutti coloro che oggi ritengono che l'esser uomo o donna sia qualcosa di accidentale e di secondario rispetto all'essere, in genere, esseri umani; che il sesso sia una differenza riguardante quasi esclusivamente la parte fisica e biologica dell'umana natura, tanto da poter avere un significato e da comportare delle implicazioni solo per quegli aspetti della vita umana che dipendono da tale parte naturalistica. Un punto di vista siffatto è astratto e inorganico; nella realtà esso può valere unicamente per una umanità sfaldatasi per regressione e degenerescenza. Chi lo segue, mostra di saper soltanto vedere gli aspetti terminali più grossolani e tangibili del sesso. Ma la verità è che il sesso, prima ed oltre che nel corpo, esiste nell'anima e, in una certa misura, nello stesso spirito. Si è uomo o donna all'interno, prima di esserlo esteriormente: la qualità maschile o femminile primordiale compenetra e imbeve tutto l'essere, visibilmente e invisibilmente, nei termini detti più sopra, come un colore compenetra un liquido. E se esistono, come si è visto, gradi intermedi di sessuazione, ciò vuol solo dire che l'accennata qualità-base manifesta una intensità ora maggiore e ora minore a seconda degli individui. Non per questo la condizionalità del sesso è rimossa.

Sempre a prescindere dai casi eccezionali, in cui il sesso è superato semplicemente perché la condizione umana in genere è superata, il fatto è che si scambia spesso per un «al di là del sesso» ciò che, in effetti, riguarda un dominio scisso dalla vita e da ogni forza formatrice profonda, un dominio di sovrastrutture e di forme intellettualizzate e sociali, la cui ipertrofia caratterizza le fasi degenerate.

(42) Una idea analoga sta, in fondo, anche alla base dell'antica veduta astrologica, secondo la quale l'attrazione reciproca richiederebbe che nelle natiuità dell'uomo e della donna si scambiino il luogo il sole e la luna (cioè l'uno dovrebbe avere il sole nei segni, ove l'altra ha la luna — il sole è *yang* la luna è *yin*).

(43) Questo sembra anche essere il significato chiuso nel rito nuziale, secondo il quale lo sposo e la sposa vengono incoronati e concepiti come il Re e la Regina.

scenti e cittadine di una civiltà. Più oltre, metteremo in rilievo che ogni essere umano si compone di due parti. L'una è quella essenziale. L'altra è quella esteriore, artificiale, acquisita che si forma nella vita di relazione e che crea la «persona» dell'individuo: persona, qui, nel senso originario della parola, la quale, come è noto, volle dire maschera, la maschera dell'attore (in opposto al «volto», che invece si può far corrispondere all'altra parte, a quella essenziale). A seconda degli individui, ma anche a seconda del tipo di civiltà, l'una o l'altra parte può essere più sviluppata. Il limite degenerativo corrisponde ad uno sviluppo quasi esclusivo, teratologico, della parte esteriore e costruita, della «maschera», dell'individuo «sociale», intellettuale, pratico e «spiritualizzato», che si costituisce quasi a sé e non mantiene più che ben pochi rapporti organici con l'essere profondo ed essenziale. È solo in questi casi che il fatto costituito dal sesso può venire considerato come secondario e trascurabile; una anestetizzazione o un inselvaticamento primitivistico della vita sessuale ne è l'abituale controparte conseguenziale. Solo allora apparirà poco importante che si sia uomo o donna, e sempre meno si darà a tale fatto quel valore — quanto alla determinazione delle vocazioni, della formazione di sé, della condotta di vita, delle occupazioni-tipo — che invece in ogni civiltà normale gli è stato e sarà sempre riconosciuto. Effettivamente in quel presupposto la stessa differenza fra psicologia maschile e psicologia femminile risulterà notevolmente ridotta.

La civiltà moderna, praticistica, intellettualistica e socializzata, avendo dato un rilievo sempre più grande a ciò che è privo di attinenza col lato essenziale degli esseri umani, è inorganica e potenzialmente standardizzata; i suoi valori in parte derivano da una regressione dei tipi, in parte essi fomentano ed accrescono tale regressione. È così che la donna moderna ha potuto rapidamente penetrare in ogni dominio, pareggiandosi con l'uomo: appunto perché le doti, le abilità, i comportamenti, le attività più caratteristiche e diffuse nella civiltà moderna non hanno più che scarsissima attinenza col piano profondo, ove vige la legge del sesso in termini ontologici ancor prima che fisici, biologici od anche psicologici. L'errore che sta alla base della competizione femminista e che ne ha reso possibile il successo è appunto la supervalutazione, propria alla civiltà moderna, della intelligenza logica e pratica, semplice accessorio della vita e dello spirito che sono, l'una quanto l'altro, differenziati, mentre quell'intelligenza è informe e «neutra», sviluppabile in misura pressoché eguale sia da parte dell'uomo che da parte della donna (44).

Solo di passaggio qui trova posto un cenno sulla *vexata quaestio* della inferiorità, parità o superiorità della donna rispetto all'uomo. Una tale questione è priva di senso perché presuppone una commensurabilità. Invece, mettendo da parte tutto ciò che è costruito, acquisibile, esteriore, ed escludendo i rari casi accennati, dove non si può più parlare di sesso solo perché fino ad un certo segno si è superata la condizione umana, con riferimento al tipo, alla loro «idea platonica», fra uomo e donna esiste una diversità che esclude ogni comune misura;

(44) Quanto alla forma-limite dei sottoprodotti femminili moderni: «Quelle signore senza sesso che frequentano i quartieri distinti delle grandi città, piene di sedicenti ambizioni intellettuali, sostegno massimo dei medici, degli spiritualisti, dei psicanalisti degli scrittori di capriccio» (L. O' Flaherty).

anche facoltà o doti in apparenza comuni e «neutre» hanno una diversa funzionalità e impronta a seconda che siano presenti nell'uomo o nella donna. Non ci si può chiedere se «la donna» sia superiore o inferiore all'«uomo» più che ci si possa chiedere se l'acqua sia superiore o inferiore al fuoco. Perciò per ognuno dei sessi il criterio di misura non può essere dato dal sesso opposto, ma unicamente dall'«idea» del proprio sesso. L'unica cosa che si può fare è, in altri termini, stabilire la superiorità o l'inferiorità di una data donna in base al suo essere più o meno vicina alla tipicità femminile, alla donna pura o assoluta; e cosa analoga vale per l'uomo. Le «rivendicazioni» della donna moderna derivano, perciò, da ambizioni sbagliate, oltretutto da un complesso di inferiorità — dalla idea erronea che una donna in quanto tale, in quanto «soltanto donna», sia inferiore all'uomo. Giustamente è stato detto che il femminismo non ha realmente combattuto per i «diritti della donna», bensì, senza rendersene conto, per il diritto della donna di farsi eguale all'uomo: cosa che, quand'anche fosse possibile fuori che sul piano esteriore praticistico-intellettuale dianzi accennato, equivarrebbe al diritto della donna a snaturarsi, a degenerare (45). L'unico criterio qualitativo è, ripetiamolo, quello del grado di più o meno perfetta realizzazione della *propria* natura. Non vi è dubbio che una donna che sia perfettamente donna sia superiore all'uomo che sia imperfettamente uomo, allo stesso modo che un contadino fedele alla terra che assolve perfettamente la sua funzione è superiore ad un re incapace di assolvere la sua.

Nell'ordine di idee, di cui stiamo trattando, deve dunque tener per fermo che la maschilità e la femminilità sono anzitutto fatti d'ordine interno. Ciò, fino al punto, che il sesso interiore può non corrispondere a quello fisico. È cosa ben nota che si può essere uomini nel corpo senza esserlo altrettanto nell'animo (*anima mulieris in corpore inclusa virili*) e viceversa, lo stesso valendo naturalmente anche per la donna. Sono, questi, casi di asimmetria dovuti a fattori vari, analoghi ai casi che s'incontrano nel campo razziale (individui con le caratteristiche somatiche di una razza e con quelle psichiche e spirituali di un'altra razza). Ciò non pregiudica però la qualità-base del fluido che ha un essere a seconda che è fisicamente uomo o donna, né l'unità del processo di sessuazione. Il fenomeno accennato si può spiegare col fatto che in determinati casi questo processo si è maggiormente concentrato su un dato dominio, creando appunto delle asimmetrie perché il resto non ne è stato in egual misura informato.

In sede tipologica resta però sempre decisivo il fatto interno, il sesso interno: una sessuazione appariscente solo in termini fisici, pur sviluppata che sia, è in un certo modo una sessuazione tronca e vuota. Chi non è uomo nello spirito e nell'animo, non è veramente uomo — e lo stesso vale per la donna. Tutto questo, è opportuno metterlo in rilievo, perché se ne deve tener conto nella legge, dianzi accennata, dell'attrazione sessuale. Le «quantità» integranti a vicenda di maschilità e di femminilità, di cui in essa si tratta, vanno intese in senso completo, quindi in tutta la loro eventuale complessità.

In effetti, è la virilità spirituale quella che, anche se oscuramente, eccita e risveglia la donna assoluta: nel caso-limite, quando tale virilità, oltre ad essere

(45) Su tutto ciò, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., I, pp. 200, sgg.



quella del guerriero e del dominatore, si porta addirittura verso il sovrannaturale. Circa il lato metafisico, oltreché esistenziale, di quest'ultimo caso, si dirà in seguito. Espressivo è un esempio creato dall'arte, quello della Salomé wildiana. Salomé non vede il centurione preso d'amore per lei, che tutto le offre e che per lei, alla fine, si uccide. Essa è affascinata da Jokanan, il profeta, l'asceta. Essa, la vergine, gli dice: «Ero casta, e mi hai contaminata; ero pura, e mi hai riempito le vene di fuoco... Che farò senza di te? Né i fiumi, né i grandi laghi potranno più spegnere il fuoco della mia passione» (46).

Al fatto, d'anzì rilevato, dell'eventuale diverso grado di sessuazione nel fisico e nello spirituale, ne va associato un altro: quello della varia intercondizionalità fra sesso interno e sesso del corpo. Solo nel caso di individui primitivi, cioè degradati rispetto al tipo, questa intercondizionalità è rigida. Se, invece, il sesso interno è sufficientemente enucleato, esso può affermarsi in una certa indipendenza dalle condizioni fisiche. Così tutte quelle manipolazioni ormoniche di tipo autenticamente necromantico a cui i biologi moderni si sono dati, basandosi sull'idea che il sesso da altro non dipenda se non da una diversa «formula armonica», potranno produrre importanti effetti alteratori delle caratteristiche vere del sesso solo negli animali e in esseri umani interiormente poco differenziati: non in uomini e donne completi, «tipici». La relatività delle condizionalità dal basso si conferma perfino in alcuni casi di evirati: la menomazione fisica non solo, come già si disse, *può* non distruggere l'impulso sessuale, ma *può* anche non pregiudicare la virilità interiore. Ne sono esempi spesso citati Narsete, che fu uno dei migliori generali della tarda antichità, Aristonico, i ministri Fotino e Eutropo, Salomone, che fu un luogotenente di Belisario, Haly, gran Visir di Solimano II, il filosofo Favorino, lo stesso Abelardo e non pochi altri.

## 12. Condizionalità e forme dell'attrazione erotica

Per una definizione completa dei fattori che intervengono nelle scelte sessuali è necessario considerare più partitamente la struttura dell'essere umano, con riferimento meno agli studi moderni che non ad insegnamenti tradizionali.

Se poco fa abbiamo distinto due parti o strati principali dell'essere umano (essenza e persona esterna), ora il primo di tali domini, quello essenziale più profondo, dobbiamo a sua volta bipartirlo. Così, nel complesso, risulteranno tre livelli. Il primo, è il livello dell'individuo esteriore come costruzione sociale, individuo la cui forma è abbastanza arbitraria, «libera» e labile, appunto per via

(46) Nel dramma di O. Wilde si deve prescindere dagli elementi estetizzanti di contorno. Ma sia in esso, sia, e ancor più, nell'opera di Richard Strauss, è data una atmosfera che, a parte l'alto potere evocativo, ha uno sfondo cosmico-analogico del tutto pregnante: sovrasta l'intera vicenda il tema della Luna e della Notte. In più, la «danza dei sette veli» di Salomé, danza su cui torneremo.

Nella festa del Mahāvratā si praticava l'unione rituale di una prostituta (*pumshcālī*) con un asceta (*brahmachārin*) nello stesso luogo consacrato al sacrificio (cfr. M. Eliade, *Yoga: immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 115, 257-8; tr. it.: *Yoga, immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze, 1982). Ciò può aver relazione con le due differenziazioni estreme del femminile e del maschile.

di questo suo carattere costruito. Il secondo livello appartiene già all'essere profondo, o dimensione in profondità dell'essere, ed è il luogo di ciò che in filosofia è stato chiamato il *principium individuationis*. È qui che agiscono le forze, per via delle quali un essere è quello che è, sia fisicamente che psichicamente, e si distingue da ogni altro della sua specie; quindi, è anche il luogo della «natura propria», o natura innata, di ognuno. Nell'insegnamento indù queste forze formatrici sono chiamate *samskâra* o *vâsanâ*; non sono riportate ai soli fattori ereditari e filetici, ma sono concepite in modo da includere eredità, cause, preformazioni e influenze la cui origine può perfino cadere al di qua dei limiti di una singola vita umana (47). Ha relazione con tale piano, nel dominio psicologico, tutto ciò che nell'uomo è carattere e natura propria, quel che abbiamo chiamato il suo «volto», in opposto alla sua «maschera». A differenza di quanto è proprio al primo dei tre livelli, al più esteriore, tutto ciò che si riferisce al secondo ha un notevole grado di determinatezza e di fissità. Così Kant e Schopenhauer sono stati portati a parlare di un «carattere trascendentale» di ogni individuo come di un fatto «noumenico», cioè relativo al dominio che sta dietro a tutto l'ordine dei fenomeni percepiti nello spazio e nel tempo.

Il terzo e più profondo livello riguarda forze elementari superiori e anteriori all'individuazione ma pur facenti da fondo ultimo all'individuo. In tale dominio cade anche la radice prima del sesso, ed è in esso che si risveglia la forza originaria dell'*eros*. In sé, questo piano è anteriore alla forma, alla determinazione. Ogni processo assume forma e determinazione via via che l'energia investe gli altri due piani o strati, e che il processo si continua in essi.

Con questo inquadramento, si può cogliere in ogni suo aspetto ciò che avviene nell'attrazione sessuale. Sul piano più profondo tale attrazione è qualcosa che va di là dall'individuo; e l'esperienza erotica nelle forme-limite, a trauma, dell'amplesso raggiunge questo piano. Riferendosi ad esso, vale il detto già citato, che tutte le donne amano un sol uomo e tutti gli uomini amano una sola donna. Esiste, qui, un principio di indifferenza o dislocabilità. In virtù delle corrispondenze analogiche fra limite superiore e limite inferiore, questo principio vige sia nell'impulso cieco che spinge verso un essere di sesso opposto, solo perché è di sesso opposto, proprio alle forme animalesche e brute dell'*eros* (la cosiddetta «mancanza animalesca di scelta»); sia nelle forme positivamente disindividualizzate dell'*eros*, quali figurano, per esempio, in una esperienza dionisiaca. Perciò non è sempre vero che la forma più volgare e animale di amore è quella in cui non si ama una donna, ma la donna. Può essere esattamente il contrario (48). Lo stesso può dirsi circa il fatto, che nella crisi dell'amplesso l'uomo perde quasi la sua individualità: egli può perderla in due modi opposti, essendovi due opposte

(47) Sui *samskâra* e sui *vâsanâ* cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994, pp. 102-105; M. Eliade, *Yoga*, cit., pp. 61, 92, 103; 54 sg., 60.

(48) Alcuni riti di magia sessuale collettiva sono chiamati *colt-mârğa*, in base al nome di una specie di corpetto portato dalle ragazze usate: scegliendo a sorte l'indumento ogni uomo sceglie la donna da adoperare come compagna nel rito (riferimenti in M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 402 e J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., per quel che riguarda il rituale segreto tantrico. Cfr. anche più oltre, § 55). In più ci si può riferire alla promiscuità intenzionale in vigore presso certe feste stagionali nei Baccanali e nei Saturnali.

possibilità di disindividualizzazione in relazione ad un aprirsi «discendente» e ad un aprirsi «ascendente», ad una ebrezza anagogica e ad una ebrezza catagogica. Il «sostituirsi della specie all'individuo» in tali momenti è un puro mito. Infine, quando si dice che l'amore o nasce fin dal primo istante, o non nasce più, quando si parla dei *coups de foudre*, ciò va essenzialmente riferito ai casi, nei quali è la forza dello strato più profondo ad agire in un modo diretto, non ostacolato, predominante, grazie a speciali circostanze.

La prima legge cui obbedisce il processo del sesso al livello più profondo è quella, già detta, del complementarismo, del reintegrarsi della qualità maschile pura e della qualità femminile pura nell'unione di un uomo con una donna. Al limite fra il terzo e il secondo strato, fra il livello profondo e il livello intermedio, passano quasi subito ad agire le condizionalità, o vincoli, proprie all'individuazione, o natura propria, di un dato essere. In questo nuovo stadio non è più indifferente, per la passione e l'inclinazione erotica, tutto ciò che è una data donna, oltre ad essere donna e oltre a presentare la complementarietà elementare ontologica, di cui si è detto. Qui, per prime, vanno, ad esempio, ad influire sulla scelta le condizionalità della razza, poi altre più specifiche condizionalità, d'ordine somatico e caratteriologico individuale, e il tutto può accentuarsi e fissarsi fino a creare l'illusione della insostituibilità (49): è la credenza nell'«amore unico», cioè l'idea che si possa amare, e si può aver amato, solo una data donna come individuo, quella determinata, unica donna (quel determinato uomo, nel caso della donna). E qualora *tutta* la forza elementare propria allo strato più profondo e al processo primario si porti e si *fissi* su questo piano intermedio, che è quello della individuazione e del «carattere trascendentale», si verificherà la «passione fatale» che, come vedremo, non è quasi mai felice, se si resta nella sfera umana e profana, inquantoché qui è attiva una forza, e preme una «carica», che vanno oltre l'individuo; donde, spesso, dei veri e propri corti circuiti, e situazioni, come quella esemplificata dal *Tristano e Isotta* wagneriano.

In genere, il livello intermedio è anche quello delle «idealizzazioni» della donna amata; è in esso che sorge l'illusione, che si ami una donna per l'una o l'altra sua qualità, mentre ciò che veramente si ama, e che vincola, è il suo *essere*, il suo essere nudo. Invece quando la forza profonda dell'*eros* non investe direttamente il piano intermedio, né completamente vi si fissa (è quanto accade nella grandissima maggioranza dei casi) resta un certo margine di indeterminatezza: al luogo della «donna unica» e insostituibile si avrà un dato tipo approssimativo («il proprio tipo») presentato da più di un essere femminile (o maschile, nell'altro caso), a costituire la condizione per una attrazione sufficientemente intensa. Ma questa maggiore libertà di movimento, o dislocabilità, dell'*eros* può anche avere un'altra causa: l'imperfetta individuazione di un dato essere. Se il volto interno di un essere non è ben preciso, in egual misura l'oggetto del suo desiderio sarà più indeterminato e, entro dati limiti, mutabile. Anche il moltiplicarsi delle esperienze può contribuire a rimuovere la fissità propria ad un primo periodo della vita

(49) Vi è una certa lontana analogia con la distinzione freudiana fra il «processo psichico primario», nel quale la carica della *libido* è ancora libera e fluttuante, e il «processo psichico secondario», nel quale essa si lega ad una data rappresentazione, e difficilmente si stacca da essa.

erotica. Così Balzac ha rilevato che nella prima donna amata si ama tutto, come se fosse l'unica; più tardi si ama la donna in ogni donna.

Passando all'ultimo livello, a quello dell'individuo esteriore, quando il centro di gravità del proprio essere cade su di esso l'accennata mutabilità e indeterminatezza del proprio complemento sessuale nelle scelte cresce a dismisura. Come si è detto, su questo piano tutto è inorganico, senza radici profonde. Così, per un lato, si può avere il tipo del libertino che cerca solo il «piacere» e valuta una donna dalla misura in cui crede che essa può darglielo, sotto ogni altro riguardo l'una donna equivalendo, per lui, più o meno all'altra. In altri casi, possono divenire fattori determinanti quelli sociali e d'ambiente: la classe, la moda, la tradizione, la vanità, ecc. Sorgono allora nuove condizionalità per tutto ciò che, dell'*eros*, può raggiungere tale piano e fissarvi: e l'amore normale, «civilizzato» e borghese, in larga misura è con esse che si definisce. Basta però che l'*eros* riprenda ad un tratto il carattere, e segua le condizionalità, che gli sono proprie negli strati più profondi, a che esso agisca in modo catastrofico su tutto ciò che si è formato, in tema di relazioni intersessuali, in questo dominio più esteriore dell'individuo sociale. Già le affinità determinate dal piano della natura propria e dei *samskâra*, nel caso che s'incontri la persona complementare possono far saltare in aria o scalzare tutto quel che l'individuo sociale si è creato nel quadro delle istituzioni della civiltà e della società a cui appartiene. Sono i casi che a Chamfort han fatto parlare di un «diritto divino dell'amore»: *«Ils s'appartiennent [gli amanti] de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines»* (50). E nella vita moderna tali casi sono numerosissimi, ed hanno fornito la materia preferita ad un certo genere di teatro e di letteratura: appunto perché nella civiltà moderna ci si è illusi di poter accentrare e sistemare sul piano più esteriore, sociale, inorganico e artificiale le relazioni fra i sessi (51).

Negli stessi termini delle catastrofi ora accennate vanno spiegati i casi di libertini che finiscono col cader vittime del loro giuoco e con l'innamorarsi di una data donna, ponendo fine alla permutabilità dell'oggetto del loro *eros*: ovvero che soggiacciono a forme sessuali maniche, conseguenza, questa, dell'aver scherzato col fuoco, cioè dell'aver provocato, ad un dato momento, l'attivazione del «voltaggio» proprio al piano più profondo, a quello antecedente lo stesso piano dei *samskâra* e dell'individuazione.

Va da sé che tali eventuali affioramenti possono agire catastroficamente sullo stesso piano dell'«amore unico», proprio come la legge delle affinità vigente su questo piano — al livello intermedio — quando s'incontra il proprio complemento può agire catastroficamente nel dominio dell'individuo sociale e dei suoi arrangiamenti. Allora l'«unicità» viene ancora una volta meno: perfino l'unicità della

(50) *Apud* A. Schopenhauer, *Metaphysik*, cit., p. 110.

(51) Altra conseguenza è l'uso endemico dei divorzi e dei risposamenti a catena nelle civiltà «monogamiche» più spiccatamente «moderne», causato dalla dislocabilità dell'*eros* propria agli strati più superficiali dell'essere. Le civiltà precedenti a carattere organico, facendo entrare dovunque in maggior linea di conto quanto è invece proprio allo strato più profondo e individuato della «natura propria», in via normale, cioè anche a prescindere dalla forza coercitiva delle istituzioni, garantivano invece un maggior grado di stabilità alle unioni di esseri dei due sessi, quando il sistema in vigore non era poligamico, con le diverse premesse, cui accenneremo più oltre.

«passione fatale». Ma questi casi sono estremamente rari nel campo profano e, dove si verificano, non vengono mai valutati secondo la loro vera natura.

Un altro caso, riportabile allo stesso contesto, è quello di una passione e di una attrazione sessuale elementare che possono accompagnarsi a disprezzo e perfino ad odio fra i due amanti: è l'energia del piano più profondo che agisce, scalzando tutti i fattori di affinità di carattere e tutti i valori che sarebbero determinanti se il processo si fosse accentrato nel piano intermedio. Il caso è simmetrico a quello in cui, come si è detto, le affinità proprie a tale piano possono, a loro volta, far tenere in non conto quanto è proprio al dominio esteriore della morale sociale e delle istituzioni.

In questo contesto si può infine accennare al fatto, che esistono mezzi artificiali per attivare ad uno stato più o meno libero la forza elementare dell'*eros*, neutralizzando quegli strati meno profondi attraversando e quasi legandosi ai quali esso solitamente subisce le già dette condizionalità nell'esperienza degli uomini e delle donne comuni. Si può citare già l'azione dell'alcool e di alcuni stupefacenti; ed è da notarsi fin d'ora che nell'uso sacrale del sesso (dionisismo, tantrismo) sostanze del genere hanno spesso avuto la parte di coadiuvanti. Sulla stessa linea stanno i filtri d'amore, la vera natura dei quali è del tutto ignota ai moderni. Da qui la via, come vedremo, può condurre anche ad alcune forme della demonologia a base erotica, oltreché alla vera e propria magia sessuale.

In tutto quello che ora si è detto non bisogna mai confondere la parte di ciò che *condiziona* con la parte di ciò che *determina*. A che una macchina produca dati effetti ed abbia un rendimento occorre che essa sia composta di determinate parti e che queste parti siano convenientemente accordate — questa è la condizione. Ma ove l'energia motrice manchi, la macchina più perfetta resterà immobile. Lo stesso deve pensarsi per tutte quelle condizionalità che sui due piani meno profondi dell'essere umano possono corrispondere teoricamente all'*optimum* per l'attrazione sessuale: occorre che, a parte tutti questi fattori, si desti la forza primaria dell'*eros*, secondo l'un «voltaggio» o l'altro, e che nell'uno o nell'altro grado essa stabilisca quello stato magnetico o magico che abbiamo detto essere il substrato di ogni amore sessuale.

Nell'individuo comune, e specie in quello civilizzato occidentale, l'esperienza erotica è fra quelle che più presentano un carattere passivo. I processi corrispondenti è come se si avviassero e svolgessero da soli, senza l'intervento della volontà della persona: alla quale non è dato nemmeno accentrarli esattamente nell'uno o nell'altro dei tre domini o livelli accennati. Questa situazione viene considerata come naturale e normale a tal segno, che quando essa non si verifichi, quando manchi la coazione, il non poter non sentire o fare altrimenti, si dubita della schiettezza e della profondità di un sentimento o di un desiderio. Le stesse parole più usate indicano tale carattere: la «passione» esprime, nelle lingue di ceppo latino, appunto la condizione di chi subisce. Lo stesso vale per il termine tedesco *Leidenschaft*, da *leiden*, che, di nuovo, vuol dire patire, soffrire.

A seconda degli individui — della loro differenziazione interna — questo fenomeno ha carattere più o meno spiccato. Inoltre vi sarebbe luogo di fare delle induzioni in fatto di psicologia differenziale basandosi sulle varie istituzioni. Ad esempio, la poligamia ha per naturale presupposto un tipo maschile, in cui l'Io ha un maggior grado di libertà rispetto all'*eros* (con un maggior grado di dislocabi-

lità e un minor grado di fissità come conseguenza); un tipo, inoltre, nel quale l'esperienza erotica in sé stessa ha più importanza della relazione con l'una o l'altra donna quale persona (secondo un detto arabo: «Un frutto, poi un altro frutto»). Poiché non è detto che ciò corrisponda sempre a situazioni identiche a quelle esterioristiche e inorganiche proprie all'orientamento libertino, può riconoscersi che il passaggio dalla poligamia (o dall'antico matrimonio ammettente come integrazione legittima il concubinaggio) alla monogamia, malgrado le vedute conformistiche oggi prevalenti, non è per nulla indice del subentrare di un tipo virile superiore ad uno inferiore, ma esattamente il contrario; è sintomo, piuttosto, di un potenziale, assai maggiore asservimento dell'uomo all'*eros* e alla donna, epperò cosa che non contrassegna davvero una più alta civiltà (52).

Quanto ad elementi di una tecnica portata ad agire sulle varie condizionalità esistenziali dell'*eros*, essi si possono incontrare soprattutto nel mondo antico o fra le popolazioni primitive. Per ora, citeremo un solo esempio, cioè il fatto che spesso fra queste ultime i riti di matrimonio si identificano ad incantesimi d'amore che svegliano la forza di attrazione fra i due sessi come un potere irresistibile (53). Secondo il nostro schema, essi destano e attivano l'*eros* sul piano elementare, sia pure col rischio di alimentare una specie di demonia o di possessione.

\* \* \*

Prima di andare oltre, gettiamo uno sguardo sul cammino percorso. Abbiamo respinto ogni interpretazione biologica finalistica del fatto erotico, e la spiegazione in base allo stesso freudiano «principio del piacere» l'abbiamo considerata non meno insoddisfacente di quella mediante un fantasticato «istinto alla riproduzione» come fatto primario dell'impulso erotico. La teoria «magnetica» ci è parsa già più corrispondente alla realtà; abbiamo approfondito questa teoria mediante dati tratti dagli insegnamenti tradizionali, che parlano di uno stato o fluido determinantesi «cataliticamente» negli amanti, per la presenza delle forze-base (*yin* e *yang*) che definiscono la polarità sessuale e la sessuazione in genere: il correlativo essendo uno spostamento di piano della coscienza, e ciò divenendo, a sua volta, la causa di un'attivazione magica del potere della immaginazione e di un più o meno intenso monoideismo. L'antica dottrina di una alterazione invisibile che si produce nel sangue quando si è presi dall'*eros*, è stata da noi rivalutata. Infine sono state esaminate le condizionalità legate al complementarismo esistenziale degli esseri che si amano nel quadro di una dottrina degli strati multipli della persona: mettendo però in risalto che, come base di tutto e forza primaria, deve sempre considerarsi ciò che procede direttamente dal rapporto della maschilità in assoluto con la femminilità in assoluto. E, a tale riguardo, tanto più intenso sarà il processo, con tutti gli effetti di una attrazione elementare, per quanto più decisa sarà la differenziazione dei sessi, cioè la sessuazione.

Ma a questo punto si potrebbe pensare che, per quel che riguarda l'essenzia-

(52) Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava* (1968), Edizioni Mediterranee, Roma<sup>3</sup> 1995, c. XII («Libertà del sesso e libertà dal sesso»).

(53) E. Crawley, *Mystic Rose*, New York, 1902, p. 318.

le, si è più o meno marcato il passo. Non abbiamo noi stessi riconosciuto che, in genere, quanto si adduce per spiegare il fatto erotico, in realtà è con esso che si spiega? Inevitabilmente, ci si fa incontro il problema fondamentale: di là da tutto, *perché l'uomo e la donna sono attratti l'uno dall'altra?* Giunti a riconoscere nell'*eros* un fatto elementare e irriducibile, è da cercarsi il *significato* di questo fatto. Ciò equivale anche a chiedersi il significato che lo stesso sesso ha, in quanto tale. Ci si trova portati al centro della metafisica del sesso in senso proprio. Di essa, tratterà già il seguente capitolo.

## 2. Metafisica del sesso

---

### 13. Il mito dell'androgine

La forma propria nella quale il mondo tradizionale ha espresso i significati ultimi dell'essere è stata il mito. Il mito tradizionale ha un valore di chiave. Specie nel periodo precedente si è cercato di spiegare il mito con la storia naturale, la biologia o la psicologia. Per converso, per noi sarà il mito a spiegare tutto questo materiale, con particolare riferimento all'argomento che qui ci interessa.

Più di un mito si presta per l'approfondimento del problema metafisico del sesso. Ne scegliamo uno che per gli Occidentali è, relativamente, fra i meno remoti; avvertendo però che gli stessi significati sono parimenti contenuti in miti appartenenti ad altre culture. Come base, prenderemo dunque quanto si trova esposto sull'amore nel *Convito* di Platone. Qui s'incontrano propriamente, commiste col mito, due teorie dell'amore, fatte esporre rispettivamente, da Aristofane e da Diotima. Vedremo che le due teorie in un certo modo si completano, lusingando le antinomie e la problematica dell'*eros*.

La prima teoria riguarda il mito dell'androgine. Come per quasi tutti i miti inseriti da Platone nella sua filosofia, anche per questo deve supporre una origine mistica e iniziatica. In effetti, lo stesso tema serpeggia sotterraneamente in una letteratura assai varia, dagli antichi ambienti misteriosofici e gnostici fino ad autori del Medioevo e dei primi secoli della stessa era moderna. Temi corrispondenti si ritrovano anche fuori dal nostro continente.

Secondo Platone (1), esistette una razza primordiale «la cui essenza è ormai estinta», razza di esseri che contenevano in sé i due principî, maschile e femminile. I componenti di tale razza androgine «erano per forza e ardore straordinari, e nutrivano in cuore superbi propositi, tanto da attaccare perfino gli dèi». Anzi ad essa va attribuita la tradizione riferita da Omero intorno ad Oto ed Efialte, cioè il tentativo di «dare la scalata al cielo onde assaltare gli dèi». È lo stesso tema della

(1) *Convito*, XIV-XV e specialmente 189c-190c.



ἑβρις dei Titani e dei Giganti; è il tema prometeico, e quello che si ritrova in tanti altri miti — in una certa misura, nello stesso mito biblico nell'Eden e di Adamo, in quanto vi figura la promessa di «divenire simile agli dèi» (*Genesi*, III, 5).

In Platone gli dèi non folgorano gli esseri androgini, come avevano fatto coi Giganti, bensì ne paralizzano la potenza spezzandoli in due. Da qui, il sorgere di esseri di sesso distinto, portatori, come uomini e donne, dell'un sesso ovvero dell'altro; esseri, nei quali tuttavia permane il ricordo del precedente stato e si accende l'impulso a ricostituire l'unità primordiale. Per Platone, in tale impulso va cercato il significato ultimo, metafisico e eterno dell'*eros*. «Da così antica data l'amore spinge gli esseri umani, gli uni verso gli altri, esso è congenito nella natura umana e mira a ripristinare l'antica natura nel tentativo di unire in un solo essere due esseri distinti e, pertanto, di risanare la natura umana» (2). A parte la comune partecipazione degli amanti al piacere sessuale, l'animo di ciascuno dei due «tende a qualcosa di *diverso* che non sa esprimere ma che sente e *misteriosamente rivela*» (3). Quasi come controprova a posteriori, Platone fa chiedere ad Efaisto agli amanti: «Non è forse questo che voi bramate, una perfetta, reciproca fusione, così da non staccarvi mai l'uno dall'altra né di giorno né di notte? Se tale è il vostro desiderio, sono disposto a fondervi e saldarvi insieme a forza di fuoco nel medesimo individuo, sì da ridurvi ad un essere solo, da due che eravate, cosicché, per tutta la durata della vostra esistenza viviate uniti l'uno all'altra e, una volta morti, laggiù, nell'Ade, di due siate uno solo, accomunati l'uno all'altra da un'unica sorte. Suvvia, guardate se questo è il vostro desiderio e se, raggiunto ciò, vi potete ritenere appagati». «A queste proposte — dice Platone — ben sappiamo che non uno rifiuterebbe o si mostrerebbe di altro desideroso; ma ciascuno senza esitazione penserebbe di aver finalmente udito espresso quello che certamente era da gran tempo il suo desiderio: riunirsi e fondersi con l'amato per formare, da due esseri distinti, una natura sola. Ora, il movente di questa aspirazione va ricercato nel fatto, che questa era appunto la primitiva natura nostra, e noi costituivamo una unità ancora integra; proprio la struggente bramosia di questa unità porta il nome di amore» (4). Quasi come simbolo, «l'avvinghiarsi [delle due parti] l'una all'altra, come per desiderio di compenetrarsi» (5).

In questo insieme dal concetto essenziale vanno separati gli elementi accessori, figurativi e «mitici» in senso negativo. Così, per primo non si debbono naturalmente concepirsi gli esseri primordiali che Platone, favoleggiando, ci descrive perfino nei tratti somatici, come i membri di una qualche razza preistorica di cui quasi si dovrebbero ritrovare i resti o i fossili. Ci si deve invece riportare ad uno *stato*, ad una condizione spirituale delle origini, non tanto in senso storico, quanto nel quadro di una ontologia, di una dottrina degli stati multipli dell'essere. Smitologizzato, un tale stato possiamo intenderlo come quello di un *essere assoluto* (non spezzato, non duale), di una completezza o pura unità e, per ciò stesso, come uno stato d'immortalità. Convalida quest'ultimo punto sia la dottrina messa in bocca a Diotima più oltre nel *Convito*, sia quella esposta nel *Fedro* ove, sebbe-

(2) *Convito*, 191c-d.

(3) *Convito*, 192c-d.

(4) *Convito*, 192d-e, trad. Untersteiner-Candia.

(5) *Convito*, 187-a.

ne con riferimento a ciò che doveva venire chiamato «l'amore platonico» e alla teoria della bellezza, la connessione fra lo scopo ultimo dell'*eros* e l'immortalità è esplicita.

Come secondo elemento, nel mito platonico abbiamo poi una variante del tema tradizionale generale della «caduta». Il differenziarsi dei sessi corrisponde alla condizione di un essere spezzato epperò finito e mortale: alla condizione duale di chi non ha in sé, ma in altro, la vita; stato, questo, che qui non viene considerato originario. Così, a quest'ultimo riguardo, si potrebbe stabilire un parallelo con lo stesso mito biblico, in quanto in esso la caduta di Adamo ha per effetto la sua esclusione dall'Albero della Vita. Anche nella *Bibbia* si parla dell'androginia dell'essere primordiale fatto ad immagine di Dio («egli lo creò maschio e femina» - *Genesi*, I, 27) e vi è chi ha attribuito a Eva, complemento dell'uomo, il significato di «la Vita», «la Vivente». Come vedremo, nell'interpretazione kabbalistica la separazione della Donna-Vita dall'androgine è messa in relazione con la caduta e finisce con l'equivalere all'esclusione dall'Albero della Vita di Adamo, a che questi «non divenga uno di noi [un Dio]» e «non viva in perpetuo» (*Genesi*, III, 22).

Nel complesso, il mito platonico è dunque fra quelli che alludono al passaggio dall'unità alla dualità, dall'essere alla privazione dell'essere e della vita assoluta. Il suo carattere distintivo e la sua importanza stanno tuttavia nel suo applicarsi, appunto, alla dualità dei sessi per indicare il significato segreto e l'oggetto ultimo dell'*eros*. Come termine particolare di una nota sequenza relativa a ciò che veramente si cerca attraverso l'uno o l'altro scopo apparente e illusorio della vita ordinaria, già in una *Upanishad* si legge: «Non per la donna [in sé] la donna è desiderata dall'uomo, bensì per l'*âtman* [pel principio "tutto luce, tutto immortalità"]» (6). Il quadro, è lo stesso. Nel suo aspetto più profondo, l'*eros* incorpora un conato a superare le conseguenze della caduta, ad uscire dal mondo finizzante della dualità, a ripristinare lo stato primordiale, a superare la condizione di una esistenzialità duale spezzata e condizionata da «altro». Questo è il suo significato assoluto; questo è il mistero che si cela in ciò che spinge l'uomo verso la donna, elementarmente, ancor prima di tutte le condizionalità già dette presentate dall'amore umano nelle sue infinite varietà relative ad esseri, che non sono nemmeno uomini assoluti e donne assolute, ma quasi sottoprodotti dell'uno e dell'altra. Qui è dunque data la chiave di tutta la metafisica del sesso: «Attraverso la diade, verso l'unità». Nell'amore sessuale va riconosciuta la forma più universale nella quale gli uomini cercano oscuramente di distruggere momentaneamente la dualità, di superare esistenzialmente la frontiera fra Io e non-Io, fra Io e Tu, la carne e il sesso facendo da strumenti per un'approssimazione statica all'unizione. L'etimologia della parola «amore» data da un «Fedele d'Amore» medievale, per essere fantasticata, non è meno significativa: «La particella *a* significa "senza"; *mor* (*mors*) significa morte; riunendo, si ha "senza morte", cioè immortalità (7).

(6) *Brhadâranyaka-upanishad*, II, IV, 5.

(7) A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933, v. I, p. 63. (I due volumi di Ricolfi sono ripubblicati in: *Studi sui "Fedeli d'Amore": dai poeti di corte a Dante. Simboli e linguaggio segreto*, Bastogi, Foggia, 1983).

In fondo, amando e desiderando l'uomo cerca dunque la conferma di sé, la partecipazione all'essere assoluto, la distruzione della στέρησις, della privazione e dell'angoscia esistenziale a questa connessa. Esaminati sotto una tale luce, vedremo chiarirsi aspetti molteplici dello stesso amore profano e della sessualità. In pari tempo, si intravede già la via che conduce al dominio dell'eroticismo mistico e dell'uso sacrale o magico del sesso proprio a tante antiche tradizioni: perché già in partenza ci si è rivelato il fondo elementare non fisico ma metafisico dell'impulso erotico. Così la via è aperta per l'ordine delle ricerche che formeranno l'oggetto dei capitoli successivi di questo libro.

Intanto, non va trascurato un punto particolare. Come si è visto, Platone ha formulato la dottrina dell'androgine così da dare ad essa una coloratura «prometeica». Se gli esseri mitici dei primordi erano tali da incutere timore agli dèi e da gareggiare con essi, vi è da pensare che, in via di principio, il termine finale del tentativo di integrazione, costituito dall'*eros*, non sia tanto un qualche stato confusamente mistico quanto la condizione di un «essere» che è anche potenza. Ciò avrà la sua importanza quando studieremo le forme iniziatiche della magia del sesso. Tale motivo va però sdrammatizzato. In un contesto più vasto, si può togliere al prometeismo il suo carattere negativo di prevaricazione. La stessa tradizione che ha dato forma al mito di Prometeo e dei Giganti, è quella che ha anche conosciuto l'ideale di Eracle, il quale perviene ad un equivalente dello scopo perseguito dai Titani e di chi, in genere, tende a riaprirsi malgrado tutto l'accesso all'Albero della Vita, quando quell'eroe si assicura il fruimento dei pomi immortalanti (la via ai quali, secondo una redazione della saga, viene a lui indicata proprio da Prometeo) e il possesso, nell'Olimpo, di Ebe, la giovinezza eterna, non come un prevaricatore, anzi come un alleato degli Olimpici.

È con questa riserva che si può accennare al fatto, che il momento «prometeico» latente nell'*eros* è effettivamente attestato in accenni sparsi di diverse tradizioni. Qui ci limiteremo a ricordare che, ad esempio, nel ciclo del Graal (ciclo ricco di contenuti iniziatici presentati sotto la veste di avventure cavalleresche) la tentazione che la donna costituisce pel cavaliere eletto talvolta viene riferita a *Lucifero* (8), tanto da incorporare un senso assai diverso da quello moralistico della mera seduzione della carne. In secondo luogo, in Wolfram von Eschenbach la caduta di Amfortas viene messa in relazione col suo aver prescelto per divisa «Amor» — divisa, dice il poeta, che non si accorda con l'umiltà (9), il che equivale a dire che in essa si nasconde l'opposto dell'umiltà, la ὑβρις degli esseri «uni» delle origini. È da notarsi, del resto, che in Wolfram si parla di un «aprirsi la via al Graal con le armi alla mano», cioè in modo violento, e che l'eroe principale del poema, Parzifal, giunge a tanto perfino in una specie di rivolta contro Dio (10). Ora, l'aprirsi la via al Graal è cosa più o meno equivalente, come contenuto, al riaprirsi la via all'Albero della Vita o dell'immortalità: tutto l'inquadramento sfaldato proprio al *Parsifal* di Wagner non corrispondendo per nulla ai temi originari predominanti e non essendo da prendersi in alcuna considerazione.

(8) Testi in J. Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma<sup>4</sup>, 1994, p. 91.

(9) Wolfram von Eschenbach, *Parzifal*, III, 70-71 (tr. it.: *Parzifal*, TEA, Milano, 1989).

(10) Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., pp. 87-88.

Infine è da notarsi che gli ambienti, nei quali sono stati praticati la magia sessuale e l'eroticismo mistico, sono anche stati quelli che di solito hanno professato apertamente la dottrina dell'«unità» nei termini di una negazione di ogni vera distanza ontologica fra creatore e creatura, con una dichiarata anomia — cioè con un disprezzo sia delle leggi umane che di quelle divine — come logica conseguenza: dai Siddha e dai Kaula indù della «Via della Mano Sinistra» fino ai Fratelli del Libero Spirito del Medioevo cristiano, al sabbatismo franckiano e, ancora ai nostri giorni, fino ad un Aleister Crowley (11).

Ma, ripetiamolo, questi riferimenti vanno epurati dal loro lato problematico «prometeico» e, d'altronde, riguardano esclusivamente esperienze «guidate» dell'*eros*, in un dominio, che non è quello di una qualsiasi forma del comune amore fra uomini e donne. Vi è infine da aggiungere che nello stesso Platone (12) il risanamento, il ritorno al pristino stato e la «felicità suprema», intesi come il «sommo bene» a cui può condurre l'*eros*, sono associati al superamento dell'empietà, causa prima della separazione esistenziale dell'uomo dal divino in genere. È solo un diverso orientamento che, presso a alcune corrispondenze morfologiche, differenzia Prometeo da Eracle, e le accennate esperienze dal satanismo. Ma su ciò qui non è il caso di fermarsi.

#### 14. *L'Eros e le varietà dell'ebbrezza*

Dopo di che resta da considerare la teoria dell'amore che Platone fa esporre a Diotima. Ma prima è bene accennare a quanto dice Platone sulla forma superiore dell'*eros* come stato, cioè considerato semplicemente come contenuto della coscienza. Personificato, Eros già nel *Convito* viene chiamato un «possente dèmone»; «intermediario fra natura di dio e natura di mortale», esso va a colmare

(11) Per quanto riferite ad un personaggio che S. De Guaita (*Le Serpent de la Genèse — Le Temple de Satan*, v. I, Paris, 1916, p. 503; tr. it.: *Il Tempio di Satana*, Atanòr, Roma, 1981) presenta sotto una luce sinistra pel contesto sopra accennato sono significative le seguenti espressioni, nel quadro di un erotismo mistico: «Entendez le verbe d'Élie: si vous tremblez, vous êtes perdus, il faut être téméraires; si vous ne l'êtes pas, c'est ce que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise. Elevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse! Epouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui, pontifes éliques, qui êtes transformés, régénérés, transfigurés sur la montagne du Carmel, dites avec Élie: A nous le dam! A nous l'enfer! A nous Satan!». Del resto, perfino in un neoplatonico cristianeggiante, come Marsilio Ficino (*Sopra lo Amore*, XI, 19), espressioni come le seguenti non sono prive di una sfumatura luciferica: «Certamente, noi siamo qui divisi e tronchi: ma allora congiunti per Amore a la nostra idea ritorniamo interi: in modo che apparirà, che noi abbiamo prima amato Dio nelle cose, per amare poi le cose in lui: e noi onoriamo le cose in Dio, per ricomperare noi soprattutto: e amando Dio abbiamo amato noi stessi». E ancora (11,6): «Poiché in questo atto [l'amante] appetisce, e sforzasi, da uomo farsi Dio». Infine, come casuale convergenza di idee di un autore moderno più che profano (H. Barbusse, *L'Enfer*): «Il desiderio pieno di sconosciuto, il sangue notturno, il desiderio simile alla notte, gettano il loro grido di vittoria. Gli amanti quando si avvinghiano, lottano ciascuno per sé e dicono: "Ti amo"; aspettano, piangono, soffrono e dicono: "Siamo felici", si lasciano, già venuti meno e dicono: "Sempre!". Pare che nei bassifondi in cui sono immersi, come Prometeo abbiano rapito il fuoco del cielo».

(12) *Convito*, 193c-a.

il distacco fra l'una e l'altra (13). Nel *Fedro* si parla estesamente della  $\muανία$ . Non è facile tradurre questo termine, la versione letterale, «mania», facendo pensare, oggi, a qualcosa di negativo e di insano, al pari di quella stessa di «furore» adottata dagli umanisti della Rinascenza (gli «eroici furori», in Giordano Bruno). Si potrebbe parlare di uno stato di trasporto, di «entusiasmo divino», di esaltazione o ebrezza lucida: con il che si è esattamente riportati a quanto già dicemmo circa la materia prima di ogni stato erotico. Platone qui sottolinea un punto essenziale col distinguere due forme di «mania», «l'una derivante da malattia umana, l'altra da esaltazione divina, per la quale ci sentiamo estranei alle leggi e alle norme consuete» (14). La seconda — dice Platone — «è ben lungi dal farci paura»; grandi benefici possono derivare da essa. E, venendo ad un riferimento specifico all'*eros*, egli dice «essere ventura grandissima la mania che gli dèi ci largiscono facendo nascere l'amore nell'animo di chi ama e di chi è amato» (15).

Ciò che qui più importa, è che l'*eros* come «mania» viene inserito in un contesto più vasto che ne fa ben risaltare la possibile dimensione metafisica. Infatti Platone distingue quattro generi di mania positiva, non patologica, non subumana, riferendoli rispettivamente a quattro divinità: la mania dell'amore, connessa ad Afrodite e a Eros, la mania profetica di Apollo, la mania degli iniziati di Dioniso, la mania profetica delle Muse (16). Marsilio Ficino (17) dirà che sono «quelle spezie di furore le quali Dio ci inspira innalzando l'uomo sopra l'uomo: e in Dio lo converte». Mettendo da parte la «mania poetica», la quale poté avere un carattere non profano solo in altri tempi, quando l'arte non era una faccenda soggettiva, quando il poeta era anche un vate e, la poesia, un *carmen*, resta come fondo comune di tali forme uno stato di ebrezza atto a provocare un autotrascendimento e le varietà di una esperienza sovrasensibile: nell'amante, dunque, non meno che nell'iniziato dionisiaco, che in colui la cui visione supera il limite del tempo e che nel soggetto dell'esperienza magica (18). È solo singolare che né Platone, né i suoi commentatori abbiano menzionato una ulteriore varietà dello stesso genere lucido e anagogico (traente in alto) di ebrezza: quella eroica, che si potrebbe mettere sotto il segno di Marte, è singolare, inquantoché l'antichità considerò dei casi nei quali anche l'esperienza eroica può offrire possibilità iniziatorie (19). Infine si potrebbe ricordare il tipo di ebrezza sacra propria ai Coribanti e ai Cureti, con le corrispondenti tecniche, non prive di relazione con la danza.

Comunque, i riferimenti sono precisi. Viene dunque considerato un tronco, di cui l'*eros* sessuale è un ramo, una specializzazione; di esso, la materia prima resta una ebrezza animatrice (quasi per innesto, nella vita umana, di una vita superiore — nella formulazione mitologica: la possessione fecondatrice e integra-

(13) *Convito*, 202d-e.

(14) *Fedro*, 265a.

(15) *Fedro*, 245b.

(16) *Fedro*, 265b.

(17) *Sopra lo Amore*, VII, 13, 14.

(18) Riferendosi all'Eros in universale, Platone (*Convito*, 202e, 203a) dice: «Per opera sua procede tanto la divinazione in ogni sua forma, quanto l'arte dei sacerdoti addetti ai sacrifici e alle iniziazioni, e così pure agli incantamenti, ad ogni specie di predizioni e alla magia».

(19) Su ciò, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., I, § 10.

tiva da parte di un dèmon e o dio) e liberatrice che, ove obbedisse esclusivamente alla sua metafisica definita dal mito dell'androgine, avrebbe come possibilità suprema una *τελετή* (come appunto dice Platone): un equivalente, cioè, dell'iniziazione misterica. Del resto, è significativo che il termine «orgia», il quale ha finito con l'associarsi soltanto allo scatenamento dei sensi e alla sessualità, in origine poté unirsi all'attributo di «sacro» — le «sacre orgie». In effetti, ὄργια «designava lo stato di esaltazione entusiastica che negli antichi Misteri avviava alla realizzazione iniziatica. Ma quando questa ebbrezza dell'*eros*, in sé affine alle altre d'ordine supersensibile di cui parla Platone, si specializza divenendo brama, e poi brama unicamente carnale; quando, per così dire, essa da condizionante diviene condizionata perché si lega del tutto ai determinismi biologici e alle sensazioni torbide della natura inferiore, allora si degrada e finisce a sincope nella forma costituita dal «piacere», dalla voluttà venerea.

Qui andranno, a sua volta, distinti dei gradi: il piacere ha un carattere diffuso ancora estatico quando il momento «magnetico» dell'amore con la conseguente amalgamazione fluidica dei due esseri è abbastanza intenso. Venendo meno questa intensità, ovvero con la consuetudine dell'atto fisico con una stessa persona, il piacere tende sempre più a localizzarsi corporalmente in date zone o organi, essenzialmente negli organi sessuali. A questa ulteriore degradazione l'uomo è notoriamente più predisposto della donna. Infine si ha il piacere dissociato da ogni esperienza o collasso, dello stato di μανία della pura ebbrezza esaltata e lucida, portata da un elemento supersensibile. Costituisce la controparte dell'abortire del conato dell'*eros*, quale impulso verso l'essere assoluto e l'immortale, nel circolo della generazione fisica; al che corrisponderà la seconda teoria dell'amore, quella esposta da Diotima.

Nel presente contesto non sarà inutile richiamarci un momento ancora alla opposizione platonica fra due specie di mania, per svilupparne il contenuto. In genere, allorché lo stato, di cui si è parlato, interviene, le facoltà dell'individuo comune sono sospese, il suo «mentale» (in termini indù: il *manas*) è escluso, ovvero trasportato, in soggezione ad una forza diversa. Può essere, questa, una forza ontologicamente superiore o inferiore al principio della umana personalità. Donde la possibilità e il concetto di una ebbrezza estatica avente, anche, un carattere decisamente regressivo. Su questo sottilissimo limite di frontiera va, particolarmente, la magia sessuale.

A titolo di esemplificazione teorica, qui si può accennare alla interpretazione deviata di un autore moderno da noi già citato, Ludwig Klages. Il Klages ha in parte ripreso le vedute platoniche, ha messo in rilievo l'elementarità del fatto costituito, nell'*eros*, dall'ebbrezza, o μανία, di contro alle varie interpretazioni psicologistiche o fisiologiche, riconoscendone la dimensione non fisica e le possibilità estatiche. Ma il punto centrale della sua interpretazione è questo: «Non è lo spirito dell'uomo che si libera [nell'estasi], ma l'anima; ed essa non si libera dal corpo, ma dallo spirito» (20). Benché in questo autore lo spirito non sia affatto lo spirito ma, in fondo, un sinonimo del «mentale», resta pur sempre che l'«anima», di cui parla, corrisponde agli strati inferiori, quasi inconsci, confinanti col *bios*,

(20) *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 63.

dell'essere umano: alla parte *yin* (o femminile, oscura, notturna) e non *yang* (maschile, luminosa, diurna) di esso. Così l'estasi che il Klages considera la si può ben chiamare una estasi *tellurica*, forse perfino demonica. Il suo contenuto emotivo era stato già designato nella tradizione indù col termine *rasāsvādāna*.

Esiste dunque una fenomenologia ben differenziata della «mania» e dell'*eros*, l'importanza della quale, dal punto di vista pratico, non potrà mai venire abbastanza sottolineata. Bisogna tuttavia tener per fermo che, sia la possibilità negativa ora accennata, sia quella opposta, positiva, di una mania «divina», sono parimenti lontane tanto da ogni mania d'origine patologica, quanto dall'impulso bruto e cieco dell'*eros* animalizzato. Di tali importanti distinzioni, sia gli etnologi che gli storici delle religioni e i psicologi di oggi non si curano quasi affatto.

### 15. Biologizzazione e caduta dell'*eros*

Nel *Convito* platonico Diotima sembra a tutta prima polemizzare contro Aristofane. Ella dice che tutti gli uomini, con l'amore, tendono al bene e che «l'essenza eterna dell'amore consiste nel possedere il bene», non la metà di cui si manca, o il tutto (21). Ma, in realtà, si tratta della stessa cosa espressa in termini diversi, il «bene», nella concezione ellenica, avendo un significato non morale bensì ontologico, tanto da identificarsi allo stato di ciò che «è» in senso eminente, a ciò che è perfetto e completo. E col mito dell'androgine non è ad altro che, sotto veste favolosa, si è alluso. Diotima poi dice, che «l'ardente sollecitudine e la tensione» di chi tende a quel fine prende figura specifica di amore in relazione con «la forza creatrice, insita in tutti gli uomini secondo il corpo e secondo l'anima», che mira all'«atto della procreazione nella bellezza». Del che è il caso «anche nell'unione dell'uomo con la donna». E afferma: «Nel vivente che pure è mortale, questa unione è radice di immortalità» (22).

Il già indicato significato della metafisica del sesso qui per un lato riceve conferma: aspirazione all'eterno possesso del bene, l'amore è anche aspirazione all'immortalità (23); ma, dall'altro lato, nella dottrina di Diotima si passa ad una *fisica* del sesso che quasi curiosamente anticipa le vedute di Schopenhauer e dei darwinisti. La natura mortale, nell'esser travagliata e soggiogata dall'impeto dell'amore, cerca di raggiungere l'immortalità nella forma della continuazione della specie, *generando*. «Con questo solo mezzo — dice Diotima — la si può conseguire [l'immortalità] con l'atto della generazione, in quanto sempre, al posto dell'essere antico, ne lascia sopravvivere uno diverso». E si parla di un uomo quasi superindividuale che attraverso la catena ininterrotta delle generazioni si continua, grazie all'*eros* procreatore. «Riguardo ad ogni essere vivente... si afferma che esso non serba mai in sé stesso le medesime qualità; tuttavia viene considerato come una personalità sempre identica, mentre va rinnovandosi continuamente, seppure con la distruzione di qualche sua parte, nei capelli, nelle carni,

(21) *Convito*, 205d-206a.

(22) *Convito*, 206b.

(23) *Convito*, 207a.

nelle ossa, nel sangue, in tutto l'organismo... Analogamente questo è il procedimento per cui ogni essere mortale non perisce: non nel conservarsi perfettamente uguale a sé stesso, come avviene per un dio», ma nel far sì che l'individuo che invecchia, deperisce e muore venga sempre di nuovo sostituito da un altro individuo. È appunto l'immortalità come perennità della specie (24). E Diotima parla proprio come un darwinista, spiegando in questi termini il senso più profondo non solo dell'impulso naturale a far sì che il proprio ceppo non si estingua, ma anche dell'impulso che, direttamente, senza esser dettato da alcun ragionamento, spinge gli animali, oltre che all'accoppiamento, a sacrifici di ogni genere per nutrire, proteggere e difendere la prole (25).

Non è un caso che questa teoria venga messa in bocca ad una donna, in primo luogo, e, in secondo luogo, a Diotima di Mantinea, iniziata a Misteri, che si possono ben chiamare «i Misteri della Madre» e che rimandano al substrato preellenico, pre-indoeuropeo, di una civiltà telluricamente e ginecocraticamente orientata. Riservandoci di tornare su ciò, qui diremo soltanto che per una tale civiltà, che pose il mistero materno della generazione fisica al sommo della sua concezione religiosa, il singolo non ha una esistenza a sé; egli è caduco e effimero, eterno essendo soltanto il grembo cosmico materno, ove torna a dissolversi ma da dove eternamente ripullulerà: allo stesso modo che in un albero nuove foglie rispunteranno al posto di quelle cadute. È l'opposto del concetto della immortalità vera e olimpica, che invece implica la rescissione del vincolo naturalistico e tellurico-materno, l'uscire dal circolo eterno della generazione, l'ascendere verso la regione della immutabilità e del puro essere (26). Di là dagli aspetti di una sconcertante modernità darwineggiante, è dunque lo spirito dell'arcaica religione pelagica e tellurica della Madre a tradirsi, nell'erotologia esposta da Diotima. Quali siano «i più alti misteri rivelatori», a cui essa allude (27), lo vedremo più oltre. Qui, è essenziale rimarcare che, con la teoria dell'androgine e con quella della sopravvivenza nella specie, si hanno due concezioni effettivamente antitetiche, di spirito metafisico, uranico, virile e, eventualmente, prometeico l'una, di spirito tellurico-materno e «fisico» l'altra.

Ma, a parte questa antitesi, ancor più importante è considerare il punto del trapasso ideale dell'una veduta nell'altra, e il senso di tale trapasso. È evidente che l'«immortalità tellurica» o «temporale» è una pura illusione. A questo livello, l'essere assoluto sfugge all'individuo, indefinitamente: generando, questi darà la vita sempre di nuovo ad un altro essere affetto del suo stesso impotente conato, in una reiterazione senza fine (28). O, per meglio dire, con una possibile fine, in

(24) *Convito*, 207d-208b.

(25) *Convito*, 207b-208b.

(26) È significativo che parlando dell'«eternità temporale» (quella nella specie) Schopenhauer (*Metaphysik*, cit., c. 41, pp. 25-26) usa esattamente l'immagine delle foglie caduche, ripresa da Omero — *qualis foliarum generatio, talis et hominum* — che J.J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, Basel, 1897, § 4, cfr. § 15; tr. it. *Il matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988), ha giustamente messo a base della concezione fisico-materna e tellurica delle antiche civiltà mediterranee.

(27) *Convito*, 209e.

(28) Cfr. C. Mauclair, *La Magie de l'amour*, cit., p. 63: «Che cosa è una filiazione, se non il proiettare in un nuovo essere lo stesso desiderio di infinito che a sua volta proverà da



senso negativo, perché un ceppo può estinguersi, un cataclisma può porre termine all'esistenza non solo del sangue a cui si appartiene, ma anche di tutta una razza, per cui il miraggio di quella immortalità è quanto mai mendace. E a tale stregua si può far ben intervenire il mitico, schopenhaueriano demone della specie, e dire, che gli amanti sono da lui ingannati; che il piacere è l'esca della generazione, ed esca è anche il fascino e la bellezza della donna; che mentre nell'ebbrezza del loro amplesso gli amanti credono di vivere una vita superiore e di cogliere l'unità, in effetti essi stanno al servizio della generazione. Kierkegaard, rilevando appunto che nell'unione gli amanti formano un solo Io, eppure sono ingannati, perché nello stesso punto la specie trionfa sugli individui — contraddizione, egli dice, più ridicola di tutto ciò per cui Aristofane trovava tale l'amore — nota a ragione, che in questo stesso quadro una prospettiva superiore non sarebbe esclusa, qualora si potesse pensare che, se gli amanti non giungono al conseguimento per sé stessi di una esistenza non più scissa e mortale, pure, accettando di far da strumenti alla generazione, e quasi sacrificando sé stessi, vedessero realizzarsi quel fine almeno nell'essere generato. Ma non è così: il figlio non viene generato come un essere immortale che arresti la serie e ascenda, bensì come un essere identico a loro (29). È l'eterno, inutile riempimento delle botti delle Danaidi, è l'eterno, inutile tessere la corda di Oknos, che l'asino del mondo infero sempre di nuovo rode (30).

Ma questa disperata e vana vicenda nel «circolo della generazione» nasconde anch'essa una sua metafisica: il conato verso l'essere assoluto, degradandosi, deviando, trapassa in quello che si cela dietro l'accoppiamento animale e la procreazione, col senso della ricerca di un surrogato per il bisogno di conferma metafisica di sé. E la fenomenologia dell'*eros* segue questa discesa, questa degradazione: l'*eros*, da ebbrezza, si fa sempre più desiderio estroverso, sete, brama carnale, si animalizza, diviene puro istinto sessuale. Esso allora ha una sincope nello spasimo e nel consecutivo stramazzamento della voluttà fisica che, specie nel maschio, è sempre più condizionata da un processo fisiologico essenzialmente ordinato alla fecondazione. L'onda si gonfia, si perviene all'acme, si raggiunge il momento folgorativo dell'amplesso, della distruzione della *dfade*, ma come travolti dall'esperienza, come sommersi e dissolti in ciò che, appunto, viene chiamato «piacere». *Liquida voluptas*, fenomeno dissolutivo, è l'espressione latina

adulto?». Anzi, è solo nel migliore dei casi che egli lo proverà, ottusamente, come dice Platone (*Fedro*, 255d): «Ama, e non sa chi ama, non sa nemmeno che sentimento sia il suo... Né si accorge di mirare sé stesso nell'amante come in uno specchio».

(29) S. Kierkegaard, *In vino veritas*, Carabba, Lanciano, 1910, pp. 52, 53, 55 (ora anche Laterza, Bari, 1983).

(30) Se E. Carpenter (*Love's coming-of-age*, Manchester, 1896, p. 18) ha ragione nell'affermare che lo scopo primario dell'amore e il tendere all'unità, egli è però solo in parte nel vero quando dice che la creazione sul piano fisico, cioè la procreazione, è effetto dello stato di intima unione nell'amplesso, stato che suscita il potere creatore. Sia la possibilità che un figlio nasca da una donna stuprata senza alcuna sua partecipazione al piacere, sia, al limite, quella della fecondazione artificiale, dimostrano invece che il fatto generativo può prescindere del tutto dallo stato di unione statica di un amplesso. L'idea accennata dal Carpenter resta vera nel solo caso di alcune speciali applicazioni alla magia sessuale (cfr. su ciò più oltre § 60).

opportunamente ricordata dal Michelstaedter (31). Pertanto, è come se la forza sfuggisse di mano a chi l'ha messa in moto: essa trapassa nel dominio del *bios*, si fa «istinto», processo quasi impersonale e automatico. Inesistente come fatto della coscienza erotica, l'istinto genesiaco diviene reale nei termini di un «*Es*» (per usare questo termine della psicanalisi), di un oscuro gravitare, di una coazione vitale che si sottrae alla coscienza e eventualmente la scalza e travolge. Ciò, non perché esiste «la volontà della specie», ma perché la volontà dell'individuo di superare la propria finitezza, non può mai essere interamente estirpata, tacitata o repressa; essa sopravvive disperatamente in questa forma ottusa e demonica, secondo la quale fornisce la *δύναμις*, l'impulso primordiale al circolo eterno della generazione: qui, nello stesso rapporto con cui la temporalità sta all'eternità, nel succedersi e reiterarsi degli individui secondo l'«immortalità nella Madre» potendosi ancora cogliere un ultimo, fallace riflesso dell'immortale. Ma su tale piano lo stesso limite fra mondo umano e mondo animale viene a poco a poco meno.

Come si disse al principio, il processo esplicativo abituale va dunque invertito: l'inferiore si deduce dal superiore, il superiore spiega l'inferiore. L'istinto fisico procede da un istinto metafisico, il conato primordiale è quello ad *essere*; è un conato, appunto, metafisico, di cui sia l'impulso biologico all'autoconservazione che quello alla riproduzione sono dei «precipitati», delle materializzazioni che si creano, sul loro piano, i loro determinismi fisici. Esaurita la fenomenologia umana, che partendo dall'ebbrezza iperfisica, da una esaltazione trasfigurante e anagogica, trova il suo limite inferiore nell'orgasmo propriamente carnale in funzione genesiaca, si passa alle forme della sessualità propria agli animali. E come nelle varie specie animali sono da vedersi delle specializzazioni degenerative di possibilità latenti nell'essere umano, specializzazioni finite in vie senza sbocco corrispondenti a tipi che di quelle possibilità rappresentano uno sviluppo scisso, grottesco, ossessivo — a questa stessa stregua deve essere considerata ogni possibile corrispondenza fra la vita del sesso e dell'amore nell'uomo da una parte, nel regno animale dall'altra: dissociazioni, assolutizzazioni buie ed estreme dell'uno o dell'altro aspetto dell'*eros* umano, ecco che cosa si trova nel regno animale.

Così vediamo il magnetismo del sesso spingere e guidare — talvolta telepaticamente — delle specie in migrazioni nuziali che coprono distanze inaudite, che implicano estreme privazioni e situazioni che uccidono per via gran parte dei migranti, pur che sia raggiunto il luogo ove i germi possono venire fecondati o le uova deposte. Vediamo le tragedie molteplici della selezione sessuale fra le belve, l'impulso cieco e spesso distruttivo della lotta sessuale che, oltre le apparenze, non è per il possesso della femina, bensì per il possesso dell'essere, tanto più selvaggiamente cercato, per quanto più lontano è, ormai, il piano ove lo si può trovare. Vediamo la crudeltà metafisica della donna assoluta macroscopizzarsi in quella della mantide, che uccide nell'amplesso il maschio subito dopo che essa lo ha usato, e fenomeni analoghi nella vita degli imenotteri e di altre specie: nozze mortali, maschi la cui vita finisce dopo l'atto procreativo o sono uccisi e divorati

(31) C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Firenze, 1922, p. 88 (ora anche Adelphi, Milano, 1986).

nella vicenda stessa del sesso, femine che muoiono dopo aver deposto le uova fecondate. Vediamo nei batraci l'amplesso assoluto, non interrotto da ferite o mutilazioni mortali, e nell'erotica delle lumache il limite estremo del bisogno di contatto completo prolungato e del sadismo della penetrazione multiforme. Vediamo la fecondità «proletaria» umana divenire pandemia e pullulamento indefinito nelle specie più basse, finché ci si approssima al piano dove con l'ermafroditismo dei molluschi e dei tunicati e con la partenogenesi degli organismi monocellulari, dei protozoi e di alcuni fra gli ultimi metazoi s'incontra, invertito, perduto nel *bios* cieco e indifferenziato, lo stesso principio che sta all'inizio di tutta la serie discendente. Sono tutte le forme che un Remy de Gourmont ha descritto nella sua *Physique de l'amour* (32). Ma tutto questo mondo di corrispondenze ci si illumina ora di una diversa luce: non sono più gli antecedenti dell'*eros* umano, gli stadi evolutivi inferiori di esso, che qui ci si rivelano, bensì le forme animali della sua involuzione e disintegrazione sotto specie di impulsi automatizzati, demonizzati, lanciati nell'illimitato e nell'insensato. Ma come non riconoscere che in alcuni caratteri di questo *eros* animale — là dove si vorrebbe parlare dell'assolutezza della «volontà della specie» — la radice metafisica di esso si rende perfino più visibile che non in molte forme sfaldate e «spirituali» dell'amore umano? Perché, secondo un riflesso invertito, vi si legge ciò che, di là dalla vita effimera dell'individuo, è portato dalla volontà dell'essere assoluto.

Questi significati offrono anche i giusti punti di riferimento per cogliere ciò che di più profondo agisce dietro la stessa esistenza umana d'ogni giorno. Sul piano della vita di relazione l'uomo ha bisogno dell'amore e della donna per sfuggire all'angoscia esistenziale e fingersi un senso per la sua esistenza; inconsciamente, egli cerca un surrogato qualsiasi accettando ed alimentando ogni illusione. Si è giustamente parlato della «sottile atmosfera promanata dal sesso femminile che non si avverte per tutto il tempo in cui ci si trova immersi in essa; ma quando viene meno, si sente nella propria esistenza un vuoto crescente e si è tormentati da una aspirazione vaga per qualcosa di così poco definito, che non si sa spiegarcelo» (J. London). Questo sentimento fa da substrato alla sociologia del sesso, al sesso quale fattore della vita associata: dal matrimonio al desiderio di aver famiglia, prole e discendenza, desiderio tanto più vivo, per quanto più si decade dal piano magico del sesso e si avverte oscuramente la delusione del conato più profondo dell'essere, di là dal miraggio balenante nei momenti dei primi contatti e nei vertici della passione. Questo dominio, nel quale l'uomo addomesticato richiude abitualmente il sesso specie ai nostri giorni, si può ben chiamarlo quello dei sottoprodotti di secondo grado della metafisica del sesso e, nel senso dato dal Michelstaedter a tali espressioni, un mondo di «retorica» che si

(32) R. de Gourmont, *La physique de l'amour*, Paris<sup>11</sup>, 1912, p. 120: «Le invenzioni sessuali dell'umanità sono quasi tutte anteriori o esterne all'uomo. Non ve ne è nessuna il cui modello, perfino perfezionato, non gli sia offerto dagli animali, dai più umili di essi»; p. 141: «Non vi è lussuria [umana] che non abbia nella natura il suo tipo in termini di normalità», cioè che non vi figuri come modo d'essere spontaneo e fisso di date specie animali. Naturalmente, il de Gourmont usa tutte le corrispondenze riscontrate all'inverso, ossia per riportare l'*eros* umano nell'insieme di quello animale.

sostituisce a quello della «persuasione» e della verità (33). Ancor più in margine, e come una direzione a sé, s'incontra la ricerca astratta e viziosa del piacere venereo quale stupefacente e lenitivo liminale per la mancanza di senso dell'esistenza finita. Sul che, avremo però da tornare.

## 16. *Afrodite Urania. L'eros e la bellezza*

Si è accennato che in Platone Diotima, dopo aver parlato della immortalità temporale nella specie, allude a «più alti misteri rivelatori». Passando a trattare di essi, Diotima riprende, in un certo modo, una teoria che nel *Convito* era stata attribuita a Pausania, cioè che esistono due specie di amore, in quanto esistono due Afroditi, l'Afrodite Urania e l'Afrodite Pandemia (34): e l'uno è l'amore volgare, l'altro è l'amore di carattere divino.

Con il che, si entra in un campo piuttosto problematico. Anzitutto non sembra che si abbia a che fare con più alti misteri, bensì con uno scarto nel mero umanismo della cultura, quando Diotima a coloro che generano carnalmente contrappone coloro che danno vita a figli immortali con le loro creazioni di artisti, di legislatori, di moralisti e simili. «Già molte forme di culto sono state destinate a costoro — dice Diotima (35) — per merito di così straordinari figli, mentre a nessuno ancora questo onore è toccato per figli generati secondo l'umana natura». Una immortalità siffatta, che si riduce al mero sopravvivere nella fama e nel ricordo degli uomini, è naturalmente ancor più effimera di quella propria al sopravvivere nella specie; si è in un dominio del tutto profano, quasi sulla direzione dove si è andati a chiamare ironicamente «*les Immortels*» i molto mortali membri dell'*Académie Française*. Ma fu già insegnamento misterico ellenico, che uomini aventi buon titolo per aspirare a tale immortalità, quali ad esempio un Epaminonda o un Agesilao, nel dopo morte non avrebbero dovuto aspettarsi il destino privilegiato di cui avrebbero perfino goduto dei malfattori, ove fossero stati iniziati (36). Però Diotima, per ritenere che quelle opere umane immortalanti sarebbero state ispirate dall'amore per la bellezza, passa a trattare dell'amore in funzione della bellezza, esponendo una specie di estetica mistico-estatica.

Per il problema, quale noi lo abbiamo impostato, tale teoria offre poco di utilizzabile. Essa parte da un dualismo, che in fondo desessualizza l'insieme. Infatti, ora si parla di un *eros* che non è più quello suscitato da una donna, dal rapporto magnetico con una donna, bensì quello destato da una bellezza che a poco a poco non è più nemmeno quella dei corpi, né la bellezza di un particolare essere o oggetto, ma è la bellezza in astratto o in assoluto, la bellezza come idea (37). Anche il mito facente da chiave cambia: l'*eros* che sta sotto il segno dell'Afrodite

(33) A questo contesto possono essere riferite le parole del *Corano* (LXIV, 14): «O voi che credete, invero nelle vostre mogli e nei vostri figli vi è un nemico per voi, guardatevi da essi».

(34) *Convito*, 180d-e.

(35) *Convito*, 209d-e.

(36) Cfr. Diogene Laerzio, VI, II, 29.

(37) *Convito*, 210a-212a.

Urania si identifica con quello che nel *Fedro* si basa sull'anamnesi, sul «ricordo» non dello stato androginico bensì dello stato prenatale, quando l'anima contemplava il mondo divino e così «si compiva quella che è lecito chiamare la più beata delle iniziazioni, celebrata come esseri perfetti» (38). L'amore propriamente legato al sesso viene invece presentato come l'effetto del prevalere del corsiero nero su quello bianco, traente in alto, del carro simbolico dell'anima (39) e quasi come una caduta dovuta ad un difetto del ricordo trascendentale: «Chi non ha fresche nella memoria le beate visioni di lassù, o chi le ha dimenticate del tutto, non si riporta subito all'essenza della bellezza allorché vede quaggiù l'immagine di essa: perciò non la venera quando la vede; dandosi invece al piacere, non intende che a giacere insieme e che a procreare figli alla maniera delle bestie» (40). Da qui, la seguente definizione, abbastanza problematica, dell'amore corrente: «La passione non congiunta a ragione che sopraffà il pensiero rivolto a tutto ciò che è bello e si lascia trasportare dal piacere derivante dalla bellezza, resa, da passioni affini, sempre più forte nel bramare il bello legato ai corpi, ciò viene chiamato amore» (41). Avendo definito l'amore vero come «desiderio di bellezza», un Marsilio Ficino (42) giungerà a dire che «la rabbia venerea», «lo appetito del coito e lo Amore, non solamente non sono i medesimi moti, ma essere contrari si mostrano» (43).

In tutto questo complesso, può essere solo utilizzata l'idea di un *eros* a cui, per trasposizione e esaltazione, si impedisce la degradazione animale e genesiaca, sempreché esso continui ad aver relazione con la donna e con la polarità sessuale: sul che, torneremo trattando, ad esempio, del lato interno del cosiddetto «amore cortese» medievale. Invece, con la teoria dell'amore quale desiderio della pura, astratta bellezza si potrà anche restare nel campo di una metafisica, ma si esce di certo da quello di una metafisica del sesso. Vi è inoltre ragione di dubitare che quella teoria si connetta ad un qualche insegnamento misterico, come pretende Diotima. Mentre il tema dell'androgine lo vedremo ricorrere nella misteriosofia e nell'esoterismo delle tradizioni più varie, lo stesso non può dirsi del tema dell'«amore platonico» (44). Anche negli sviluppi successivi, nella Rinascenza,

(38) *Fedro*, 248-250.

(39) *Fedro*, 248, 254a.

(40) *Fedro*, 250e.

(41) *Fedro*, 238b-c.

(42) *Sopra lo Amore*, VII, 15; I, 3.

(43) *Sopra lo Amore*, I, 3. Una idea curiosa, in Ficino (VI, 14), che qui segue Platone (cfr. *Convito*, 181c), è il considerare l'amore omosessuale per gli efebi come più vicino all'amore ispirato dalla pura bellezza e dall'Afrodite Urania che non l'*eros* destato da una donna, perché in questo secondo caso si sarebbe maggiormente mossi dalla voluttà dell'atto venereo: quasi che solitamente l'amore omosessuale non avesse anch'esso sviluppi carnali: e il discorso di Alcibiade nel *Convito* (214 sgg.) mostra fin troppo chiaro quanto poco «platonico» potesse essere l'amore ellenico per gli adolescenti. Su ciò torneremo nell'appendice al presente capitolo. Plotino (*Enneadi*, III, v, 1; III, v, 7) considera invece come vergognosi e anormali gli amori omosessuali, come malattie di degenerati «che non derivano dall'essenza dell'essere né sono conseguenze del suo sviluppo» (tr. it.: Rusconi, Milano, 1992).

(44) A quanto sappiamo, l'unico caso è costituito dal *nazar ilà-l-mord* di certi ambienti iniziatici arabi, che riprende il tema dell'amore platonico del *Fedro* con base nella bellezza incarnata da efebi, legittimandosi con queste parole del Profeta: «Ho visto il mio Signore nella forma di un adolescente imberbe».

quest'ultimo si presenta quasi esclusivamente come una semplice teoria filosofica: non si sa di scuole, mistiche o misteriche, in cui abbia dato luogo ad una tecnica dell'estasi effettivamente seguita, mentre la mistica plotiniana della bellezza ha già un carattere diverso (in Plotino, il bello viene piuttosto riferito all'«idea che lega e signoreggia la natura nemica, priva di forma»; donde, anche, una relazione, esulante del tutto dal dominio delle tensioni erotiche e dal sesso, con la bellezza propria ad una forma e ad un dominio interiore, manifesta «nella grandezza d'animo, nella giustizia, nella saggezza pura, nella energia virile dal volto severo, nella dignità e nel pudore rivelantisi in un atteggiamento intrepido, fermo, impassibile e, più in alto ancora, in una intelligenza degna di un dio, risplendente su tutto ciò che è esterno») (45). Infine, non sapremmo dire fino a che punto dipenda da una diversa costituzione dell'uomo moderno il trovar giusta l'idea di Kant, di Schopenhauer e di recenti estetiche, secondo la quale il carattere precipuo del sentimento estetico, cioè dell'emozione destata dal «bello», è il suo «apollinismo», il suo non aver riferimento alcuno con la facoltà del desiderio e con l'*eros*. A voler far invece entrare in linea di conto il sesso, è poi osservazione abbastanza banale, che una donna che si consideri unicamente sotto la specie della pura bellezza non è la donna più atta a destare il magnetismo sessuale e il desiderio; è come la statua nuda di marmo dalle forme perfette che, a contemplarla, può, sì, destare una emozione estetica, ma che non dice nulla in termini di *eros*. Vi manca la qualità *yin*, il demonico, l'abissale, il fascinoso (46). Spesso le donne che hanno il maggior successo non possono essere propriamente definite come belle.

Così la teoria platonica della bellezza costituisce qualcosa a sé, non facilmente intelligibile in termini esistenziali. Nell'insieme, si potrebbe riportare l'amore platonico ad una specialissima ebrezza, semi-magica e semi-intellettuale (ebrezza delle forme pure): distinta, come tale, dalla «via umida» dell'amore dei mistici, e inseparabile dallo spirito di una civiltà che, come quella ellenica, vide il crisma del divino in tutto ciò che è limite e forma perfetta (47). Applicate come che sia al dominio delle relazioni fra i due sessi, concezioni del genere portano però ad un dualismo paralizzatore. Così, ad esempio, vediamo un Giordano Bruno che, nel trattare degli «eroici furori» con riferimento alla teoria platonica, esordisce con un attacco violento contro chi obbedisce all'amore e al desiderio per la donna, e di questa dà una immagine spietata: «Quella estrema ingiuria e torto della natura, che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un circeo incantamento ordinato al servizio della generazione, ne inganna in ispecie di bel-

(45) Plotino, *Enneadi*, I, vi, 3; vi, 5.

(46) Stendhal (*De l'Amour*, XX), dopo aver detto «L'amore-passione è maggiore di quello per la bellezza», rileva: «Forse gli uomini che non sono suscettibili di provare l'amore-passione sono quelli che sentono più vivamente l'effetto della bellezza: almeno è questa l'impressione più forte che possono ricevere dalla donna».

(47) In una civiltà diversa, anche a voler considerare non realizzazioni profonde, risolutive di una esistenza spezzata e angosciata, bensì semplici presentimenti della trascendenza, sta di fatto che tali presentimenti non è tanto la bellezza di una donna o di un efebo o di qualche opera o istituzione umana a propiziarli, quanto piuttosto la contemplazione di ciò che nella natura riflette in un qualche modo quella trascendenza, nei termini di una elementarità, di una sconfinatezza e di una immensità lontana dall'umano.

lezza; la quale insieme viene e passa, nasce e muore, fiorisce e marcisce; ed è bella così un pochetto all'esterno, ché nel suo intrinseco vero e stabilmente è contenuto un navilio, una bottega, una dogana, un mercato di quante sporcarie, tossici e veleni abbia potuto produrre la nostra madrigna natura: la quale, dopo aver riscosso quel seme, di cui la si serve, ne viene sovente a pagare di un lezzo, di un pentimento, d'una tristizia, d'una fiacchezza, d'altri e altri malanni, che sono manifesti a tutto il mondo (48). Per cui, Giordano Bruno vorrebbe che le donne fossero onorate e amate solo «per tanto, per quanto si deve a quel poco, a quel tempo e a quella occasione, se non hanno altra virtù che naturale, cioè di quella bellezza, di quello splendore, di quel servizio, senza il quale denno esser stimiate più vanamente nate al mondo, che un morboso fungo, qual con pregiudizio di miglior pianta occupa la terra» (49). Dal che appare chiaro che la concezione del doppio *eros* conduce ad un inselvaticimento e ad una degradazione dell'amore sessuale e al disconoscimento di ogni sua possibilità più profonda. Nello stesso Giordano Bruno, nell'epilogo dell'opera citata, Giulia, simbolo della donna reale, dice agli amanti, a cui essa si è rifiutata, che «proprio mediante la mia tanto restia, quanto semplice e innocente crudeltate» ha accordato loro favori incomparabilmente maggiori «che altrimenti avessero potuto ottenere per qualunque mia benignitate»; perché, distornandoli dall'amore umano, aveva indirizzato il loro *eros* verso la bellezza divina (50). Qui la scissione è completa, la direzione è diversa da quella che può avere una qualche attinenza col sesso, anche se in assunzioni «esaltate» (51).

È Plotino che ha saputo mantenere tutto quest'ordine di idee del «platonismo» entro i suoi giusti limiti, considerando, oltre a colui che «ama solo la bellezza, senz'altro», «colui che spinge l'amore fino all'unione e ha, in più, il desiderio d'immortalità in ciò che è mortale e cerca il bello in una generazione e in una forma di bellezza che si continua». «Così coloro che amano la bellezza nei corpi, benché il loro sia un amore misto, amano tuttavia la bellezza e amando le donne per perpetuare la vita amano ciò che è eterno» (52).

## 17. La brama. Il mito di Poros e Penia

Sempre nel *Convito* un ultimo mito va ricordato, che racchiude in forma criptica un significato profondo. Si tratta di una particolare versione dell'origine del dio Eros. Quando nacque Afrodite, nel giardino di Zeus gli dèi tennero un festino. Vi partecipò Poros, il quale ad un certo momento fu preso dall'ebbrezza e

(48) G. Bruno, *Degli eroici furori*, Proemio, ed. Universale, pp. 6-7.

(49) *Degli eroici furori*, p. 8.

(50) *Degli eroici furori*, II, 5.

(51) Una conseguenza particolare della teoria dell'amore come «desiderio di bellezza» è che, la bellezza somatica godendosi solo con gli occhi, ogni altro senso oltre la vista dovrebbe essere escluso dall'*eros* e venir relegato nel dominio dell'amore bestiale. Onde M. Ficino (*Sopra lo Amore*, II, 8) scrive: «La libidine del toccare non è parte di Amore, né affetto di amante, ma spezie di lascivia e perturbazione di uomo servile». Se noi abbiamo riconosciuta la parte essenziale che ha lo sguardo nella magia del sesso, è anche certo l'alimento fluidico che sia il tatto che l'olfatto forniscono per sviluppare e intensificare lo stato sottile dell'*eros*.

(52) Plotino, *Enneadi*, I, v, 1.

dal torpore. Approfittando di tale suo stato, Penia che, venuta a mendicare, si era tenuta sul limitare del giardino, fece sì che Poros con lei si congiungesse, perché aveva tramato di aver da lui un figlio. Tale figlio fu appunto Eros (53). Di Poros e Penia sono state proposte varie interpretazioni. Il significato più profondo, convalidato dal contesto di tutto il passo, è che Poros esprime la pienezza, quindi, meta-fisicamente, l'essere, e Penia l'indigenza, la privazione (dell'essere), quella στέρησις che tanta parte ha nella filosofia greca, ove essa viene essenzialmente associata al concetto della «materia», della ὕλη (cfr. più oltre, § 31). In una atmosfera, che è quella stessa della nascita di Afrodite, cioè nel segno di questa dea, l'essere, in un momento di cieca ebrezza, si congiunge col non-essere; e questa unione irrazionale (Poros ebbro, qui essendo venuto meno alla propria natura che, viene detto, è quella di un figlio di Metis, la sapienza, la saggezza) caratterizza il prodotto di essa, l'amore e il desiderio personificati da Eros.

Da questo punto di vista, Eros presenta anche per altro riguardo il carattere intermedio, ambivalente, di cui si è detto; è, insieme, ricco e povero per via della doppia eredità, paterna e materna; pur essendo «temibile incantatore» e «conturbante cacciatore», porta nel suo seno la privazione, il non-essere proprio a Penia, e mai giunge al possesso (il suo frutto, «di volta in volta, insensibilmente, gli sfuggiva via»). Mortale per un lato, per via della sua eredità paterna e anche immortale; il che vuol dire che muore, si spegne, per risuscitare sempre di nuovo, senza fine. In altri termini, è una sete, per la quale ogni soddisfacimento è momentaneo e illusorio. Tale è la natura di Amore, di Eros, in quanto «fedele ministro di Afrodite» (54).

Spiegato in questi termini, e eliminati certi riferimenti d'ordine intellettualizzante che si trovano nell'esposizione di Platone, il mito di tale origine di Eros è profondo. Esso lumeggia il significato metafisico del desiderio estroverso del sesso quale substrato del «circolo della generazione», mostrandone la fondamentale, insanabile contraddizione.

Si può associare tale mito ad una serie di altri che, in forme varie, alludono al senso della «caduta». L'ebbro congiungersi dell'essere (Poros) con la «privazione» (Penia) equivale, in fondo, all'amore mortale di Narciso per la propria immagine riflessa dalle acque. Specie nelle tradizioni orientali, a base dell'esistenza finita e dominata dall'illusione, dalla Mâyâ, viene posto il fatto misterioso e irrazionale costituito da un mancamento o oscuramento trascendentale (= ebrezza o deliquio di Poros) e da un desiderio, o moto, che ha portato l'essere ad identificarsi con l'«altro» (l'altro dall'essere). A causa di ciò l'essere soggiace alla legge della dualità e del divenire, anzi genera tale legge, e il desiderio, la sete, diviene la radice della sua esistenza nel tempo (55).

Qui si può riferire l'esegesi di Plotino circa la duplice nascita di Eros. La prima di tali nascite viene messa in relazione con l'Afrodite Urania, presentata da

(53) *Convito*, 203b-c.

(54) *Convito*, 203c-204a.

(55) Il desiderio, o sete, come substrato metafisico dell'esistenza finita (*tahña* nel buddhismo, da cfr. con la *concupiscentia originalis* dei teologi cattolici) va naturalmente distinto dal desiderio in senso specifico sessuale, che del primo è solo una particolare manifestazione.



Plotino come figurazione della controparte femminile del puro principio intellettuale maschile, *voûç*. Da questo fecondata, e a lui eternamente congiunta, essa produce l'*eros*: è l'amore primigenio che nasce fra i due, dalla propria beltà: desiderio reciproco dell'amato e dell'amata che vedono ciascuno sé stesso riflesso nell'altro, a generazione di esseri spirituali (56). Quanto alla seconda delle nascite di Eros, Plotino si riferisce appunto al mito di Poros e di Penia. L'*eros* procreato da questa coppia è il desiderio che si accende nella regione inferiore, affetto da irrazionalità e da una eterna privazione, essendo sorto quaggiù dall'unione di sé con un semplice riflesso, o fantasma, del «bene» vero (mito di Narciso). Plotino scrive: «Così la ragione unita all'irrazionale ha prodotto, da un desiderio errato e da una sostanza insufficiente, qualcosa d'imperfetto e d'impotente, qualcosa di indigente nato da un desiderio illusorio e da un intelletto [ad esso] conforme... E esso [l'*eros*] resta sospeso a Psyche [equivalente, qui, a Penia] donde è nato, come al suo principio, a parte la mescolanza con questo *logos* che non è restato in sé ma che si è mescolato con questa sostanza indefinita [la materia, *ύλη*]... E così questo amore è come un tafano tormentato dal suo desiderio insoddisfatto, perché dopo aver ottenuto l'appagamento la sua privazione sussiste, la pienezza non potendo risultare da una mescolanza, ma potendo esistere solamente in ciò che ha la completezza in sé stesso, in virtù della propria natura: giacché quel che è desiderio procedente da una privazione della natura, quand'anche trovi casualmente un soddisfacimento, tornerà sempre di nuovo a desiderare, tale soddisfacimento non essendo che un espediente della sua insufficienza, mentre il soddisfacimento appropriato starebbe unicamente nella natura del *logos*» (57).

Se i filosofi greci come sostanza e senso della *ῥέσσις* dell'esistenza chiusa entro il circolo eterno della generazione, videro lo stato di «ciò che è e non è», una «vita mista a non-vita», questa stessa è la natura dell'amore e del desiderio svelatoci dal mito di Poros e di Penia. E gli amanti, eredi dell'ebbrezza da cui fu vinto Poros quando nacque Afrodite, non si accorgono che mentre, desiderando e generando, credono di continuare la vita, danno a sé stessi la morte, che mentre credono di superare la dualità, la riconfermano (58). Ciò, appunto perché il desiderio, quando è brama estroversa in funzione di «altro», come lo è nei più, implica la privazione, una privazione congenita, elementare, e proprio quando esso crede di soddisfarsi, la conferma, rinalda la legge della dipendenza, dell'insufficienza, dell'impotenza ad «essere» in senso assoluto. Si abdica alla vita assoluta quando la si cerca fuori, versandosi e perdendosi nella donna. È, questo, il paradosso della sete, se metafisicamente considerata: il soddisfacimento non estingue la sete, ma la conferma, implicando un «sì» detto ad essa. È l'eterna privazione dell'Eros, a cui il possesso sempre sfugge, dell'Eros che, se sempre rinasce, rinasce con la stessa privazione, con lo stesso bisogno. È così che nelle unioni a cui spinge l'*eros* divenuto brama estroversa e pandemica, la diade non è superata: la dualità presupposta dalla situazione della brama (uomo e donna) si ritrova fatalmente nel risultato: l'atto diviene, cioè, quello che desta alla vita un «altro», il figlio. L'altro che,

(56) Plotino, *Enneadi*, III, v, 2.

(57) *Enneadi*, III, v, 7.

(58) Per tutto ciò che segue cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., pp. 301 sgg.

sotto specie di donna, ha condizionato un momento di estasi ebbra e spasmodica e di unione, in genere si ripresenterà appunto come l'altro rappresentato dal figlio, a cui insieme alla vita viene trasmesso il destino ricorrente della morte (immortalità mortale di Eros); dal figlio, col quale si avrà, sì, un proseguimento, una continuità, ma quella della specie, di tante esistenze separate insequenti ciascuna vanamente l'essere, non la continuità di una coscienza trascendentalmente integrata, che arresta il flusso. Così si poté dire, che il figlio uccide il padre e che il dio della terra delude coloro che nella donna credono di trovare il loro completamento e la fine dell'angoscia. La nascita animale sincopa, stronca la nascita eterna, o rinascita. L'eterogenerazione (generazione dell'altro, del figlio) vi prende il posto dell'autogenerazione — dell'integrazione androgenica (59).

Tutto ciò può dunque valerci come un ulteriore contributo alla metafisica di quella che abbiamo chiamato la direzione in caduta dell'*eros*. Ed è anche con riferimento a questo contesto che spesso nel mondo tradizionale, in Oriente così come nell'antico Occidente, le divinità dell'amore e della fecondità furono in pari tempo, divinità della morte. Si sa, ad esempio, dell'iscrizione per Priapo in un luogo sepolcrale: *Custos sepulcri pene districto deus Priapus ego sum. Mortis et vitae locus*.

Qui si può anche accennare ad una delle interpretazioni possibili di un altro noto mito ellenico, del mito di Pandora. L'incatenamento di Prometeo, a cui Zeus ha tolto di nuovo il fuoco, ha per controparte il dono di Pandora, della donna del desiderio, dell'«oggetto di una speranza che sarà delusa», fatto dagli dèi a Epimeteo, fratello di Prometeo. Epimeteo (= «colui che si accorge troppo tardi») va effettivamente considerato non come un essere distinto ma come un altro aspetto del titano, di sostanza titanica anche lui, ma più ottuso. Qui, è come se gli dèi avessero trovato un modo per sventare il tentativo prometeico intrapreso nella forma che è propria all'*eros*. Malgrado l'avvertimento di Prometeo, Epimeteo accetta il dono, ossia Pandora, se ne lascia ammaliare, gioisce di lei, senza accorgersi dell'inganno tesogli dal suo desiderio: al che gli Olimpici ridono. Nel vaso di Pandora, di colei che così si chiama perché sembrava radunare i doni di tutti gli dèi, non resta che l'ingannevole speranza. Il mito dice che con Pandora si chiude un'epoca; per mezzo della donna del desiderio giunge nel mondo la morte (60).

A questa stregua si può anche capire la ragione della condanna della donna e della sessualità da parte di coloro che cercano di raggiungere l'immortalità e il superamento della condizione umana lungo la via diretta dell'ascesi. È in tale quadro, e non in quello del platonismo, che ad un Eros si può contrapporre un altro Eros. A parte quanto diremo al principio del sesto capitolo sulla «fluenza in alto» e sul regime delle trasmutazioni, l'orizzonte, qui, è quello in precedenza

(59) Si cfr., sul piano profano, queste parole di H. Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris<sup>29</sup>, 1932, p. 14): «L'individualità alberga dunque in sé il proprio nemico. Il bisogno che prova di perpetuarsi nel tempo la condanna a non essere mai completa nello spazio».

(60) Esiodo, *Theogonia*, 521; *Op. et die*, 48 sgg. È interessante l'esegesi di Zosimo (XLIX, 3, testo *apud* M. Berthelot): «Esiodo chiama il vincolo, con cui Prometeo fu legato, l'uomo esteriore. Dopo di che, mandò un altro vincolo, Pandora, che gli Ebrei chiamano Eva». Allegoricamente, Prometeo e Epimeteo sono un solo essere e la disobbedienza di Epimeteo verso Prometeo fu «verso il suo stesso spirito nous» (*Collection des anciens Alchimistes Grecs*, Paris, 1887).

delineato: all'*eros* come ebrezza positiva, in un circuito magnetico in cui l'altro essere serve solo da alimento e la diade già da principio è risolta, si oppone l'*eros* carnalizzato e disperato, sete e brama, cieco conato di conferma attraverso un possesso illusorio, che abortisce nella procreazione, nella generazione animale.

A tale riguardo, il punto decisivo ha forse trovato la sua migliore espressione in alcuni detti dei Vangeli non canonici, di ispirazione misterica e gnostica. Nel *Vangelo degli Egizi* si legge: «Imperocché dicono che il Salvatore dichiarasse: "Venni per por fine all'opera della donna, della donna, cioè della brama (*cupiditas*, ἐπιθυμία), l'opera della generazione e della morte"». Questa è dunque la prima possibilità. E poi: «Avendo appropriatamente il Signore accennato al compimento finale, Salomè chiese: "Fino a quando gli uomini moriranno?" e rispose il Signore: "Finché voi donne partorirete"; e soggiungendo essa: "Ben feci, dunque, a non partorire", il Signore replicò: "Mangia di ogni erba, ma di quella che ha l'amaritudine [della morte] non mangiare"». «E allorché Salomè domandò quando si sarebbero rese palesi le cose che chiedeva, il Signore disse: "Quando la veste d'obbrobrio sarà calpestata e i due diverranno uno, e l'uomo con la donna né uomo né donna"».» (61).

Pertanto, Plotino ha parlato di un amore che è una malattia dell'anima: «Come quando il desiderio di un bene porta con sé un male» (62). Con il che ha esattamente indicato l'ambivalenza del fenomeno, di cui si tratta.

\* \* \*

Così i punti essenziali di riferimento della metafisica del sesso sono stati fissati. Riassumendo, con relazione al mito dell'androgine si è anzitutto indicato il significato metafisico dell'*eros* come fatto primordiale. Lo stato, o esperienza, dell'*eros* obbediente a codesto significato (tendenza alla reintegrazione, all'essere, allo stato non-duale da cui si è decaduti), lo si è poi inserito in un contesto più ampio, collocandolo presso ad altre forme di trasporto e di esaltazione attiva disindividualizzante (μανία) che il mondo antico riteneva capaci di rimuovere, nell'una o nell'altra forma e misura, la condizione umana e di avviare verso contatti col sovrasensibile. Riprendendo e sviluppando la distinzione platonica, abbiamo però indicato la differenza fra una «mania» determinata dal basso e una «mania» determinata dall'alto e la conseguente bivalenza del fatto estatico. Poi, abbiamo dedotto la metafisica della «sopravvivenza nella specie» e dell'«istinto di riproduzione» nei termini di uno spostamento involutivo del significato primario insito nell'*eros*, cioè della volontà di essere assoluto e di immortalità. A questa stessa stregua, in relazione a fasi involutive più spinte, abbiamo brevemente considerato la sessualità del mondo animale: la metafisica avendoci, anche qui, fornito la chiave della biologia, ma altresì delle compensazioni che l'uomo comune si crea nella vita sessuale socializzata. Un'adeguata interpretazione del mito di

(61) *Apud* Clemente Alessandrino, *Strómata*, III, 9,63; III, 9,64 sgg.; III, 13,92. Cfr. anche il detto messo in bocca ad un iniziato gnostico: «Io riconobbi e raccolsi me stesso da tutte le parti; io non seminai figli dell'Arconte [generando] ma divelsi le radici e radunai [le mie] membra che erano sparse dappertutto; conosco chi sei perché sono della regione di sopra» (*apud* G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, London, 1900, tr. it., *Frammenti di una fede dimenticata*, Ars Regia, Milano, 1909, p. 437).

(62) Plotino, *Enneadi*, 111, v, 1.

Poros e Penia ci ha, infine, permesso di presentire la struttura della forza che alimenta, nella sua insanabile, perenne privazione, il circolo eterno della generazione, cui conduce, malgrado tutto, nel segno del *bios*, l'impulso dell'essere spezzato a non finire.

Questi dati sono sufficienti per orizzontarsi nell'analisi di aspetti vari e di forme miste nella fenomenologia dell'*eros* sia profano che sacrale: analisi che, integrata da una considerazione della mitologia dell'uomo e della donna e da accenni alle tecniche di magia sessuale, costituirà l'oggetto dei capitoli successivi.

## Appendice al Capitolo secondo

---

### 18. Sull'omosessualità

L'omosessualità è un fenomeno che, data la sua diffusione, non può essere ignorato da una dottrina del sesso. Goethe ebbe a scrivere che «essa è antica quanto l'umanità, per cui può dirsi che faccia parte della natura, pur essendo contro natura». Se è «un enigma che più si cerca di analizzarlo scientificamente, più appare misterioso» (Ivan Bloch), anche dal punto di vista della metafisica del sesso quale l'abbiamo formulata nelle precedenti pagine essa va a costituire un problema complesso.

Si è già accennato che Platone nella sua teoria dell'*eros* spesso si è riferito non al solo amore eterosessuale ma anche a quello per efebi e per amarsi (63). Ora, se si considera l'*eros* in quelle sue forme sublimite che si legano al fattore estetico, tanto che, secondo l'accennata progressione platonica, dalla bellezza per un dato essere si passerebbe via via al rapimento che può suscitare una bellezza spersonalizzata, incorporea, una bellezza divina in astratto, nessun vero problema si pone quando il punto accidentale di partenza sia un essere dello stesso sesso. Il termine «uranismo» usato da alcuni per l'omosessualità deriva appunto dalla distinzione platonica di una Afrodite Urania da una Afrodite Pandemia; la prima sarebbe la dea di un amore nobile e non carnale, non rivolto alla generazione come quello che ha la donna per oggetto. Forse la pederastia, il *Paidon Eros*, poté avere in origine, in una certa misura, questo carattere quando fu onorata da scrittori e poeti antichi e fu praticata anche da personalità eminenti. Ma basta già leggere le ultime pagine del *Convito* col discorso di Alcibiade per rendersi conto di quanto poco, nell'Ellade, questo *eros* restasse «platonico», come esso portasse anche a sviluppi carnali, cosa che si verificò sempre più di frequente col decadere del costume antico, in Grecia e soprattutto a Roma.

(63) Cfr. *Convito*, 181e, 191c, 192a; *Fedro*, 151c, 253b, 265c, 240a, ecc. vi si parla quasi esclusivamente dell'amore suscitato da efebi.

Se, pertanto, si assume in questi ultimi termini l'omosessualità, ossia in una corrispondenza completa con le relazioni sessuali normali fra uomo e donna, si può ben parlare di una deviazione, non già da un punto di vista comunque moralistico e convenzionale ma proprio da quello della metafisica del sesso.

È una incongruenza applicare, come fa Platone, il significato metafisico sensibilizzato dal mito dell'androgine all'amore omosessuale, ossia a quello fra pederasti e fra lesbiche. Infatti, per un tale genere d'amore non può più parlarsi del conato del principio maschile e di quello femminile compresi nell'essere primordiale a ricongiungersi: il mitico essere delle origini avrebbe dovuto essere, allora, non androgine ma omogeneo, monosessuale: tutto uomo (nel caso dei pederasti) o tutto donna (nel caso delle lesbiche) e i due amanti cercherebbero di unirsi come semplici parti di una stessa sostanza: cade pertanto l'essenziale, ciò che conferisce a quel mito tutto il suo valore, ossia l'idea della polarità e della complementarità sessuale, come fondamento del magnetismo dell'amore e di una «trascendenza» nell'*eros*, della rivelazione folgorante e distruttiva dell'Uno.

Così, per una spiegazione bisogna scendere di piano e considerare varie possibilità empiriche. Di solito, in sessuologia vengono distinte due forme di omosessualità, l'una a carattere congenito e costituzionale, l'altra a carattere acquisito, condizionata da fattori psico-sociologici e ambientali. Nella seconda si deve però far valere, a sua volta, la distinzione tra forme aventi un carattere di vizio, e forme presupponenti una predisposizione latente la quale viene in atto in date circostanze: condizione necessaria, perché a parità di circostanze, diversi tipi si comportano in modo diverso, non divengono omosessuali. È importante, però non considerare in modo statico la configurazione costituzionale, ammettere per essa una certa possibilità di variazione.

Per la omosessualità «naturale», ossia dovuta a predisposizione, la spiegazione più semplice è data da ciò che già dicemmo sui diversi gradi della sessuazione, sul fatto che il processo di sessuazione nei suoi aspetti fisici e ancor più in quelli psichici può essere incompleto, per cui la bisessualità originaria è superata in misura minore che non nell'essere umano «normale», i caratteri dell'un sesso non essendo in egual misura predominanti rispetto a quelli dell'altro sesso (vedi più sopra, § 10). Allora si ha a che fare con quelle che M. Hirschfeld ha chiamato le «forme sessuali intermedie». In casi del genere (diciamo, ad esempio, quando un essere anagraficamente uomo lo è solo per il 60%) è possibile che l'attrazione erotica che in via normale si basa sulla polarità dei sessi, epperò sull'eterosessualità, e che è tanto più intensa per quanto più l'uomo è uomo e la donna donna, nasca anche fra individui che secondo lo stato civile e per quel che riguarda soltanto i caratteri sessuali detti primari, sono dello stesso sesso perché, in realtà, sono «forme intermedie». Nel caso dei pederasti l'Ulrichs ha detto giustamente che ci si può trovare dinanzi a un'*anima muliebris virili corpore innata*.

Però si deve tener conto dell'accennata possibilità di mutazioni costituzionali, assai poco considerata dai sessuologi. Bisogna, cioè, tener presente anche i casi di una regressione. Può darsi che il potere dominante da cui dipende, in un dato individuo, la sessuazione, l'essere veramente uomo o veramente donna, con neutralizzazione, atrofia o riduzione allo stato latente dei caratteri dell'altro sesso, si indebolisca, il che può portare all'attivazione e all'emergenza di questi caratteri

recessivi (64). E qui l'ambiente, il clima generale di una società può avere una parte non indifferente: in una civiltà dove vige l'egualitarismo, dove le differenze vengono avversate, dove si favorisce la promiscuità, dove l'antico ideale dell'«essere sé stessi» non dice più nulla, in una società sfaldata e materialista è evidente che quel fenomeno di regressione, e con esso l'omosessualità, sia particolarmente propiziato, sicché non è per nulla un caso l'impressionante incremento del fenomeno della omosessualità e del «terzo sesso» nei tempi ultimi «democratici» e lo stesso verificarsi perfino di cambiamenti di sesso in una misura che sembra non trovare riscontro in altre epoche (65).

Però il riferimento alle «forme sessuali intermedie», ad un processo incompleto di sessuazione o ad una regressione non spiega tutte le varietà della omosessualità. Infatti sono esistiti maschi omosessuali che non erano effeminati né «forme intermedie», anche uomini d'arme, individui decisamente virili nell'aspetto e nel comportamento, uomini potenti che avevano o potevano avere a disposizione le più belle donne. Questa omosessualità non è facile da spiegare e qui si ha il diritto di parlare di deviazione e di perversione, di un «vizio», connesso eventualmente ad una voga. Non si capisce, infatti, che cosa possa spingere sessualmente un uomo veramente uomo verso un individuo dello stesso sesso. In fatto di esperienza, se un materiale adeguato per quel che viene vissuto nell'acme dell'orgasmo dell'amore eterosessuale è quasi inesistente, di ciò è ancor più il caso per quanto riguarda gli amplessi pederastici. Ma in essi vi è ragione di supporre che il tutto vada poco oltre un regime di «masturbazione in due», che pel «piacere» si coltivi l'uno e l'altro riflesso condizionato mancando i presupposti non pure metafisici ma anche fisici per una unione completa e distruttiva.

D'altra parte, per l'antichità classica è attestata non tanto la pederastia escludista, nemica della donna e del matrimonio, bensì la bisessualità, l'uso sia della donna che di giovinetti (come controparte in genere sono numerosi i casi di donne molto sessuali, quindi anche molto femminili, che sono nel contempo lesbiche bisessuali), e sembra che la motivazione predominante fosse quella di «voler sperimentare tutto». Però nemmeno questo punto è ben chiaro, perché, a parte il fatto che negli efebi, nei giovinetti, soggetti preferiti da quei pederasti, vi fosse del femminile, ci si potrebbe riferire al crudo detto ripreso da Goethe da un autore greco: che «se se ne ha abbastanza di una ragazza come ragazza essa può servire come ragazzo» (*«habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe mir noch»*).

Quanto all'allegazione dell'ideale della completezza ermafrodita nel pede-

(64) Alcuni psicanalisti vorrebbero spiegare l'omosessualità nei termini di una regressione, ma sul piano psicologico, come regressione nella bisessualità che sarebbe propria al bambino (mentre va considerata la bisessualità da rilevarsi nell'ontogenesi), ovvero nei termini della riemersione di un complesso dovuto al fatto che nel bambino l'*eros* si sarebbe «fissato» sul padre (o sulla madre, se si tratta del sesso femminile, allora avendosi la lesbica). Come in molti altri casi, qui la psicanalisi non spiega nulla, sostituisce semplicemente ad un problema un altro problema, perché anche ad accettare la sua concezione caricaturale della vita erotica infantile essa non spiega come mai possa prodursi quella «fissazione».

(65) Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit. c. III. (Cfr. anche § 8 della Appendice 1951-1971 più contingente e parzialmente diverso dal testo inserito ne *L'Arco e la Clava* - N.d.C.).

rasta che sessualmente fa sia da uomo che da donna, essa è ovviamente fittizia se con essa si vuole andar più oltre dal «voler sperimentare tutto» sul piano di semplici sensazioni: la completezza androgenica può essere solo «sufficienza», essa non è bisognosa di un altro essere, e va cercata sul piano di una realizzazione spirituale quando si escludono gli adombramenti che la «magia dei due» può offrire nelle unioni eterosessuali.

Anche la motivazione, talvolta raccolta in paesi come la Turchia e il Giappone, che il possesso omosessuale dia un senso di potenza, non è convincente. Il piacere del dominio lo si può raggiungere anche con donne o con altri esseri in situazioni scevre da commisture sessuali. Del resto, nel presente quadro esso potrebbe entrare in quistione soltanto in un contesto assolutamente patologico, quando si sviluppasse in un vero orgasmo.

Così, nel complesso, l'omosessualità quando non è «naturale», ossia spiegabile in termini di forme incomplete costituzionali di sessuazione, non può che avere il carattere o di una deviazione, o di un vizio, di una perversione. E se si adducessero alcuni esempi di estreme intensità erotiche in relazioni fra omosessuali, la spiegazione la si deve cercare nella possibilità di dislocazione dell'*eros*. In effetti, basta sfogliare un qualsiasi trattato di psicopatologia sessuale per vedere in quante inconcepibili situazioni (dal feticismo fino alla sodomia animale e alla necrofilia) la potenzialità erotica dell'essere umano può venire attivata, talvolta fino ad una frenesia orgiastica. Nello stesso quadro anomalo si potrebbe dunque far rientrare il caso dell'omosessualità, benché esso sia assai più frequente: un *eros* dislocato per il quale un essere dello stesso sesso serve, come in tanti casi di psicopatologia sessuale, come semplice causa occasionale o appoggio, mancando del tutto ogni dimensione profonda e ogni significato superiore dell'esperienza a causa dell'assenza delle premesse ontologiche e metafisiche a ciò necessarie. Se, come vedremo, in certi aspetti del sadismo e del masochismo si possono ritrovare elementi suscettibili a rientrare nella strutturazione più profonda della erotica eterosessuale, divenendo perversioni solo quando si assolutizzano, nessun analogo riconoscimento può essere fatto nei riguardi della omosessualità.





### 3. Fenomeni di trascendenza nell'amore profano

---

#### 19. *Il sesso e i valori umani*

Il carattere che in ogni amore umano avente sufficiente intensità ne attesta maggiormente il fondamento metafisico riposto è la sua *trascendenza*: trascendenza, rispetto all'essere individuale; trascendenza, rispetto ai suoi valori, alle sue norme, ai suoi interessi ordinari, ai suoi vincoli più intimi e, nel caso-limite, rispetto al suo benessere, alla sua tranquillità, alla sua felicità e alla sua stessa vita fisica.

L'intero, il privo di condizioni, non può trovarsi che di là dalla vita di un Io chiuso entro i limiti della persona empirica, fisica, pratica, morale o intellettuale. Così, in via di principio, solo ciò che trasporta fuori da tale vita e da tale Io, che crea in essi una crisi, che induce in essi una forza più forte, che va a spostare il centro di sé stessi di là da sé — accada pur questo, se è necessario, in modo problematico, catastrofico o distruttivo — solo ciò può eventualmente aprire la via verso una regione superiore.

Ora, sta di fatto che nella vita ordinaria in pochi altri stati, come in quelli condizionati dall'amore e dal sesso, si realizza, negli esseri umani, un certo grado di questa condizione di trascendenza. Sarebbe davvero ozioso sottolineare tutto ciò che l'amore, soggetto eterno e inesauribile di ogni arte e di ogni letteratura, ha potuto nella storia dell'umanità, nella vita individuale e collettiva: propiziando tanto elevazione e eroismo, quanto viltà, abiezione, delitto e tradimento. Se si dovesse davvero vedere nell'amore sessuale un impulso geneticamente connesso all'animalità, a considerare tutto ciò si dovrebbe ben concludere che l'uomo sta su di un piano assai più basso di quello di una qualsiasi specie naturale, avendo egli permesso ad amore, sesso e donna di intossicare e dominare a tal segno non solo il suo essere fisico ma anche, e soprattutto, il dominio delle sue facoltà più alte, tanto da estendere e potenziare a dismisura l'area di tale invadenza di là da quella propria ad un banale istinto. Seguendo invece l'interpretazione metafisica del sesso, tutti quei fatti si presentano sotto un'altra luce, e la loro valutazione è

diversa. La tirannia di amore e sesso, e tutto quel che nell'*eros* è capace di travolgere, scalzare o subordinare ogni altra cosa, invece che di una estrema degradazione e di una inestirpabile demonia nell'esistenza umana diviene segno della incoercibilità, nell'uomo, dell'impulso a portarsi come che sia di là dai limiti dell'individuo finito.

Mentre la biologia non può non mettere sullo stesso piano la funzione della nutrizione e quella della riproduzione (quand'anche non voglia considerare come primaria la prima dato che l'uomo può vivere senza copulare ma non può vivere senza nutrirsi), appare evidente l'assoluta differenza di rango che invece esiste fra l'una e l'altra. Solo nei casi-limite della fame assoluta la funzione nutritiva può travolgere l'individuo. Ma tale funzione è priva di una qualsiasi controparte psichica; nulla si trova, nelle condizioni sociali normali e lungo la storia, come corrispondenza, per la nutrizione, della parte che la funzione sessuale ha nella vita individuale e collettiva, della influenza profonda e plurima da questa esercitata sul piano emozionale, morale, intellettuale e non di rado perfino spirituale. In genere, non vi è nell'uomo altro bisogno che, per toccare le profondità dell'essere come quello erotico-sessuale, non si limiti al semplice soddisfacimento, ma abbia codesta parte di un «complesso» che sviluppa la sua influenza anche prima, dopo e fuori tale soddisfacimento.

Sugli aspetti sociali del potere «trascendente» dell'amore sarebbe banale soffermarsi. Esso può infrangere i limiti della casta e della tradizione; può far divenire nemiche persone dello stesso sangue e delle stesse idee, staccare i figli dai padri, dissolvere i vincoli posti dalle istituzioni più sacre. Come si sa dalla storia, fino a casi recenti verificatisi nella casa degli Absburgo e in quella d'Inghilterra, il Ferdinando shakespeariano che, per amore di Miranda, si dichiara pronto a rinunciare alla sua dignità di re e di esser lieto di far da servo a Prospero è un motivo tutt'altro che ristretto alla letteratura o ai principi romantici da operetta. Se l'incentivo per la creazione, contro Roma, dell'anglicanesimo fu costituito dal problema sessuale di Enrico VIII, una parte non trascurabile nella genesi della Riforma l'ebbe la sessualità di Lutero, insofferente della disciplina monastica. Se Confucio ha rilevato che per la giustizia mai è stato fatto tanto, quanto per il sorriso di una donna, se Leopardi, ne *Il primo amore*, riconosce all'*eros* il potere di suscitare il senso della vanità di ogni scopo o studio e dello stesso amor di gloria, e di mettere in dispregio ogni altro piacere, il mito classico fa preferire a Paride, nel segno di Afrodite, la donna più bella alla scienza suprema promessa da Atena-Minerva, e all'impero dell'Asia e alla ricchezza promessi da Hera-Giunone. «Ho più gioia di un tuo sguardo, di una tua parola, o giovinetta — dice il Faust goethiano — che del sapere universale». E dall'antichità risuona la sconcertante domanda di Minnermo, se, in genere, vi sia vita e godimento di vita senza l'«aurea Afrodite», se senza di lei la vita sia ancora vita (1). La sessuologia concorda nel riconoscimento che «l'amore, come passione scatenata, è come un vulcano che brucia e consuma tutto: è un abisso che inghiotte onore, fortuna e salute» (2).

(1) Cfr. K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zurich, 1944, p. 166 (tr. it.: *Figlie del Sole*, Einaudi, Torino, 1949).

(2) R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., p. 2.

Nel campo propriamente psicologico si possono mettere in luce effetti anche positivi dell'amore. Già Platone notava che nel caso di un comportamento vile o di un'azione turpe, mai ci si vergogna tanto, come quando ci sta dinanzi chi si ama: «Nessuno è così vile che Amore stesso non gli infonda divino valore, tanto da renderlo pari a chi è per natura audacissimo... Proprio quell'ardimento che... in alcuni eroi è ispirato dal dio, Amore dona, per effetto della sua stessa natura, agli amanti» (3). E a tutto ciò si può associare la parte, perfino esagerata dalla letteratura romantica, che amore e donna hanno avuto nello spingere ad alte opere e ad azioni sublimi. Se il «non c'è cosa che non farei per te» è un banale luogo comune della lingua degli amanti, sulla stessa direzione si incontrano i fatti reali del costume cavalleresco medievale, secondo il quale l'uomo per la donna metteva volentieri a repentaglio la propria vita in combattimenti o in imprese rischiose, facendone il punto di riferimento di ogni sua gloria e di ogni suo onore. Qui devesi, naturalmente, distinguere fra ciò che viene compiuto come semplice mezzo subordinato al fine di possedere una donna da cui si è presi, e tutto ciò che, in fatto di disposizioni positive, di autosuperamento, di entusiasmo ha avuto la donna e l'esperienza erotica come semplici mezzi propiziatori: solo il secondo caso entrando qui propriamente in questione (4).

Ma più interessanti, come segni di un potere che spezza l'individuo, sono gli effetti negativi di una passione, cioè i suoi aspetti di una trascendenza che non risparmia la personalità morale e di essa scalza i valori più essenziali. Di nuovo, si può far parlare Platone, il quale nota come gli amanti «acconsentano ad una servitù, alla quale nemmeno uno schiavo vorrebbe sottostare», né si sentono spregiati per una adulazione, quale nemmeno il tiranno più degradato può desiderarla. «Se qualcuno, per arricchirsi o per farsi strada nel mondo, volesse comportarsi come egli fa per amore... un amico, anzi perfino un nemico, gli impedirebbe di scendere tanto in basso» (5). Nell'etica delle genti arie nessun'altra virtù veniva onorata quanto la verità e nulla ispirava tanto orrore quanto la menzogna. Ebbene, nella morale indo-aria la menzogna, oltre che per il fine di salvare con essa una vita umana, venne ammessa in amore. Insieme ad ogni rispetto di fronte a sé stessi, in questo dominio cade lo stesso criterio della *fairness* se si è potuto enunciare il principio: *all is fair in love and war*. Lo stesso giuramento cessa di essere sacro — «chi ama è l'unico che può giurare e rompere il giuramento senza incorrere nell'ira degli dèi» — dice Platone (6); e Ovidio, di rincalzo: «Giove dal sommo cielo a scherzo prende — degli amanti gli spergiuri, e senza effetto ei vuol che l'aura se li porti — e 'l vento». «Virtù... divien la frode e violar con esse [con le donne] la fè non merta di vergogna il nome» (7).

(3) *Convito*, 179a-b.

(4) In un romanzo cavalleresco Lancillotto dice a Ginevra: «Da solo, non avrei avuto il coraggio di intraprendere nessuna azione cavalleresca né di tentare cose alle quali tutti gli altri hanno rinunciato per difetto di forza». Ma la stessa Ginevra rileva che tutto quanto egli ha compiuto per questo amore, per il possesso di lei, «gli ha fatto perdere il diritto di compiere le altre avventure del San Graal, in onore del quale è stata istituita la Tavola Rotonda» (E.J. Décluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, v. II, p. 245).

(5) *Convito*, 183a-b.

(6) *Convito*, 183b.

(7) *De arte amandi*, I, 635-636.

La conseguenza da trarsi da tutto ciò è che dall'amore ci si attende qualcosa di assoluto; per questo non si esita a riconoscere ai suoi fini una preminenza di fronte alla stessa virtù e a portarsi effettivamente di là dal bene e dal male. Se il senso ultimo del conato che spinge l'uomo verso la donna è quello che già dicemmo, cioè il bisogno di *essere* in senso trascendente, quanto abbiamo ora rilevato, e che la vita di ogni giorno conferma, appare senz'altro comprensibile. Ed appare anche comprensibile che, nei casi-limite, in quelli ove questo significato viene oscuramente vissuto presso ad una particolare intensità della forza elementare dell'*eros*, l'individuo, quando manchi l'appagamento del desiderio, può essere spinto al suicidio, all'assassinio o alla follia. Il miraggio che lo stesso amore profano offre come riflesso o presentimento di ciò che l'*eros* può dare ove passi ad un piano superiore — la felicità somma supposta nell'unirsi con un determinato individuo di sesso diverso — è tale che, se sia negato o stroncato, la stessa vita perde ogni attrattiva, diviene vuota e priva di senso, sì che il disgusto in alcuni conduce perfino ad accorciarla. Per questa stessa ragione la perdita dell'amata dovuta alla sua morte o al suo tradimento può essere un dolore che supera ogni altro. Meglio di tutti, Schopenhauer ha messo in luce tutto ciò (8). Ma tanto è esatta la sua constatazione di un movente e di un valore che nell'amore porta assolutamente di là dall'individuo, tanto è assurdo e mitologico il suo riferirsi all'onnipotenza della specie e il non vedere, in qualsiasi caso del genere, che il tragico effetto di una illusione. Il contributo positivo di Schopenhauer è di aver indicato che se le sofferenze dell'amore tradito o stroncato superano tutte le altre, ciò è dovuto ad un elemento non empirico e psicologico, ma trascendentale, al fatto che in questi casi non è colpito l'individuo finito, ma quello essenziale e eterno: non si tratta però della specie in lui, bensì del suo nucleo più profondo, nel bisogno assoluto di «essere», di conferma, accesi attraverso l'*eros* e la magia della donna.

In questo stesso ordine di idee sono anche interessanti i casi nei quali l'amore sessuale non solo non si associa ad affinità di carattere e di inclinazioni intellettuali, ma sussiste e si riafferma perfino presso a disprezzo e ad odio da parte dell'individuo empirico. Esistono effettivamente delle situazioni per le quali quadra la definizione dell'amore data da un personaggio del Bourget: «Questo è l'amore, un odio feroce fra due amplessi» (9). L'elemento odio, nell'amore, richiederà una considerazione a parte, perché può avere un significato più profondo, non esistenziale ma metafisico; lo vedremo nel prossimo capitolo. Ma, per un altro lato, esso può essere considerato e integrato nell'insieme dei fatti di trascendenza che, con riferimento a quanto dicemmo (§12) sui tre possibili piani di manifestazione dell'*eros* nell'essere umano, precipuamente si verificano allorché la forza dello strato elementare si riafferma, più forte delle condizionalità proprie agli altri due strati meno profondi, cioè delle condizionalità proprie non solo all'individuo sociale e ai suoi valori, ma anche all'individuo considerato alla stregua della sua preformazione, della sua natura propria, del suo carattere: un desiderio assoluto, contro cui perfino odio e disprezzo nei riguardi dell'essere amato

(8) *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., pp. 85-88, 109, 112 ecc.

(9) *Physiologie de l'amour moderne*, cit., Médit. 1.

non possono nulla. Proprio tali casi debbono valerci come una «prova di reazione»: ci dicono di quel che è veramente fondamentale nell'*eros* anche in casi diversi, cioè nei casi ove non esistono contrasti e eterogeneità umane notevoli fra le due persone, per cui il magnetismo elementare può accendersi in un clima privo di grandi tensioni.

## 20. «Amore eterno». Gelosia. Orgoglio sessuale

La controparte positiva presente anche in casi problematici, come quelli ora accennati, è il senso che nella donna si ha la vita, che in lei è la propria vita, vita in senso superiore. Il gergo degli amanti ha il tema ricorrente: «tu sei la mia vita», «senza di te non posso vivere» in una infinita molteplicità di varianti. Banalità, fuori dubbio: ma non è banale il piano su cui vedremo riapparire e integrarsi questo stesso tema in un ciclo di miti e di saghe che abbraccia le tradizioni più lontane nel tempo e nello spazio. Così è il sentimento di una superiore vita pregustata e riconquistata almeno in un riflesso o solo per attimi attraverso la donna in confusi stati emotivi, a riflettersi perfino in quelle espressioni stereotipe del gergo universale degli amanti.

Pertanto, è naturale che all'amore si associ sia una angoscia che un bisogno di eternizzazione. È l'angoscia, che lo stato a cui si è innalzati venga meno. Così in ogni amore vi è sempre della trepidazione, perfino nei momenti culminanti, anzi soprattutto in essi l'amante ha sempre paura che tutto possa finire, onde a parte il dire, non insinceramente, che in tali momenti vorrebbe morire, per tema di una discesa, continuamente, ansiosamente domanda senza stancarsi: «mi amerai sempre?», «non ti stancherai di me?», «non mi vorrai più bene?», «mi desidererai sempre?». Non vi è amore abbastanza intenso che non implichi, appunto, il bisogno di un «sempre», della durata senza fine, come un sentimento sinceramente vissuto che sul momento s'impone anche quando la ragione ne riconosca perfettamente l'illusorietà e l'assurdità e quando esso si riaccenda in ricorrenza, dopo la fine di una data relazione erotica in cui per primo lo si era sentito, in altre relazioni con altri esseri (caso tipico, quello delle passioni di Shelley): ciò, perché esso rappresenta un momento strutturale essenziale dell'esperienza (10). E vi è anche un correlativo, quando un tale sentimento si afferma, in un altro genere di rimozione dell'elemento temporale, di rimozione del limite dell'«ora»: è la sensazione frequentissima negli amanti, della familiarità, dell'essersi conosciuti già da lunghissimo tempo: «tu sei l'immagine che avevo sempre portato in me, nascosta dentro di me», e ancora: «mi sembra che ti abbia conosciuta prima di conoscere me stesso. Mi sembri anteriore a tutto ciò che sono» (Melandro, in Maeterlinck). Tutti questi sono fatti reali dell'esperienza erotica. Assolutamente assurdi qualora l'amore avesse per sola ragion d'essere la copula procreatrice — perché questa

(10) Così è esatto dire: «Sventura all'uomo che nei primi momenti di una relazione amorosa non crede che tale relazione debba essere eterna! Sventura a chi fra le braccia di una amante che ha poco prima avuta, conserva la funesta prescienza e prevede che potrà staccarsene!» (B.C.De Rebecque, in B. Péret, *Anthologie de l'amour sublime*, Paris, 1956, pp. 158-159).

non richiederebbe nessun desiderio o bisogno che il possesso continui e perfino si eternizzi di là dagli stadi legati al momentaneo atto di un singolo amplesso — essi rivelano una loro precisa logica alla luce della metafisica del sesso. E lo stesso può dirsi circa la fedeltà e la gelosia. Né l'una né l'altra sono richieste dalla natura e dalla specie come necessarie ai loro fini. Sarebbe anzi naturale il contrario, perché l'attaccamento ad un solo essere non può non rappresentare un fattore limitativo per la libera pandemia genesiaca, per l'uso di altri esseri offrenti possibilità biologiche eguali, se non anche migliori, per la riproduzione. Invece si può capire che ove una data donna amata realizzi le condizioni, a che il bisogno di autoconferma e di *essere* sia calmato, a che sia rimossa la privazione esistenziale della creatura, a che ci si avvii al possesso della Vita in sé stessi, l'idea, che quella donna ci tradisca o passi ad altri dia la sensazione di una frattura mortale, di qualcosa che lede il nucleo esistenziale più profondo di sé stessi: ciò, tanto più, per quanto più sia presente la situazione, descritta a suo luogo (§12), di un *eros* con scarsi gradi di dislocabilità. Si può capire che allora l'amore si converta in odio, che il sentimento della propria distruzione spinga selvaggiamente anche alla distruzione di chi ne è stato la causa con l'assassinio, con l'uccisione di chi ha tradito: assurdità senza nome, questa, nel quadro di un qualsiasi finalismo della specie, ma anche di ogni psicologia: con l'odio amoroso che uccide, sia l'individuo che la specie nulla guadagnano.

Vi sono casi in cui il bisogno, nell'amore, di possedere assolutamente un altro essere, fisicamente e moralmente, nella carne e nell'anima, nel suo aspetto più superficiale può essere spiegato con l'orgoglio dell'Io e con l'impulso alla potenza. Diciamo però «nel suo aspetto più superficiale», perché questi stessi impulsi non sono primari, sono complessi formati sul piano dell'individuo sociale la cui radice è più profonda e inconfessata. Il *Geltungstrieb*, il bisogno di valere, la necessità di valorizzarsi di fronte a sé stessi ancor prima che di fronte agli altri, la «protesta virile» che l'Adler ha posto come tema centrale della sua psicologia analitica, non sono tanto la causa di supercompensazioni nevrotiche, quanto essi stessi effetti procedenti da un complesso d'inferiorità d'ordine, per così dire, trascendente, dalla percezione oscura della privazione insita nell'uomo come essere finito, spezzato, problematico, misto di essere e di non-essere. L'*eros* nella sua metafisica è una delle forme naturali con cui si cerca di attenuare e sospendere il sentimento di questa privazione. È dunque logica la parte che può anche avere un impulso a «valere» in termini di possesso erotico-sessuale in chi ha bisogno di una autoconferma: come mezzo per illudersi che si «è», nelle relazioni erotiche — donde la fenomenologia sia della gelosia nel senso specifico ora considerato, sia del despotismo sessuale. Ma tutto ciò, ripetiamolo, non ha carattere primario, riguarda solo delle trasposizioni appartenenti al dominio della coscienza più periferica. L'uomo che si tiene a questo piano non coglie il senso ultimo e la dimensione in profondità degli impulsi ai quali, in simili casi, obbedisce; così spesso dà alimento appunto alle manifestazioni compensatrici deviate e distorte ora accennate. Quella abbastanza ridicola cosa che è l'«orgoglio del maschio» rientra in tale dominio. Ancor più verso l'esterno si trova ciò che nel fenomeno della gelosia può essere dettato dal semplice amor proprio e dall'idea sociale dell'amore. E noi abbiamo parlato di trasposizioni deviate, perché quando l'Io cerca nel sentimento del possesso e nell'egoismo sessuale una compensazio-

ne o un anestetico per il suo oscuro sentimento di inferiorità, quando il sentimento del possesso gli fornisce il surrogato dell'«essere», quasi sempre l'effetto reale è un rafforzamento appunto dell'egoismo dell'individuo empirico nella sua limitatezza e chiusura: cosa che va contro la tendenza al trascendimento di sé costituente la possibilità superiore di ogni *eros*. Purtroppo tale situazione si realizza di frequente. Nel *Trionfo della morte* di D'Annunzio, Giorgio Aurispa si aggrappa disperatamente al sentimento del possesso per eludere quello del nulla e per resistere all'impulso irresistibile al suicidio. E dice: «C'è sulla terra una sola ebbrezza durevole: la sicurtà assoluta nel possesso di un'altra creatura. Io cerco questa ebbrezza».

Ma nelle esperienze erotiche correnti s'incontra prevalentemente un impasto di questi due momenti contraddittori: l'impulso a valere possedendo, e la tendenza ad uscire di sé nell'unione con l'altra. Si è che questa contraddizione ha, in un certo modo, un carattere dialettico e, metafisicamente, le due tendenze sono geneticamente connesse, si traggono entrambe da una stessa radice opponendosi l'una all'altra solo nelle loro forme finite e condizionate di manifestazione (11). In un *eros* integrato prevarrà invece il carattere proprio alla *μωρία*, o esaltazione-entusiasmo, nel segno dell'Uno, quindi un moto di là sia da sé che dall'altro, sia dall'affermazione di sé che da quella dell'altro: quasi come, su di un piano diverso, si vede accadere nella esperienza eroica. E l'antitesi ora detta è superata. «Di là dalla vita», «più della vita», può essere il principio proprio al grande amore, alla grande passione, al grande desiderio: «Ti amo più della mia vita». La tecnica di un incantesimo d'amore arabo consiste nel concentrare tutta la volontà nell'espressione degli occhi fissando la donna, nel farsi tre tagli sul braccio sinistro e nel pronunciare la formula: «Non vi è Dio fuori di Dio. E come questo è vero, così tutto il mio sangue scorrerà prima che si spenga il mio desiderio di possederti» (12).

## 21. Fenomeni di trascendenza nella pubertà

Presentano un particolare interesse gli stati che spesso accompagnano il primo manifestarsi della forza del sesso: nella pubertà e nell'amore.

Nel punto in cui si sperimenta per la prima volta lo stato provocato dalla polarità dei sessi, è quasi generale il provare una specie di sgomento, di paura o angoscia, perché si ha la sensazione più o meno distinta dell'agire di una forza nuova, più alta, illimitata, nella compagine psicofisica dell'essere individuale. Paura, appunto, pel presentimento della crisi che questo subirà e del pericolo che

(11) In base a quanto si è ora detto, si potrebbe venire ad una unificazione delle opposte teorie del Freud e dell'Adler, aventi per centro l'una la *libido sexualis*, l'altra l'impulso a valere: perché l'*eros* incorpora esso stesso un impulso alla conferma di sé, il conato alla reintegrazione individuale. Se la radice ultima del secondo è una «idea di potenza e di similitudine a Dio» che agisce nell'inconscio (A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München<sup>2</sup>, 1924, p. 53), non diverso significato è stato da noi ricavato dal mito dell'androgine, per l'*eros* (tr. it.: *Prassi e teoria della psicologia individuale*, Astrolabio, Roma).

(12) Cfr. O. Haleby Othman, *El Kitab. Les lois secrètes de l'amour*, Paris, 1906, p. 261.



correrà, mescolata all'ignoto del desiderio. L'espressione usata da Dante per il sentimento destato in lui dal primo apparire della donna (13), adombra questo punto: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*: una forza più forte che fa dire allo «spirito naturale» (a cui si può far corrispondere l'individuo naturalistico): *Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps!* E Gelâleddîn Rûmî:

«La morte ben mette termine all'angoscia della vita.  
Eppure la vita trema dinanzi alla morte...  
Così trema un cuore dinanzi all'amore,  
come se sentisse la minaccia della sua fine.  
Perché là dove l'amore si desta, muore  
l'Io, l'oscuro despota» (14).

Se esaminata sotto una giusta luce, la patologia dei fenomeni di pubertà è, a questo riguardo, particolarmente indicativa. L'apparire della forza del sesso produce uno sconvolgimento che, quando l'organismo, per via di tare ereditarie, di debolezza congenita, di qualche trauma psichico o di altre cause ancora, non ha la resistenza necessaria per superare la crisi, dà luogo nell'individuo a manifestazioni morbose aventi per limite la stessa follia, quella forma specifica di alienazione mentale che dal Kahlbaum è stata chiamata appunto ebefrenia, cioè pazzia della pubertà (15). Tutte queste manifestazioni possono essere interpretate alla stregua sia di un mancato inserimento dell'energia nei «circuiti» nei quali la forza elementare, superindividuale dell'*eros*, trasformata e ridotta, darà luogo alle forme ordinarie della sessualità individuale, sia di un difetto strutturale di quei circuiti, per cui non ha luogo, o ha luogo solo parzialmente, l'adattamento della compagine psicofisica all'energia, o di questa a quella. Attacchi isterico-epilettici o semicatalettici, alternanza di forme di melanconia e di depressione a forme di esaltazione, accessi di mania masturbatoria e simili, sono tutti effetti possibili dell'azione della nuova forza non incanalata o deviata. Il Mairet riferisce che negli accessi frenetici di masturbazione, come pure in altri atti, l'individuo colpito sente di essere trasportato da una forza interna indipendente dal suo volere, come in una possessione (16). Lo stesso significato ha un possibile arresto, durante la crisi della pubertà, dello sviluppo intellettuale: è la neutralizzazione o inibizione del mentale, del *manas*, qui patologica, ma che in gradi minori è fenomeno normale anche nell'innamoramento e nella passione («impediscono di ragionare»). Lo stesso senso hanno, in alcuni giovani, frequenti allucinazioni visive o uditive: sono dovute ad un potere tale da staccare la facoltà immaginativa e percettiva dal vincolo dei sensi dell'individuo fisico — cosa avente un riscontro in quell'attivazione magica dell'immaginazione attraverso l'*eros* di cui si è già detto (§ 9). Infine, sono da considerarsi, oltre che stati di atonia e di *tedium vitae*, impulsi al suicidio manifestantisi talvolta nella pubertà: è evidente, qui, l'effetto di una esperienza

(13) *Vita Nova*, II, 4.

(14) Trad. Rückert, *apud* L. Klages, *Von kosmogonischen Eros*, cit., p. 68.

(15) A. Marro, *La pubertà*, Torino<sup>2</sup>, pp. 203-204, 106.

(16) A. Mairet, *La folie de la puberté*, *apud* A. Marro, *La pubertà*, cit., p. 122.

passiva dell'impulso alla trascendenza, l'anticipazione del complesso sessualità-morte, di cui fra poco parleremo estesamente (17). Anche in questo campo la patologia ingrandisce, macroscopizza, la fisiologia: tutti questi «disturbi» possibili che si verificano nella crisi della pubertà si ripetono, su scala ridotta, in ogni serio innamoramento e soprattutto nella prima esperienza dell'amore.

Il Marro (18) riferisce la testimonianza clinica di un adolescente colpito da tali turbe, il quale diceva di «sentir partire dalle viscere addominali un fluido che sale su pel dorso e arriva al cervello» (19): allora egli era preso da un impulso irresistibile a compiere azioni violente e parossistiche. Questo caso dà un'idea del prezioso materiale che i psichiatri potrebbero raccogliere qualora avessero adeguate cognizioni in fatto di fisiologia iperfisica dell'essere umano: perché è ben visibile avere, questa testimonianza, riferimento all'esperienza di un risveglio parziale della *kundalinī*, cioè del potere basale latente entro l'ordinaria sessualità, di cui trattano gli insegnamenti dello Yoga: risveglio che, vien detto, può anche avere per conseguenza la pazzia o la morte quando sia stato provocato senza una adeguata preparazione (20). Nelle forme normali, non patologiche, corrispondenti già ad un parziale incanalamento dell'energia nei circuiti individuali di trasformazione, ci si trova invece dinanzi al risveglio più o meno tempestoso delle facoltà affettive nel periodo della pubertà (21).

Oltre a tutto ciò vanno considerate, nel periodo della pubertà, manifestazioni non patologiche, ma aventi geneticamente la stessa origine, sul piano spirituale; manifestazioni, nelle quali si palesa direttamente l'aspetto superfisico proprio alla nuova forza in azione quando essa, in parte, è ancora allo stato libero, quando non si è del tutto polarizzata e specializzata nel senso della sessualità ordinaria. Alludiamo ai casi di un intenso risveglio del sentimento religioso e di tendenze mistiche nella pubertà. Gli psicologi hanno spesso osservato il fatto che le crisi spirituali e le conversioni si producono prevalentemente nel periodo della pubertà, accompagnandosi a stati spesso simili a quelli propri alla patologia della pubertà: senso di incompletezza e di imperfezione, angoscia, introspezione morbosa, ansia, disgusto, insicurezza, intima vaga insoddisfazione; ciò, sino al punto che lo Starbuck ha potuto scrivere: «La teologia prende le tendenze dell'adolescente e con quelle costruisce» (22). Al che fa riscontro una uguale analogia fra la modificazione del sentimento del mondo e della vita che marca la soluzione positiva delle crisi religiose e quella che si connette all'entusiasmo del primo amore felice. Lo James, per il fenomeno religioso, scrive: «Un semblante di novità abbellisce ogni oggetto», in opposto ad un precedente senso di irrealtà e estra-

(17) Per questa fenomenologia, vista dal punto di vista profano, cioè psichiatrico «positivistico» cfr. A. Marro, *La pubertà*, cit., pp. 103, 106 sgg., 159, 118-119, 121 ecc.

(18) *La pubertà*, p. 159.

(19) Cfr. in D.H. Lawrence: «Per lui era [quello della donna] uno sguardo d'attesa. E una piccola lingua di fuoco serpeggiò improvvisamente alle sue reni, alla radice del dorso».

(20) Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.; A. Avalon, *The Serpent Power*, London, 1925 (tr. it., *Il Potere del Serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma 1968). Su ciò torneremo più oltre, nel sesto capitolo.

(21) Cfr. A. Marro, *La pubertà*, p. 206.

(22) Cfr. W. James, *Varieties of the Religious Experience*, tr. it. Milano<sup>3</sup>, 1945, pp. 174-175.

neità del mondo, «una volenterosità di essere, anche quando ogni cosa resta la stessa» (23). Ma, analogamente, lo Stendhal per l'amore scrive: «L'amore-passione getta dinanzi agli occhi di un uomo tutta la natura nei suoi aspetti più sublimi, come una novità inventata ieri. Egli si stupisce di non aver mai visto lo spettacolo singolare che ora si rivela alla sua anima. Tutto è nuovo, tutto è vivo e ispirante» (24), *Schön wie ein jünger Frühling ist diese Welt* — dice una nota canzone, in relazione al primo amore felice. «Vedrai innamorandoti (*âshiq tarâ*)» — è un detto arabo che, si vuole, provocò l'illuminazione in un Sufi. Sono, questi, dei riflessi dello stato di completezza, di integrazione metafisica dell'Io, fatto presente dall'*eros*. E la controparte naturale è, invece, il sentimento di vuoto, di disanimazione delle cose, di indifferenza per tutto quando un amore è stato deluso o bruscamente finisce. Anche la frequenza dell'estasi nell'età della pubertà è stata notata (25), cosa che riporta allo stesso ordine di idee.

La stessa situazione la si ritrova su di un piano più profondo di quello della semplice psicologia individuale se ci si riporta ai fatti della etnologia. In molti popoli primitivi le cosiddette malattie iniziatiche o sacre, che vengono considerate come segni di elezione, coincidono generalmente con la maturità sessuale raggiunta. È stato giustamente rilevato (26) che la formazione dello sciamano, del mago o del sacerdote, che si fa seguire a tale segno di elezione, non ha a che fare col fatto patologico, quasi che equivallesse ad una cultura sistematica di esso in quanto tale. Al contrario, in tale processo formativo una tecnica adeguata va a rimuovere tutto ciò che ha carattere di pura malattia; la nuova forza viene fissata già allo stato nascente sul piano spirituale: per la qual circostanza vengono automaticamente meno i fenomeni della patologia della pubertà. Il risultato anzi non è la normalità, ma qualcosa di più, un tipo umano che si stacca dalla massa per la sua capacità di avere contatti effettivi ed attivi col sovrasensibile. In questo contesto, nell'etnologia sono anche interessanti i casi di una iniziazione per la quale vengono prescelti giovani giunti alla pubertà, prima che essi abbiano toccato donna (27): lo scopo, qui, è appunto di cogliere e fissare la forza della virilità trascendente ancor prima della sua specializzazione o polarizzazione sessuale in senso stretto.

Ciò conduce a menzionare i cosiddetti riti di passaggio, che riportano anche a quanto si è detto sul sesso in senso interno, spirituale, in opposto al sesso soltanto fisico. In diverse popolazioni riti speciali accompagnano il passaggio dalla fanciullezza alla pubertà dando ad esso il significato di un passaggio dal piano naturalistico a quello di una virilità in senso superiore. A tale riguardo, per noi i punti più importanti sono due.

Anzitutto in questi riti si celebra qualcosa, come una morte e una rinascita. Così chi ad essi è stato sottoposto riceve talvolta un nuovo nome, perde il ricordo della vita precedente, usa una nuova lingua segreta e entra in comunicazione con

(23) W. James, *Varieties*, cit., p. 217.

(24) *De l'Amour*, 11, 59.

(25) R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, cit., p. 7.

(26) M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, c. III e pp. 29 sgg. (tr. it.: *Lo sciamanismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974).

(27) M. Eliade, *Le chamanisme*, cit.

le forze mistiche del suo ceppo. Acquista, pertanto, fisionomia precisa il fenomeno della trascendenza, guidato, in questo caso, da una tecnica cosciente in quadri istituzionali e tradizionali.

In secondo luogo vanno rilevati i casi del differenziarsi, su tale base, della virilità, o sesso spirituale maschile, da quella soltanto fisica, inquantoché solo chi è passato attraverso questo rito viene considerato come veramente uomo e «fatto uomo»; sottratto alla giurisdizione materna, egli va a far parte delle cosiddette «società di uomini», cui possono corrispondere le «case degli uomini» isolate dalle altre abitazioni, società che hanno in proprio particolari forme di autorità sacrale o politico-guerriera di fronte al resto della popolazione. Chi non ha subito il rito, qualunque sia la sua età, non viene considerato come veramente uomo, ma come facente corpo con donne, bestie e bambini. Per contrassegnare simbolicamente il passaggio, talvolta all'iniziando si fanno prima indossare vesti femminili: perché egli ancora non è «stato fatto uomo» (28).

Nel complesso, qui è dunque abbastanza visibile la messa in opera di tecniche speciali per cogliere la forza del sesso allo stato libero nel punto del suo primo manifestarsi nell'individuo e per farla agire in modo da produrre una trasformazione profonda dell'essere. Nel caso del sesso maschile, l'effetto è l'enuclearsi di ciò che abbiamo appunto chiamato la virilità interna (29). È possibile che nello stesso rito cattolico della conferma o cresima, che abitualmente si celebra all'intervenire della pubertà, sia da vedersi un ultimo riflesso della tradizione delle azioni che si effettuavano sulla forza ancora pura, non fisicizzata, del sesso: tanto più, che a tale rito si associa a volte il primo fruimento dell'eucarestia, sacramento il quale in teoria comprende parimenti l'idea della transustanziazione, di un morire e risorgere.

Tutto ciò conduce già nel dominio dell'*eros* non profano, nel dominio delle sacralizzazioni del sesso, ma secondo una indiscutibile continuità. Infatti i significati fondamentali restano gli stessi. Si conferma la trascendenza dell'*eros*, la quale, come sta a base della patologia della pubertà, così, quando la forza si ridesta entro i circuiti chiusi dell'individuo, caratterizza la passione che travolge, che consuma, che, in senso positivo o negativo, porta di là da sé: passivamente, come oggetti più che non come soggetti del superamento del limite dell'Io negli amanti ordinari — mentre i fatti accennati dell'etnologia, ed altri ancora del mondo tradizionale, di cui diremo, attestano la possibilità di un uso cosciente e attivo di questa potenziale trascendenza ai fini di speciali consacrazioni, e soprattutto della realizzazione dell'aspetto non naturalistico della qualità virile.

(28) Su tutto ciò cfr. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, *passim*, specie pp. 99-108; H. Webster, *Primitive Secret Societies (A Study in Early Politics and Religions)*, tr. it. Bologna, 1921, pp. 2 sgg., 28, 30-31, 33-34, 45, 51.

(29) Come corrispondenza, nel caso della donna, accenneremo in seguito al costume dell'isolamento rituale delle ragazze nel periodo della pubertà e, poi, in quello delle mestruazioni, a che sia circoscritta la forza magica muliebre di cui divengono le portatrici.

## 22. Amore, cuore, sogno, morte

La parte che ha il cuore nel linguaggio degli amanti è notissima, e appartiene in prevalenza al dominio del più sdolcinato e sfaldato sentimentalismo. Eppure anche qui si può supporre un riflesso di un fatto profondo, solo che si sappia di ciò che il cuore ha sempre significato nelle tradizioni esoteriche e sapienziali. Più che come la sede delle semplici emozioni, da tali tradizioni il cuore è stato considerato come il centro dell'essere umano (30), ma altresì come la «sede nella quale si trasferisce la coscienza nello stato di sonno, abbandonando quella del capo a cui corrisponde ordinariamente lo stato di veglia (31). L'equivalente *cosciente* dello stato di sonno è però, come si è già accennato, lo stato «sottile», e specie nella tradizione indù, ma anche in molti mistici, lo spazio interno, segreto, del cuore viene considerato come la sede della luce supersensibile («luce del cuore»). Ora, non si ha più una allusione banale e approssimativa del linguaggio amoroso corrente, ma qualcosa di assai più preciso quando Dante nel parlare della prima, subita percezione dell'*eros*, fa riferimento alla «segretissima camera del cuore» (32). Nulla è più insulso del cuore colpito da una freccia (la freccia, di cui già gli Antichi, insieme alla *fiaccola*, fecero un attributo dell'Eros personificato): è un tema preferito perfino nei tatuaggi di marinai e di delinquenti. Ma in pari tempo esso è come un geroglifico che, a considerare quanto si è or ora ricordato, palesa una singolare intensità di significato. Nelle sue forme più tipiche l'*eros* si manifesta come una specie di trauma nel punto centrale dell'essere individuale, che esotericamente è il cuore. Secondo tradizioni concordi, essenzialmente nel cuore si è stabilito il vincolo dell'io individuale, da infrangere, se si vuol partecipare ad una superiore libertà. Qui l'*eros* agisce come la ferita mortale di una saetta. Vedremo che i «Fedeli d'Amore» medievali e, insieme ad essi, Dante, assunsero in modo cosciente questo contesto su un piano di là dall'esperienza profana degli amanti. Ma anche in questa esperienza — in ogni amore — la traccia permane. Il termine *far'hu-l-qalb* (apertura o dischiusura del cuore) appartiene all'esoterismo islamico e, insieme a quello di «luce del cuore», trova molteplici riscontri nel linguaggio dei mistici. Nel *Corpus Hermeticum* (VII, 11; VI, 1) si incontrano le espressioni: aprire gli «occhi del cuore», comprendere «con gli occhi del cuore». Ora, si può stabilire una relazione fra questa condizione, in una certa misura già disindividualizzante, dell'allentamento del vincolo del cuore, e l'esperienza di novità e quasi di fresca, attiva transfigurazione del mondo che si è detto accompagnare lo stato di amore: in essa si potrebbe vedere un adombramento di ciò che nel sufismo viene appunto chiamato il mondo percepito con l'occhio del cuore, *ayn-el-qalb*.

(30) Per delle documentazioni non vi sarebbe che l'imbarazzo della scelta: esse vanno dalla *Brhadāranyaka-upanishad*, IV, i, 7 («Il cuore è la parte essenziale degli esseri che, tutti, hanno infatti nel cuore il loro fondamento») a Zenone (Armin, II, fr. 837-839): «La parte principale dell'anima risiede nel cuore», alla stessa scolastica (Ugo di San Vittore: «*Vis Vitalis est in corde*»), ad Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 37; tr. it. *La filosofia occulta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972), ecc.

(31) Cfr. *Brhadāranyaka-upanishad*, II, i, 16-17; cfr. Agrippa, *De occulta philosophia*, III, 37.

(32) *Vita Nova*, II, 4.

Nel primo capitolo abbiamo detto che l'esperienza erotica implica uno spostamento del livello della coscienza ordinaria individuale di veglia. È, questo, un tendenziale trasferirsi, per «esaltazione», verso la sede del cuore. Appunto la condizione di «esaltazione» propria all'*eros*, con l'assicurare un grado insolito di attività interna, fa sì che in questo inizio di spostamento la coscienza si mantenga, che essa partecipi quindi di una certa illuminazione e trasformazione «sognante» allo stato lucido, invece di passare nel dormiveglia, nella trance o nel sonno, come accade ad ognuno ogni notte. A parte le già dette ripercussioni sulla percezione del mondo esterno, potrebbe avere una qualche relazione con ciò anche una certa luce che rischiara la fisionomia di alcuni amanti, perfino quando il loro semblante è normalmente privo di ogni nobiltà (cfr. la fiaccola come attributo di Eros, oltre la freccia).

Ma considerando la relazione dello spostamento in parola appunto con la notte, durante la quale esso normalmente si verifica in ognuno, si è portati ad un altro punto non privo, anch'esso, di valore segnaletico. Di fatto, la connessione fra amore e notte non è soltanto un tema ben noto della poesia romantica. Essa ha anche un substrato esistenziale variamente attestato. Ancor oggi la notte viene considerata come il tempo più appropriato per l'amore sessuale. Universalmente, è soprattutto di notte che uomini e donne si uniscono sessualmente. Anche quando si tratta di una semplice avventura, la formula tipica e la promessa saranno sempre «una notte di amore» — una «mattinata d'amore», in questo contesto, suonerebbe quasi come una stonatura. Anche qui la biologia è contraddetta, per l'intervento di un fattore d'ordine diverso, d'ordine, in fondo, iperfisico: perché le condizioni fisiologiche migliori per un amore «sano e normale», con maggiori riserve di energie fresche, se mai, si realizzerebbero proprio di mattina. Né qui si possono addurre circostanze ambientali contingenti e di condotta di vita, come quelle della minore disponibilità di un tempo libero di giorno nei più: perché, per un lato, la preferenza per la notte è attestata come consuetudine anche là dove per condizioni sociali o stato sociale una tale preferenza non appare imposta da nulla di esteriore, in secondo luogo perché vi sono dei precedenti nei quali alla consuetudine aderisce ancora il corrispondente significato intrinseco. Infatti, in alcune popolazioni l'uso della notte per il congiungersi con la donna è ritualmente, rigorosamente prescritto: talvolta in genere, talaltra limitatamente ad un primo periodo, più o meno lungo, dei rapporti sessuali. All'alba l'uomo deve separarsi dalla donna. Ma vi è qualcosa di più preciso: nel tantrismo si prescrive «il cuore della notte» per le pratiche magico-iniziatriche con la donna così come nella *Fang-pi-shu* (33), nell'arte segreta cinese dell'alcova, ci si riferisce allo stesso periodo, detto del «soffio vivente». Era questo stesso tempo a venire usato per certi riti orgiastici, come ad esempio per quelli dei Khlysti, su cui torneremo. Del pari, nella notte e in un luogo non illuminato, si celebrava, nei Misteri Eleusini, il rito, in origine non soltanto simbolico, dell'accoppiamento sacro, dello *hieros gamos*. Avente il nome di Nyctelia, e notturna, era una parte del rito orgiastico e frenetico dionisiaco ufficiato essenzialmente da donne. Può considerarsi come una derivazione la condizione di semplice oscurità, come ad esempio nell'uso spartano,

secondo cui l'uomo poteva recarsi dalla sposa acquistata per ratto, scioglierle la cintura e congiungersi con lei soltanto di notte o nell'oscurità (34). E se spesso le donne — alcune donne — desiderano tuttora una tale condizione, più che il pudore agisce in esse un lontano riflesso istintivo del fatto facente da base alle accennate usanze o disposizioni rituali e conferente ad esse un significato tutt'altro che peregrino. Hathor, dea egizia dell'amore, ebbe anche il nome di «Signora della Notte», e forse una lontana eco di questo contesto la si può raccogliere nel verso di Baudelaire: «*Tu charmes comme le soir — Nymphé ténébreuse et chaude*».

Si è che in ciò intervengono fattori sottili, d'ordine sia cosmico che analogico: cosmico, perché, come si è detto, è di notte che, ciclicamente, avviene in tutti un cambiamento di stato, il passaggio della coscienza alla sede del cuore, per cui anche quando si resta svegli, di notte permane la tendenzialità di questo spostamento che integra tutto quel che l'*eros* può dare; analogico, perché l'amore sta sotto il segno della donna, e la donna corrisponde all'aspetto oscuro, sotterraneo e notturno dell'essere, al vitale-inconscio, e il suo regno è pertanto la notte, l'oscurità (35). Su tale base, la notte è appunto il tempo più adatto per le opere della donna, sia come il miglior clima per gli sviluppi sottili dell'*eros*, sia per l'evocazione di forze profonde di sotto la superficie illuminata della coscienza individuale finita. Quanto a realizzazioni non ordinarie che possono essere propiziate da tali convergenze, e a stati che di solito restano invece sommersi da sensazioni sensuali più o meno torbide, non si deve considerare come mera poesia romantica ciò che Novalis ha scritto in alcuni dei suoi *Inni alla Notte* (36).

In fatto di riferimenti al cuore, un ultimo punto merita di essere indicato. Secondo la fisiologia iperfisica, in punto di morte o in caso di mortale pericolo gli spiriti vitali affluiscono nel centro dell'essere umano, nel cuore (essi abbandoneranno questa sede seguendo la direzione ascendente con la morte effettiva o nella morte apparente, la catalessi e in stati equivalenti ma positivi dell'alta ascesi) (37). Ebbene, un fenomeno analogo può intervenire in ogni esperienza di desiderio intenso e nella stessa emozione suscitata, in date circostanze, dalla visione della donna amata, o dall'evocazione di una data immagine di essa (38), talvolta in genere della donna nuda, mentre negli autori orientali spesso si trova menzionato

(34) Cfr. Plutarco, *Lyc.*, 23. Abbiamo scelto il caso di Sparta, perché qui non poteva entrare in quistione il fattore pudore: infatti a Sparta le ragazze erano abituate a mostrarsi nude in molte occasioni della vita ordinaria, e gli uomini a vederle in questo stato.

(35) Nella tradizione cinese viene chiamata *p'o* l'energia elementare della vita, l'inconscio con natura femminile *yin*, messo in relazione con la parte oscura della luna, che solo s'indovina quando brilla la falce lunare.

(36) Si tratta specialmente degli ultimi versi del primo degli *Inni*: «Sull'altare della notte, — sul giaciglio morbido, — il viluppo cade — e acceso dall'ardente amplesso brucia — come puro fuoco il dolce olocausto. — Consuma con l'ardore dello spirito il mio corpo — sì che aereo con te più intimamente — si mescoli e duri eterna — la notte delle nozze (tr. it. Garzanti, Milano, 1986).

(37) Si può cfr. *Brhadāranyaka-upanishad*, IV, iv, 1-2 e *Kātha-upanishad*, II, vi, 15-16.

(38) «Improvvisamente, non so come, mentre mi voltavo per dare uno sguardo alla strada deserta, sulle finestre delle case buie, un desiderio ardente di Pat [la donna] mi colse, come un pugno che mi colpisse in pieno. Era così terribile, che mi sembrava di morire» (E. M. Remarque). Cfr. le parole del poeta persiano Khusrev: «L'immagine sua mi apparve nella notte — e per lo sgomento ebbi quasi a morire».

un arrestarsi del respiro nell'amante, per amore, per fascinazione amorosa, per estremo desiderio o nello stesso apice dell'amplesso. Alla fisiologia, la controparte esterna, profana e banale, di tutto ciò è ben nota. Il modo più comune di esprimersi è: «Mi si arresta il cuore». È, questo, un altro sintomo, suscettibile ad inserirsi nel gruppo di quelli già indicati, per ciò che riguarda la virtù potenziale dell'*eros*. Ed anche qui si stabilisce un passaggio naturale dalla fenomenologia dell'amore corrente al dominio dell'erotismo non più profano. Lo vedremo quando tratteremo, ad esempio, della *mors osculi*, della morte del bacio, menzionata dai Kabbalisti, e dell'effetto del «saluto» della donna sui «Fedeli d'Amore».

Ancora un dettaglio non è, forse, privo di interesse: alcuni trovatori francesi parlavano della donna vista non già con gli occhi o con la mente, ma «col cuore».

### 23. Il complesso amore-dolore-morte

A questo punto si impone l'esame di un complesso d'importanza fondamentale per tutto l'ordine di idee che stiamo trattando: è il complesso amore-dolore-morte. In esso va distinto l'aspetto psichico da un aspetto che è quasi da dirsi fisico.

Quanto al primo aspetto, ogni attivazione dell'*eros* nel suo stato elementare che non si unisca ad un effettivo spostamento di livello dell'Io, che resti invece chiuso nel circuito puramente umano nell'alimentare una passione centrata su di un dato essere amato, ha per inevitabile conseguenza una saturazione abnorme di quel circuito, avvertita come sofferenza, come struggimento, come impulso che consuma e che non ha sbocco. La situazione di tensione è analoga a quella di cui parlano spesso alcuni mistici. Riferendosi ad un suo personaggio, il Somerset Maugham ha scritto: «Un amore come quello non è gioia, è dolore, ma un dolore così sottile da sorpassare ogni piacere. Ha in sé quell'angoscia divina, di cui i santi dicono di essere pervasi nelle estasi». E Novalis: «Pochi sanno — il mistero d'amore — fame provano implacata — ed eterna sete» (39).

Si è potuto parlare di «quell'affinità rarissima e misteriosa della carne che lega due creature umane col tremendo legame del desiderio insaziabile». D'altra parte, è stato rilevato, con ragione, che siffatti casi di una grande passione derivano da una inversione: il simbolo viene identificato con la persona e la persona viene amata in sé, quasi «come Dio al luogo di Dio». Tutta l'intensità di un impulso che, in questi casi, vuole l'assoluto si concentra sull'umanità di un dato essere, il quale così cessa di essere un mezzo per l'amante e diviene invece l'oggetto di una idolatria o, per meglio dire, di un feticismo (40). È importante rilevare che tale caso è esattamente l'opposto di quello, da considerare in seguito, delle sacralizzazioni e delle evocazioni: la persona non acquista una qualità diversa per una sua effettiva comunicazione con un piano superiore, con un piano non soltanto umano, per incorporazione temporanea in essa dell'uomo assoluto o della donna assoluta, ma usurpa gli attributi propri a quel piano supersaturando

(39) *Canti spirituali*, XV (tr. it.: Garzanti, Milano, 1986).

(40) Cfr. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 199.



con essi il semplice, casuale elemento umano. In questo secondo caso, nelle relazioni amorose si incontra spesso una specie di vampirismo esercitato dall'una persona sull'altra, anche senza volerlo, e non di rado si stabiliscono pericolosi rapporti di servaggio sessuale.

L'accennata situazione è anche quella che fornisce i soggetti preferiti all'arte tragica e romantica, quando essa tratta delle grandi passioni. Ma nella realtà situazioni del genere possono anche finire in una crisi e in un crollo. Ciò si verifica soprattutto quando, parallelamente, ha luogo un accentuato processo di idealizzazione della donna, una cumulazione di valore morale in essa avente un fondamento minimo o nullo in ciò che essa effettivamente è. Allora un qualsiasi fatto traumatico può far crollare l'intero edificio, può dissolvere tutta la stendhaliana «cristallizzazione» lasciando apparire a nudo la deludente realtà. Un trauma del genere può essere perfino provocato dal conseguimento del fine supremo del desiderio, dall'agognato possesso della donna. Così il Kierkegaard ha potuto parlare dei «rischi dell'amore felice» ed affermare che l'amore infelice, e tutto ciò che di delusivo e di traditore può presentare la donna amata, in certi casi è fattore essenziale e provvidenziale per mantenere la tensione metafisica dell'*eros* e evitarne la sincope: appunto perché allora si conserva una distanza, perché l'identificazione feticizzante trova un ostacolo (41). Novalis ha aggiunto: «Chi ama deve sentire eternamente la mancanza, deve mantenere sempre aperte le ferite» (42). Peraltro, non diversa fu la tendenza dell'«amore cortese» medievale che, almeno in un certo suo filone, si può dire avesse spesso per condizione paradossalmente desiderata l'irraggiungibilità materiale del suo oggetto: non tanto il non potere, quanto il non voler giungere alla conclusione concreta di ogni desiderio sessuale, sì che potevano essere amate con intensità altissima donne mai viste, o scelte appositamente in modo che scarsa fosse la speranza di averle: nel presentimento, appunto, della disillusione che poteva provocare la donna reale qualora avesse preso, alla fine, il posto della donna-idolo, della «donna della mente». Il Klages ha messo giustamente in rilievo l'importanza che ha ciò che egli ha denominato l'*Eros der Ferne*, ossia l'*eros* legato alla lontananza, alla irraggiungibilità, da interpretarsi, qui, come un momento costituzionale positivo per ogni regime di alta tensione erotica, e non come il rifugio di chi fa, di necessità, virtù (43).

Ma per poter sostenere situazioni del genere su di un piano non patologico è necessaria una sottilizzazione dell'*eros* e il suo avviamento verso un dominio speciale, già non più profano: come vedremo, deve ritenersi che appunto di ciò fosse il caso per l'erotica medievale ora ricordata. Senza questa dislocazione, l'*eros* attivato nel suo stadio elementare non può manifestarsi nel singolo che sotto la specie di una sete inesauribile e tormentosa. Ma qui, idealmente, potrebbe essere anche considerato un passaggio dalla situazione della passione fatale a quella del dongiovannismo. Una interpretazione possibile di Don Giovanni preso come simbolo può essere effettivamente data riferendosi ad un desiderio che, per

(41) *In vino veritas*, cit., pp. 76 sgg.

(42) *Canti spirituali*, VII.

(43) L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., pp. 95 sgg. Cfr. G. Bruno, *Eroici furori*, I, iii, 9: «L'amore eroico è un tormento, perché non gode del presente, come il brutale amore, ma e del futuro e dell'assente».

via della sua stessa trascendenza, una volta consumato un oggetto della passione passa ad un altro, senza sosta, per una perenne delusione, per l'incapacità di qualsiasi particolare donna a fornire l'assoluto — all'insoddisfazione associandosi anche, di là dal piacere effimero dell'opera di seduzione e della conquista, quello di fare il male (è un altro tratto della figura di Don Giovanni, in alcune redazioni della sua leggenda). Così la serie degli amori di Don Giovanni si continua indefinitamente, in una caccia senza tregua al possesso assoluto che sempre sfugge, quasi in un equivalente del supplizio di Tantalo, in una speranza che, ravvivantesi nel periodo di ebbrezza di ogni amore e di ogni singola opera di seduzione (la quale, per reazione all'intima sconfitta, si accompagna anche ad un odio nascosto, ad un bisogno-piacere di distruggere e profanare), sempre di nuovo è delusa, lasciando il disgusto dopo il conseguimento di ciò che Don Giovanni quale individuo credeva di perseguire come unico scopo, cioè il semplice piacere degli amplessi umani. È interessante che, a differenza delle altre, nelle forme spagnole più antiche della leggenda di Don Giovanni questo eroe non finisce dannato e fulminato dal Commendatore, ma si ritira in un convento. È un adombramento del piano sul quale la sua sete insaziata e sempre delusa può, alla fine, essere placata: ma qui, presso ad un taglio netto col mondo della donna.

In altri casi, sia nel dominio dell'arte e della leggenda che in quello della vita reale, un dramma, se non pure la fine tragica degli amanti, appare come l'epilogo naturale voluto dalla logica interna, trascendentale, della situazione accennata, anche quando le cause di tale tragedia sembrano del tutto esteriori, estrinseche, rispetto alla volontà cosciente e al desiderio umano degli amanti: quasi dovute ad un avverso destino. A tale riguardo può valere il noto verso: *But a thin veil divides love from death*.

È ciò che si può pensare, ad esempio, nel caso di Tristano e Isotta. A voler prendere nella integrità delle sue valenze la leggenda, il tema del filtro d'amore è lungi dall'essere irrilevante e accessorio. Circa questi filtri, abbiamo già notato che può non trattarsi di superstizioni; miscele speciali possono avere il potere di destare la forza dell'*eros* nel suo stato elementare neutralizzando tutto ciò che nell'individuo empirico può ostacolarne e finitizzarne la manifestazione (44). Ciò accadendo, è naturale che negli amanti vada ad agire il complesso amore-morte, la forza consumante, il desiderio di morte e di annichilimento. Il «O dolce morte! — O ardentemente invocata! — Morte d'amore!» wagneriano richiama un tema dell'«amore eroico»: «In viva morte morta vita vivo. — Amor mi ha morto, ah! lasso! di qual morte, — che son di vita insieme e morte privo» (45). La *musica* di Wagner rende in modo abbastanza suggestivo questo stato (forse più positivo, sempre in tema di musica, è però il tono dell'*Andrea Chénier* di Umberto

(44) Per la Roma antica sono attestati casi di pazzia dovuti a filtri d'amore; si vuole perfino che essi abbiano costato la vita a Lucullo e a Lucrezio. Di fatto in alcuni casi il risveglio della forza dell'*eros* allo stato elementare per mezzo di un vero filtro può avere effetti corrispondenti all'ebefrenia, alla alienazione mentale della pubertà, di cui si è già parlato; l'azione è troppo brusca e violenta, per cui si verifica una soluzione di continuità rispetto allo stato precedente della psiche normale, specie quando la sovrastruttura dell'Io più esterno si oppone alla esplicazione della passione.

(45) G. Bruno, *Degli eroici furori*, I, ii, 10.

Giordano): non così il testo corrispondente, ingombro di scorie mistico-filosofiche. I famosi versi «*In des Weltatems- Wehendem All - Versinken - Ertrinken - Unbewusst - Höchste Lust!*» danno più l'impressione di un collasso a sfondo panteistico (fusione col «Tutto», annientarsi nel «divino, eterno - originario oblio») che non di un vero trascendimento; in più, qui ha risalto l'elemento puramente umano, perché il desiderio di morte è dettato dall'idea di un aldilà nel quale l'unione assoluta dei due amanti come persone potrà realizzarsi (Tristano dice: «Così siamo morti per vivere solo nell'amore, inseparabilmente, eternamente congiunti, senza fine, a noi solo intenti») (46). Invece già in termini più adeguati, immanenti, erano stati dati gli effetti del filtro nel poema medievale di Goffredo da Strasburgo: «*Ihnen war ein Tod, ein Leben - eine Lust, ein Leid gegeben... - Da wurden eins und einerlei - Die zwiefalt waren erst*».

Di passata, si può fare anche questo rilievo: il caso di Tristano e Isotta viene anche presentato come quello di una passione estrema che, a parte il filtro, ha per antecedente l'odio reciproco dei due amanti. È, questa, una situazione che in effetti può spesso incontrarsi; vi sono casi in cui l'odio è solo l'indice segreto di una particolare tensione e polarità sessuale dei due individui, pronta a tradursi nel cortocircuito ebbro e distruttivo dell'amore consumante non appena gli ostacoli dovuti alle disposizioni individuali siano superati.

## 24. Voluttà e sofferenza. Il complesso maso-sadistico

Abbiamo già accennato come molte antiche divinità dell'amore fossero nel contempo divinità della morte. Un tale fatto può essere interpretato anche in un contesto diverso da quello dianzi indicato. Se l'amore-brama metafisicamente lede l'individuo trascendente, anche psicologicamente un momento di distruzione, di autodistruzione e di sofferenza è elemento essenzialissimo non solo dell'amore-passione ma dello stesso amore puramente fisico, del fatto piacere o voluttà ridotto ai minimi termini, alla sua forma più grezza di apparire.

Anzitutto, vi è da notare che il tema della morte non è semplice cosa della letteratura romantica; esso figura anche come uno dei tanti indici potenziali nello stesso linguaggio universale degli amanti: «ti amo da morire», «ti desidero mortalmente», e così via, in una quantità di varianti che qui sarebbe banale elencare, nelle quali, in diverso grado, si riflette l'antico *cupio dissolvi* come senso liminale dell'esperienza. Leopardi, nella nota poesia *Amore e morte*, dice essere un «desiderio di morte», «di amore vero e possente il primo effetto». Ma questo stesso contenuto ci si rivela ad una analisi approfondita del fenomeno del piacere. Dopo il Metchnikoff, il freudismo è andato a constatare l'esistenza, nell'individuo, di un *Todestrieb*, di un impulso alla morte, alla distruzione, di là dal «principio del piacere» che in un primo tempo aveva attirato esso solo la sua attenzione. La

(46) È noto che il *Tristano e Isotta* fu, geneticamente, una specie di prodotto di sublimazione della veemente, ma ostacolata passione che Riccardo Wagner nutrì per Matilde di Wesendonk. Sono interessanti queste espressioni di una sua lettera a questa donna: «Il demone! Passa dall'un cuore all'altro... Non apparteniamo più a noi stessi! *Demone, demone diventa un dio!*» (Lettera n. 54 dell'estate del 1858; ed. Golther, Berlin<sup>4</sup>, 1904).

spiegazione biologica che ne è stata data è irrilevante (47), così come è da rigettarsi l'antagonismo supposto fra esso e l'impulso sessuale. Resta invece il fatto, attestato, di forme molteplici di impasto delle due tendenze, dell'elemento *libido* e piacere, e della tendenza distruttrice, fatto da spiegarsi con un substrato comune all'uno e all'altra. L'iscrizione di una fontana, ricordata dal D'Annunzio (nelle *Vergini delle Rocce*), ci dice come questo punto fosse stato già riconosciuto da un'antica sapienza: *Spectarunt nuptias hic se Mors atque Voluptas - Unus (fama ferat), quem quo, vultus erat*. «Già morte e voluttà si mirarono congiunte e i loro due volti fecero un volto solo». In via subordinata si tratta della relazione costante esistente fra sessualità e dolore.

A tale riguardo, non è necessario riferirsi a fatti che sconfinano nell'anormale patologico. Sarebbe banale ricordare, ad esempio, le note analogie che, fin nei gemiti, in certi movimenti, nelle grida, ecc., la fenomenologia dell'amplesso e dell'orgasmo ha con quella del soffrire. Si sa anche che, specie con riferimento alla donna, nel gergo intimo degli amanti, in varie lingue, si usa esattamente il termine «morire» per il punto dello spasimo pienamente raggiunto (in Apuleio, *Met.* II, 17, Fotide nell'invitare Lucio a congiungersi con lei dice: «Fammi morire, tu che stai per morire») — mentre, a sua volta, proprio il termine «spasimo» ha un riferimento specifico anche alla sofferenza e al dolore fisico. Vi è della verità nell'affermazione: «La voluttà è una agonia, nel senso più stretto della parola» (48).

Per vedere questi fatti nella giusta luce e per inquadrarli nell'ordine generale di idee di cui stiamo trattando, è però necessario sapere dell'aspetto metafisico della sofferenza. Il Novalis ebbe a scrivere che nelle malattie vi è della «trascendenza», che esse sono fenomeni di una sensazione esaltata che tende a tradursi in forze superiori; che, più in generale, quel che presenta carattere negativo contiene spesso uno stimolo alla intensificazione del positivo (49). In molti casi, ciò vale senz'altro per il fenomeno del dolore fisico, sempre che esso si mantenga entro dati limiti. Qualunque ne siano le cause, dal lato interno ogni dolore è il modo con cui la coscienza del singolo sperimenta qualcosa che ha un carattere più o meno distruttivo ma che per ciò stesso contiene un fattore di trascendenza rispetto all'unità chiusa e fissa dell'individuo finito; per cui, in un certo senso, è vero

(47) Secondo il Freud nell'organismo l'istinto vitale lotterebbe contro la tendenza della materia organica a ritornare allo stato previtale, anorganico, da cui deriverebbe. Da un lato, si avrebbe il plasma germinale virtualmente immortale, dall'altro tutto ciò che produce la decadenza e la morte dell'organismo. In corrispondenza si avrebbero appunto gli istinti del sesso contrapposti agli istinti di morte. Da respingere è il tentativo, intrapreso soprattutto da W. Reich, di dedurre l'impulso alla distruzione dalla repressione dell'impulso al piacere. Fra l'altro, ciò va a disconoscere nell'esperienza del sesso una delle sulle dimensioni più interessanti.

(48) C. Mauclair, *Magie de l'amour*, cit., p. 145; cfr. p. 2: «Nulla rassomiglia all'amore fisico più della morte. Fisico o morale che sia, l'amore è l'immagine positiva della morte. Lo spasimo è una incursione momentanea nel dominio della morte, è un saggio di essa che in natura concede all'essere che vive. L'amplesso è un gettarsi in due nella morte, ma con la facoltà di tornare in vita e di ricordarsi». In realtà nella grandissima maggioranza degli uomini e delle donne tale ricordo è invece relativo, così come confusa e periferica è la loro coscienza dello stato momentaneamente raggiunto.

(49) Novalis, *Werke*, ed. Heilborn, v. II, pp. 650 sgg..

quanto disse il Wordsworth, cioè che la sofferenza «ha la natura dell'infinito» (50). Il carattere di dolore del dolore è dovuto alla passività che in quasi tutti i casi ha tale esperienza; è dovuto al fatto che, quando si produce l'alterazione dell'unità esistenziale, l'io quasi per paura si identifica non alla forza che altera e porta virtualmente oltre, ma a ciò che subisce l'alterazione, non a ciò che colpisce ma a ciò che viene colpito. Se così non fosse, si avrebbe, come accenna il Novalis, il passaggio a forme positive di una sensazione esaltata.

Ciò, fra l'altro, può fornire la chiave per intendere l'uso del dolore fisico come coadiuvante statico, che s'incontra in alcune forme aberranti di asceti. Un esempio: a proposito delle ferite che si fanno in riti frenetici gli appartenenti ai Rufai, setta islamica legata al sufismo derviscio, uno sceicco dichiarò che esse sono fatte in uno stato, in virtù del quale non producono dolore ma «una specie di beatitudine che è esaltazione sia del corpo che dell'anima» e che tali pratiche in apparenza selvagge non sono da considerarsi in sé, bensì solo «come mezzo per aprire una porta» (51).

Ora, nella voluttà erotica si ha uno dei casi di alterazione in cui la passività in parte è rimossa, per cui il dolore non appare più come puramente tale, bensì mescolato al piacere. Se negli amanti il grado di attività fosse ancor più alto, non sarebbe più il caso di parlare di «volutezza», bensì di una superiore ebrezza: di quell'ebrezza non fisica di cui ripetutamente abbiamo parlato come del fondo potenziale di ogni *eros*, ebrezza la quale, in questo speciale caso, nelle stesse situazioni di «spasimo» e di «morte» dell'amore carnale non perderebbe la sua qualità né verrebbe sincopata, ma invece raggiungerebbe la sua intensità-limite.

Da tutto ciò — dal complesso voluttà-sofferenza, dalla *libido* che si mescola all'istinto di morte e di distruzione — siamo dunque portati al centro della fenomenologia della trascendenza presentata dall'amore nello stesso dominio profano. Il segreto dell'ambivalenza delle divinità, specie femminili, che sono divinità del desiderio, del sesso, della voluttà e, insieme, divinità della morte (per esempio, Venere come Libitina, la dea egizia dell'amore Hathor, che è anche Sekhmet, la dea della morte, ecc.), qui dunque ci si rivela in un suo secondo aspetto.

In tale contesto è il caso di approfondire un elemento generale fondamentale dell'esperienza erotica costituente il fondo sia del possesso che di ogni desiderio intenso. Il desiderio e il possesso dell'essere amato è ciò che distingue ogni amore sessuale dall'amore in genere come «volere bene», come puro amore umano. La differenza fra i due sentimenti è chiara: l'amore puro vuole l'essere a sé del suo oggetto, disinteressatamente; esso afferma, dice ontologicamente di «sì» all'altro come altro, come essere distinto. Il suo modello è l'amore del dio teistico cristiano che dà l'esistenza alla creatura libera desiderandone la vita a sé, senza tendere a dominarla o ad assorbirla. All'opposto, l'amore sessuale implica il desiderio come bisogno di assorbire, di consumare l'essere amato, e il possesso, quando non abbia il carattere deviato, già esaminato (§ 19), di compensazione per il bisogno di conferma di sé e di valore, ha appunto questo significato (52).

(50) Cfr. «Sulla Metafisica del dolore e della malattia», in *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971<sup>3</sup>, v. II, pp. 162 sgg.

(51) Cfr. W.B. Seabrook, *Adventures in Arabia*, New York, 1935, p. 283.

(52) Si possono citare queste parole significative: «C'erano la lotta, la conquista, la capi-

Si può dunque parlare di una ambivalenza di ogni impulso erotico intenso, perché l'essere che si ama, mentre lo si afferma, in pari tempo lo si vorrebbe distruggere, uccidere, assimilare, risolvere in sé stessi; sentendo in lui il proprio complemento, si vorrebbe che cessasse di essere un altro essere. Donde, anche, un elemento di crudeltà che si unisce al desiderio, elemento spesso attestato da aspetti anche fisici dell'amore e dallo stesso amplesso (53); donde la possibilità di parlare di «un delirio ostile dell'amore» (Maeterlinck), dell'«odio mortale dei sessi», che è il «fondo dell'amore e che, occulto o palese, permane in tutti gli effetti» (D'Annunzio). Sono di Baudelaire le parole: «La crudeltà e la voluttà, sensazioni identiche, come il caldo estremo e il freddo estremo» (54). In realtà, anche in molte specie animali si osserva, per derivazione, un istinto di distruzione che entra in giuoco contemporaneamente all'impulso sessuale ed è commisto con esso, istinto che spinge alcuni animali fino ad uccidere l'oggetto del loro piacere nel corso stesso dell'amplesso, cosa che nell'uomo può manifestarsi egualmente nei casi-limite del delirio sadista criminale. Sono già significativi questi versi di Lucrezio:

*Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,  
Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum  
Quodeumque est, rabies unde illaec germina surgunt* (55).

Lo Spengler, che considera il vero amore fra uomo e donna come effetto di una polarità e di una pulsazione identica di carattere metafisico, lo dice affine all'odio, aggiungendo che «chi non ha razza non conosce questo amore pericoloso» (56). E, in Cina, è assai significativo che l'espressione corrente per indicare la persona con cui, per amore, si è coinvolti irresistibilmente, è *yuan-cia*, cioè «nemico predestinato».

Per quel che riguarda il possesso come bisogno di abolire e di assorbire l'essere amato, in psicanalisi si è giunti a parlare di una fase orale infantile e di una fase cannibalica della *libido* come complessi che continuerebbero ad agire nell'inconscio dell'adulto, ed a stabilire delle relazioni fra la *libido* della funzione nutritiva (assorbimento e assimilazione dei cibi) e quella del desiderio sessuale.

tolazione reciproca, l'affermazione e la negazione furente, l'acre sensazione di sé e la piena dissoluzione dell'Io, la spersonalizzazione e la riduzione ad un solo essere e tutto ciò in una sola volta e nello stesso momento»: Y.M. Daniel (N. Arzhak), *Qui parla Mosca*, Bietti, Milano, 1966, p. 62.

(53) Nel *Kāma-sūtra* di Vatsayana, a parte una considerazione dettagliata della tecnica dei morsi, dell'uso delle unghie e di altri accorgimenti dolorosi nell'amore (II, iv-v; cfr. vii - su ciò, cfr. anche l'*Ananga Ranga*, XI, 3 e 4), è interessante l'accento ad un possibile effetto erotogeno-magnetico oggettivo provocato dalla vista dei segni corrispondenti rimasti sul corpo.

(54) *Oeuvres posthumes*, p. 107.

(55) *De Rerum Natura*, IV, 1081, Cfr. D'Annunzio (in *Forse che sì forse che no*): «Invasi dallo stesso delirio che agita gli amanti acri d'odio carnale sul letto scosso, quando il desiderio e la distruzione, la voluttà e lo strazio sono una sola febbre».

(56) *Untergang des Abendlandes*, Munchen, 1923, v. II, p. 198 (tr. it.: *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Milano<sup>3</sup>, 1991).

Ciò che tutto questo ha di stiracchiato e di sofisticato non deve impedire di riconoscere una analogia legittima, convalidata da più di un aspetto dell'esperienza reale. Sono del Bossuet le parole: «Nel trasporto dell'amore umano, chi non sa che ci si mangia, che ci si divora, che ci si vorrebbe incorporare in ogni modo e portar via perfino coi denti ciò che si ama per nutrirsene, per unirsi, per vivervi?» (57). Anche se su di un piano più alto, nel Novalis il motivo non è diverso, quando egli associa il mistero dell'amore come sete inestinguibile a quello della eucaristia (58). Ma il punto, che in quest'ordine di idee non viene quasi mai messo in rilievo, è che l'alimento bramato è anche un alimento che distrugge; nel desiderio assoluto di distruggere, di assorbire, è anche contenuto quello di esser distrutti, di esser dissolti. Si cerca nella donna un'«acqua di vita» che sia anche un'acqua che uccide, un'acqua del genere di quelle che nel simbolismo alchemico vengono chiamate «acque corrosive» (su ciò, a suo luogo). E tale condizione è raggiunta soprattutto nella identità della frenesia, dell'orgasmo e del *climax*, in ciò che in termini indù è detto il *samarasa* dell'amplesso.

Ci si presenta così, di nuovo, un'ambivalenza, derivante dalla potenzialità di trascendimento dell'*eros* in genere. In particolare, per la sofferenza che può associarsi all'amore e al piacere, si è effettivamente dovuto riconoscere un fatto unico di là dall'opposizione corrente di sadismo e masochismo. Su tale base, lo Schrenk-Notzing ha forgiato il neologismo «algolagnia» che — da ἄλγος dolore, e λάγνος = essere eccitato sessualmente — vuol designare il piacere per la sofferenza nell'erotismo: salvo distinguere una algolagnia attiva (sadismo) da una algolagnia negativa o passiva (masochismo). Analogamente, nella sessuologia di oggi si parla di un unico complesso maso-sadistico che non è di pertinenza della sola psicopatologia sessuale, perché figura con maggiore o minor rilievo anche nelle forme più correnti dell'erotismo. In via normale, e sul piano dei dati immediati della coscienza più esterna (ma non metafisicamente, perché dal punto di vista metafisico e sottile vedremo che è l'opposto ad essere vero), si sa che nella donna prevale la predisposizione masochista, nell'uomo quella sadista. Ma quando si consideri quello stato di identificazione e di amalgamazione dei due esseri mancando il quale il congiungimento sessuale è poco più di un incontro per una reciproca, solitaria soddisfazione quasi masturbatoria, sta di fatto che tale antitesi è in larga misura superata. In realtà, il sadista erotico non sarebbe tale se la sofferenza dell'altro gli fosse completamente estranea, se essa non avesse eco alcuna in lui; egli invece si identifica al dolore dell'altro, lo aspira e assorbe, e a tale stregua esso gli vale come un eccitante, come un fattore per proprio piacere esaltato. Il che vale quanto dire che egli è anche un masochista, che egli soddisfa allo stesso tempo il bisogno ambivalente di soffrire e di far soffrire attenuandone il contrasto con la ripartizione esterna in un soggetto e in un oggetto. Lo stesso vale per il

(57) Citato da A. Hesnard, *Manuel*, cit., p. 233 n. D'Annunzio (ne *Il Piacere*): «Egli avrebbe voluto avvolgerla, attrarla dentro di sé, suggerla, beverla, possederla in un qualche modo sovrumano».

(58) *Canti spirituali*, VII: «Il simbolo divino - della Cena - enigma è per i sensi terreni; - ma chi una volta - da ardente amata bocca - alito aspirò della vita - e cui ardore sacro - in onde di brividi il cuor fuse, - cui s'aperse l'occhio... - mangerà del suo corpo - e berrà del suo sangue - in eterno».

masochista o per la donna: la quale realizza immaginativamente e assorbe ciò che l'altro fa o prova nel farle male, quando ciò le costituisce un motivo di ebrezza (59). Si tratta dunque, in buona misura, di forme di un piacere «vicariato» per la sofferenza. In ordine a quel che di sadismo e di masochismo è contenuto in un amplesso normale, agisce effettivamente quello «scambio delle fantasie» che Chamfort ha considerato nella sua definizione dell'amore: ad alimentare in reciprocità le tendenzialità di autotrascendimento. Circa un tale effetto, esso è ovvio nell'algolagnia, attiva o passiva che sia: perché, in genere, se il dolore viene vissuto come piacere, esso evidentemente non è più dolore. Si tratta invece di quella trasformazione del dolore in una sensazione a suo modo positiva trascendente, di cui si è già detto.

Qui sarà opportuno indicare brevemente ciò che nel complesso maso-sadistico appartiene alla psicopatologia e alla perversione e ciò che non appartiene né all'una né all'altra. Il fatto patologico si verifica quando delle situazioni sadistiche o masochistiche divengono delle condizionalità a che il processo sessuale *normale* abbia luogo. Per prendere un esempio, vi è un fatto morboso e aberrante, da ricondurre geneticamente caso per caso a cause diverse che dal nostro punto di vista hanno poca importanza, quando solo fustigando una donna un uomo può giungere ad un orgasmo sessuale che, come contenuto, non si differenzia però per nulla da quello che una qualsiasi coppia raggiunge senza ricorrere a nessuna complicazione. Il caso è tuttavia diverso, quando il sadismo o il masochismo si presentano come iperestesie e macroscopizzazioni di un elemento potenzialmente presente nell'essenza più profonda dell'*eros*. Allora i casi «patologici» non rappresentano delle aberrazioni dell'istinto normale bensì delle forme nelle quali vengono appunto in luce gli strati più profondi di esso, latenti nelle varietà a regime ridotto dell'amore sessuale. Su tale base può essere riconosciuta una algolagnia usata non coattivamente da pervertiti, ma coscientemente da esseri perfettamente normali per ottenere un potenziamento, un prolungamento in senso trascendente, eventualmente estatico, delle possibilità comprese nell'esperienza corrente del sesso. E noi vedremo che, a parte i casi individuali, ciò lo si incontra anche in alcune forme collettive o rituali di erotismo mistico.

Nello stesso contesto potrebbe rientrare una considerazione speciale di quel che in determinate circostanze può offrire il momento della deflorazione. Sia per le angosce inconscie e le inibizioni della donna, sia per la primitività carnale e impulsiva che prevale quasi sempre nell'uomo, alcune possibilità eccezionali e irripetibili che, soprattutto per la donna, sarebbero offerte dall'esperienza della deflorazione in rapporto a quanto si è detto sull'algolagnia, vanno irrimediabilmente perdute nelle normali relazioni sessuali umane. Anzi, questo atto d'iniziazione della donna alla vita sessuale completa, quando esso è brutalmente condotto, ha spesso in lei ripercussioni negative che esercitando anche successivamente la loro influenza possono pregiudicare perfino quanto è da attendersi da una rela-

(59) Espressive, per esempio, queste parole di un poeta: «*Mes entrailles vers toi sont un cri... - Le désir m'a haché, le baiser m'a saigné - Je suis plaie braise, faim de neuves tourtures... Je suis plaie, baise moi, sois brûlure*» (André Ady, *apud* B. Péret, *Anthologie de l'amour sublime*, cit., p. 341).



zione normale. Vi è invece da pensare che se venisse anzitutto destato lo stato di ebbrezza in quella sua forma acuta, che ha già in sé un elemento distruttivo, il dolore della deflorazione, insieme a tutti i fattori sottili che vi si legano in termini di fisiologia iperfisica, potrebbe dar luogo ad un subitaneo, estremo innalzamento del potenziale estatico di quella stessa ebbrezza, secondo una congiuntura quasi irripetibile; potrebbe intervenire perfino un trauma, nel senso di una apertura della coscienza individuale sul sovrasensibile.

Per un dominio del genere, non è evidentemente agevole raccogliere documentazioni positive. Solo alcune sopravvivenze in ambienti difficilmente accessibili possono autorizzarci a supporre che situazioni, come quella or ora accennata, stavano alla base di alcune forme antiche o esotiche di stupro rituale di vergini. Si è che, più in genere, sono attestati per l'iniziazione della donna casi di procedimenti nei quali l'atto sessuale è il veicolo per la trasmissione di una influenza sovrasensibile, ciò, ad esempio, ci è stato riferito riguardo a certi ambienti islamici. Per iniziazione, qui può appunto intendersi la trasmissione di una influenza spirituale da parte dell'uomo (della *barakah*, secondo la designazione islamica), con gli effetti che le parole usate da Görres per la trasmissione di una influenza sovrasensibile acconciamente indicano (60); ciò, ad esempio, con le parole: «Un vedere ed un conoscere per mezzo di una luce superiore, un agire e un fare per mezzo di una libertà superiore, come l'abituale sapere e fare è condizionato dalla luce dello spirito e dalla libertà personale date ad ogni uomo». La situazione traumatica della deflorazione nel regime or ora indicato rappresenta però, evidentemente, la migliore condizione per un tale procedimento (61). In altri casi, è concepibile che venga usata, come equivalente, la flagellazione della donna a produrre lo stesso clima psichico liminale. Anche a tale riguardo, pratiche continuatesi segretamente fino ad oggi in certi ambienti ci autorizzano a supporre un analogo fondamento oggettivo anche per antichi riti sessuali non più compresi e malfamati (62).

(60) Nel *Prodomus Galaeatus* della *Christliche Mystik*.

(61) Vi è da supporre che non si avesse in vista un fine diverso nelle unioni sessuali in uso in alcuni templi antichi, quando vergini, ma anche donne in genere, ritenevano di congiungersi con un dio — si sa che la profanazione e l'abuso di pratiche del genere condussero a Roma, sotto Tiberio, attraverso lo scandalo provocato dal patrizio Mundo che corrompendo i sacerdoti si godette per tal via la restia matrona Paolina, alla chiusura del tempio di Iside da parte del Senato. Su ciò, si tornerà nel capitolo quinto.

(62) Un antico rituale manoscritto di proprietà di una *witch* scozzese, mostratoci dal prof. G.B. Gardner, direttore del *Museum for Witchcraft* dell'Isola di Man, contempla appunto pratiche di flagellazione della donna in un contesto di iniziazione sessuale. Il prof. Gardner si è chiesto, se non sia il caso di ricondurre a tale contesto certe scene di iniziazione orfica degli affreschi della pompeiana Villa dei Misteri, in esse figurando, come si sa, anche quella di una giovane donna nuda fustigata. Ciò ci sembra assai problematico, perché quelle scene sono essenzialmente simboliche. Non escludiamo però, in via di principio, l'ambivalenza di molti simboli, ossia la loro capacità di valere e sul piano puramente spirituale, e sul piano reale.

## 25. Estasi erotiche, estasi mistiche

Sulle forme di sadismo non aventi specifici riferimenti sessuali, diremo in seguito. Qui varrà ancora rilevare l'eventuale convertibilità delle sensazioni dolorose in quelle voluttuose, convertibilità che partendo dai principî già indicati risulta senz'altro comprensibile. Ad esempio, viene citato il caso storico tipico di Elisabetta di Genton, che dalla flagellazione «veniva messa nello stato di una baccante in delirio» (63), e anche quello della carmelitana Maria Maddalena dei Pazzi: quando subiva la fustigazione costei parlava di una fiamma interiore che minacciava di travolgerla e la cui dimensione erotica appare chiara dalle sue grida come queste: «Basta, non infiammate più questo fuoco che mi divora. Non è questa la morte che desidero perché mi dà troppo gaudio e voluttà!»: ciò, non senza l'apparire, anche, di visioni libidinose. In pari tempo, dallo studio di queste regioni di confine ove viene meglio in evidenza il fattore di un autotrascendimento coatto, cioè non determinatamente voluto, si è anche condotti a rilevare i punti comuni che esistono fra estasi mistiche e estasi erotiche. Queste corrispondenze sono state spesso sottolineate da psicologi e da psichiatri, ma quasi sempre in modo non acconcio e con l'intento più o meno deliberato di degradare alcune forme dell'esperienza religiosa riportandole a fatti erotico-isterici aberranti.

Oggettivamente, deve riconoscersi che le estasi, per le quali possono esistere le accennate analogie, presentano spesso un carattere impuro e sospetto, e salvo casi eccezionali hanno poco a che fare con la vera spiritualità (della quale però — questo sia, qui, ben messo in rilievo — coloro che si compiacciono delle interpretazioni psicopatologiche suddette non hanno la minima idea). Si è in un dominio intermedio, e qui può perfino verificarsi una inversione, nel senso che l'elemento propriamente sessuale resta quello fondamentale, il «misticismo» servendo solo ad alimentarne una forma deviata e esaltata di manifestazione (64). Nel mondo del misticismo cristiano questo caso è assai frequente. Allo stesso modo che al cristianesimo è stato proprio l'umanizzare il divino più che non il divinizzare l'umano, del pari in detta mistica la sensualizzazione del sacro (unita ad un significativo ricorrere di simboli coniugali e erotici) prende il posto della

(63) R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, cit., p. 18.

(64) Circa questo mondo dell'eroticismo mistico cfr. le espressioni, piuttosto spinte, di E. Levi (*Il Grande Arcano*, Atanòr, Roma, 1954, pp. 77-78): «Maria Alacoque e Messalina hanno sofferto gli stessi tormenti: sono entrambi due desideri esaltati di là dalla natura, che è impossibile soddisfare. Vi era, fra le due questa differenza, che se Messalina avesse potuto presagire ciò che Maria Alacoque doveva sperimentare, ne sarebbe stata invidiosa». «La passione erotica, distolta dal suo oggetto legittimo e esaltata dal desiderio insensato di fare, in qualche modo, violenza all'infinito... come la demenza del marchese De Sade, ha sete di torture e di sangue»: cilici, penitenze, macerazioni, «accessi di isterismo o di priapismo che fanno credere all'azione diretta del demonio». «Delirio delle suore, abbandoni allo Sposo Celeste, resistenze del succube coronato di stelle, sdegni della Vergine regina degli angeli». Il Levi conclude: «Le labbra che hanno bevuto a questa coppa fatale resteranno alterate e tremanti; i cuori, bruciati una volta da questo delirio, troveranno poi insipide le sorgenti reali dell'amore». Si hanno, tuttavia, vedute curiosamente limitate, per un autore che, come il Levi, si professa un esoterista, in questo suo parlare di «sorgenti reali dell'amore» e, più su, della «esaltazione di là dalla natura». In realtà, sia pure in forme deviate di manifestazione sono proprio le sorgenti più reali e profonde dell'*eros* a produrre tali «deliri».

sacralizzazione della sessualità conosciuta, ad esempio, da correnti dionisiaco-tantriche e iniziatiche. A questa stregua, gli eventuali fatti estatici di una certa mistica possono rientrare nella fenomenologia della trascendenza propria già all'*eros* profano, e gli accennati punti di contatto fra estasi «mistica» e estasi erotica spiegano come, quando queste estasi raggiungono una particolare intensità, «possono essere l'una conseguenza dell'altra, o l'una e l'altra possono sorgere in uno stesso tempo» (65). Ciò chiarisce anche il presentarsi di immagini intensamente erotiche come «tentazioni» nelle ricadute di alcuni mistici: sono forme di oscillazione nelle manifestazioni di un'unica energia. Caratteristiche sono, ad esempio, alcune espressioni di S. Girolamo, che proprio nelle forme anacoretiche dell'asceti più rigorosa e del digiuno sentiva bruciare di desiderio la sua anima e le vampe della concupiscenza ardergli la carne «come sopra un rogo».

Ad un piano già più alto appartiene invece il fatto, che in molte popolazioni primitive le tecniche per pervenire all'estasi sono spesso sostanzialmente identiche a quelle di alcuni riti erotici. Ciò vale, in prima linea, per la danza, che fin dai tempi più antichi, e non solo fra i selvaggi, è stata uno dei metodi maggiormente usati per pervenire all'estasi. Peraltro, riflessi degradati di ciò si sono conservati nello stesso mondo dell'umanità «civilizzata» per via della visibile relazione che molte danze, hanno conservato con l'erotismo. Ci troviamo di fronte ad un fenomeno di tendenziale convergenza di contenuto di forme varie di un'ebbrezza unica, fenomeno nel quale possiamo però riconoscere ancora un altro segno del potere virtuale, nell'*eros*, di portar di là dall'individuo. Riguardo al punto particolare ora accennato, un Gelâleddîn Rûmî poté scrivere: «Chi conosce la virtù della danza vive in Dio, perché sa come l'amore uccide» (66). E questa può dirsi anche la chiave delle pratiche di una catena, o scuola, di mistica islamica, continuatasi attraverso i secoli che in Gelâleddîn Rûmî considera il suo maestro.

## 26. Sull'esperienza dell'amplesso

Da varî autori è stato considerato significativo il fatto della *serietà* che subentra negli amanti nel punto dell'unione dei corpi. In tale punto ogni scherzo, ogni frivolezza, ogni vuota galanteria, ogni sfaldatura sentimentale cessa. Il libertino e la stessa prostituta quando essa non sia anestetizzata in un regime di prestazioni passive e indifferenti dal principio alla fine, non fanno eccezione. «Quando si ama, non si ride; forse si sorride appena. Nello spasimo si è seri come nella morte» (67). Ogni distrazione cessa. Oltre la serietà, l'amplesso implica un grado particolarmente alto di concentrazione, anche se spesso nella forma di una con-

(65) R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, cit., p. 9.

(66) Trad. Rückert (*apud* L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 68). In un'opera di Goethe vi è una interessante testimonianza della sensazione che, al suo primo apparire, destò il valzer, danza nella quale si potrebbe vedere un riflesso assai mondanizzato della tecnica degli antichi *vertiginatores*. Presso al moto a vortice di tale danza, il protagonista avverte una tale possibilità di ebbrezza e di possesso interno della donna da fargli apparire insopportabile l'idea, che la sua amante possa ballarla con altri. Cfr. su di un piano, però, già moralizzante, le reazioni al valzer di Byron.

(67) P. Piobb, *Venus*, cit., p. 80.

centrazione coatta imposta all'amante dallo sviluppo stesso del processo. Per tale ragione, ogni cosa che malgrado tutto lo distogliesse può avere su lui un immediato effetto eroticamente inibitorio, anzi perfino fisiologicamente inibitorio. Emotivamente e figuratamente, è ciò che implica il «darsi» dell'un essere all'altro nell'amplesso anche quando il tutto ha il carattere di una unione casuale e senza seguito. Questi tratti, questa serietà, questa concentrazione sono dei riflessi del significato più profondo dell'atto d'amore, del mistero in esso racchiuso.

Si è già detto nell'introduzione sulla difficoltà di raccogliere testimonianze circa gli stati vissuti dall'uomo e dalla donna al limite dell'amplesso: difficoltà dovuta non solo ad un naturale ritegno a parlare, ma anche al fatto che spessissimo il *climax*, l'acme dell'orgasmo corrisponde a condizioni di coscienza ridotta, talvolta addirittura a soluzioni di continuità, cioè a interruzioni, della coscienza. E questo è naturale: non può attendersi altro da uno stato di parziale, ma pur brusca «trascendenza» nel caso di esseri, nei quali ogni esser coscienti equivale ad un esser coscienti come individui finiti, empirici, condizionati. La coscienza ordinaria sa mantenersi intatta nel punto limitale dell'amplesso quasi così poco, quanto può oltrepassare lucidamente le soglie del sonno sognante col quale si realizza un analogo cambiamento di stato, una analoga rottura di livello. Fra i due casi vi sarebbe tuttavia, in linea di principio, la differenza dovuta all'esaltazione, all'ebbrezza, al *raptus* proprio allo stato erotico in genere e, invece, assente nel passaggio allo stato di sonno, al quale di solito ci si abbandona presi dalla stanchezza e proprio con la disposizione a perdere la coscienza. Tale esaltazione provocata in partenza dal magnetismo sessuale potrebbe fare da sostegno, potrebbe costituire una condizione favorevole per la continuità della coscienza e quindi per una sua eventuale «apertura» attraverso l'amplesso. Ma quand'è che ciò accada e in che misura ciò accada nell'amore profano, è difficile dirlo. Per uno studio dall'esterno, scientifico o obiettivo, su basi differenziali, la documentazione è quanto mai insufficiente. Si aggiunga che, di rigore, non ci si dovrebbe limitare alle esperienze degli uomini e delle donne della nostra razza e della nostra epoca. Altri popoli ed epoche diverse, nelle quali è lecito supporre che le possibilità di esperienza interna non fossero identiche a quelle dell'umanità moderna europeizzata, dovrebbero entrare in considerazione. D'altra parte, l'addurre direttamente del materiale raccolto personalmente dall'autore non si confà al carattere del presente libro. Nei cenni che seguiranno non trascureremo tale materiale, ma lo faremo valere indirettamente. Abbiamo accennato al possibile valore di documento che presenta certa materia offerta dalla letteratura d'intonazione erotica. Ebbene, ove questa materia ci è apparsa esprimere da presso quanto ci è stato dato di udire direttamente dall'una o dall'altra persona, oltre che risultare sufficientemente attendibile in base a considerazioni generali, è ad essa che faremo ricorso.

Già nelle *Upanishad* (68) si accenna al *raptus* estatico, alla possibilità della «soppressione della coscienza sia del mondo esteriore che di quello interiore» quando «l'uomo è abbracciato dalla donna»; viene posta, in un certo modo, una analogia fra tale esperienza e quella che interviene al manifestarsi dell'*âtma*, cioè

dell'Io trascendente («così lo spirito, quando è abbracciato dall'*àtma*, che è la conoscenza stessa, non vede più né le cose esterne né le cose interne»). Quando, nel *Werther*, l'eroe del romanzo dice: «Da allora, il sole e la luna e le stelle possono continuare tranquillamente il loro corso, io non so se sia giorno o notte, e l'universo intero mi scompare davanti», si è sul piano della letteratura romantica, ma vi è anche qualcosa di più, perché la direzione a *raptus* indicata è identica a quella che si concretizza e avvera nell'amplesso, secondo quel passo upanishadico. All'inizio dell'orgasmo sessuale avviene un cambiamento di stato — ulteriore potenza di quello intervenuto tendenzialmente già con l'innamoramento — e, al limite, nello spasimo, si ha un trauma nell'individuo, un intervento *subito*, anziché assunto, del potere «che uccide». È però qualcosa che *attraversa* l'essere, invece di venire afferrato e assimilato.

Circa gli stati che si manifestano nella compagine più profonda dell'individuo, vi è, in genere, da fare differenza fra il caso della unione effettiva di un uomo con una donna in base al magnetismo generato dal loro essere polarmente differenziato, e il caso che possiamo chiamare di un uso concordato dei corpi per un fine, in fondo, autoerotico non molto dissimile dalla masturbazione, cioè per giungere al mero spasimo organico in un soddisfacimento individuale o dell'uomo, o della donna, o di entrambi, senza una effettiva comunicazione e compenetrazione. Quest'ultima è la situazione che, in fondo, si realizza quando si è orientati verso la semplice «ricerca del piacere», quando il «principio del piacere» sovrasta l'unione, tanto da darle quel carattere estrinseco a cui abbiamo accennato quando abbiamo contestato che tale principio sia il movente più profondo dell'*eros*. In questo caso ognuno dei due amanti è affetto da una specie d'impotenza; gode solo per sé, ignorando la realtà dell'altro essere, non giungendo a quel contatto con la sostanza intima, sottile e «psichica» di esso che, solo, può alimentare una intensità dissolutrice e propiziatrice di estasi. È possibile che, nella *Bibbia*, il termine «conoscere» una donna usato come sinonimo di possederla, alludesse all'opposto orientamento in un amplesso, mentre è interessante che nello stesso *Kāma-sūtra* (II, x) l'unione con una donna di casta inferiore fatta durare solo finché il piacere dell'uomo è soddisfatto viene chiamata «la copula degli eunuchi».

Una testimonianza interessante è quella di una giovane donna che nello spasimo sessuale aveva l'impressione di «essere trasportata, per così dire, in una sfera superiore», «come all'inizio di una narcosi per cloroformio» (69). La fantasia ha solo una parte accessoria in descrizioni, come la seguente, che è una di quelle che possono tenere il luogo di testimonianze dirette anche da noi raccolte: «Lui e lei erano, ora, una persona sola... Non era più sé stesso. Era la metà di un nuovo corpo; per questo, tutto era tanto strano, su, su, su. Balenò una improvvisa luce accecante con un assordante rumore che non era affatto un rumore; essi erano in un vortice di colori e di forme, lanciati nell'eternità, poi vi fu un urto improvviso e caddero giù, giù, giù. Egli chiuse gli occhi con terrore, giù, giù, avrebbero seguitato a cadere per sempre, giù, giù» (L. Langley). La nozione di un «rumore assordante» senza suono figura di fatto nella fenomenologia della

(69) H. Ellis, *Studies*, cit., v. V, p. 161.

coscienza iniziatica, come vi figura — spesso — la sensazione del precipitare. Ma bisogna rilevare che di frequente questa sensazione interviene, in modo da provocare un istintivo sobbalzo, anche sul punto di addormentarsi, e in una fase di passaggio — ricordata dallo stesso Baudelaire nei *Paradisi artificiali* — delle esperienze provocate dall'hascisc. Per la convergenza del contenuto, in più possiamo addurre la testimonianza di una persona colpita mortalmente in una esplosione, esperienza di avviamento ad un effettivo «aprirsi» e «uscire» qualora fosse sopraggiunta la morte: «L'esplosione fu così vicina, che non la percepii nemmeno, quasi direi che non me ne accorsi. Di colpo, la coscienza esterna ordinaria fu interrotta. Subentrò la coscienza, ben chiara, di un precipitare, sempre più giù: con moto accelerato, ma senza tempo. Sentivo che al termine di questa caduta, che non mi suscitava paura, si sarebbe spalancato un fatto definitivo. Invece all'improvviso la caduta si interruppe. Nello stesso momento tornai in me, mi ritrovai per terra fra rottami, alberi divelti, ecc.». Si tratta di sensazioni tipiche con cui si accompagna il cambiamento di stato o di livello della coscienza. Concorde con quella poco sopra riferita la seguente sensazione, ove, in più, è interessante la seconda fase, oltre il cadere, con riferimento ad una iniziativa positiva della donna: «Gli parve di precipitare con lei vertiginosamente come in un ascensore di cui si fossero spezzati i cavi di acciaio. Da un momento all'altro si sarebbero sfracellati. Continuavano invece a sprofondare all'infinito, e quando le braccia di lei gli cinsero il collo non fu più un precipitare ma un cadere e un ascendere nello stesso tempo al di là della coscienza» (F. Thiess).

Ecco un'altra citazione alla quale abbiamo motivo di attribuire un egual valore di testimonianza: «Vi erano due corpi, poi un solo corpo; un corpo dentro l'altro, una vita dentro l'altra vita. Vi era solo un bisogno, una ricerca, un penetrare giù giù, sempre più profondamente, su su sempre più in alto attraverso la carne, attraverso la molle ardente tenebra gonfiantesi, illimitata, senza tempo» (J. Ramsey Ullman). In più di un caso è attestato, in connessione col penetrare sempre più dentro nel grembo femminile, con l'immergersi, un analogo sentimento di congiungimento con una sostanza senza limiti, con una oscura «materia prima», per cui, in una specie di ebrezza dissolutiva (e, in alcuni, presso ad un accelerarsi parossistico dell'orgasmo), si è portati sul limite dell'incoscienza. Il contenuto di esperienze del genere, non del tutto eccezionali, ottenibile quando ad esse si presti una lingua adeguata e esse vengano svestite dai fatti emozionali più superficiali, vedremo che presenta una significativa corrispondenza coi simboli elementari attivati nel regime magico e iniziatico dell'amplesso. Forse può avere interesse anche quest'altra citazione: «I battiti del mio cuore si fecero sempre più rapidi. Poi sopraggiunse una crisi che mi diede la sensazione di un voluttuoso soffocamento che si trasformò, alla fine, in una terribile convulsione durante la quale perdevo l'uso dei miei sensi, e mi sentivo sprofondare» (J.J. Le Faner - Si tratta di una giovane).

Novalis in un punto (70) dice che «la donna è il supremo alimento visibile che forma il punto di passaggio dal corpo all'anima» e rileva che nello sviluppo dell'esperienza erotica due serie, in due direzioni opposte, convergono. Partendo

dallo sguardo, il discorso, l'unirsi delle bocche, l'abbraccio, il contatto e via via fino all'amplesso «sono i gradini di una scala giù per la quale discende l'anima», verso il corpo. Ma simultaneamente — dice Novalis — vi è un'altra scala, «su per la quale ascende il corpo», verso l'anima. Nell'insieme, si potrebbe dunque parlare dell'esperienza tendenziale di un corporizzarsi dello spirito simultaneo ad un sottilizzarsi del corpo, fino allo stabilirsi di una condizione intermedia, né spirituale né corporale, alla quale — come già dicemmo — corrisponde precipuamente lo stato dell'ebbrezza erotica. Ove ciò si verifichi, attraverso la donna si viene, in una certa misura, alla rimozione della frontiera fra anima e corpo, in un principio di espansione integrativa della coscienza in zone profonde abitualmente sbarrate dalla soglia dell'inconscio organico: per cui su tale linea, l'espressione «unirsi con la vita» potrebbe acquistare un significato precipuo (71). In altro passo lo stesso Novalis parla effettivamente della illuminazione vertiginosa paragonabile a quella dell'amplesso, in cui «l'anima e il corpo si toccano» e che è principio di una trasformazione profonda. Nell'amore profano esperienze del genere attraverso l'uso fisico della donna sono rare e fuggevoli, ma non per questo meno reali né meno prive di valore indicativo. Scegliamo un passo di uno scrittore che contiene accenni aventi di nuovo un valore segnaletico positivo: «In lui avvenne qualcosa di misterioso, qualcosa che mai gli era accaduto... Gli penetrava tutto l'essere come se nel midollo delle sue ossa fosse stato versato un balsamo mescolato ad un vino fortissimo che l'ubriacava sull'istante. Come in una ebbrezza, ma senza impurità... Questa sensazione non aveva principio né fine, era così possente che il corpo la seguiva, senza alcun rapporto col cervello... Non i corpi erano uniti, ma la vita. Egli aveva perduto la propria individualità... Era trasportato in uno stato del quale non poteva afferrare nemmeno la durata. Nessun linguaggio è stato inventato per esprimere quel momento supremo dell'esistenza, donde si potrebbe vedere tutta la vita, nuda e intelligibile... Poi di nuovo scesero giù» (Liam O'Flaherty).

L'idea, che sotto un altro riguardo la forza libera del sesso nell'amplesso possa agire in modo purificatore, catartico, appartiene al dionisismo e ad ogni altra direzione ad esso affine. Ma possono farvi anche riscontro momenti che talvolta intervengono nella stessa esperienza dell'amore profano. Il Lawrence non può certo dirsi un iniziato; ma egli non fa soltanto della letteratura né teorizza quando fa dire ad uno dei suoi personaggi: «Sentiva di aver toccato lo stato più selvaggio della sua natura.. Come mentono i poeti e tutti gli altri! Vi fanno credere che hanno bisogno del sentimento, mentre la cosa di cui hanno più bisogno è quella sensualità acuta, distruttiva, tremenda... Anche per purificare e illuminare lo spirito occorre la sensualità senza frasi, la pura, bruciante sensualità». Abbiamo già rilevato che, in genere, questo scrittore si arresta a una aberrante mistica della carne, e le frasi ora riportate si riferiscono all'esperienza risanatrice che per un tipo sessualmente deviato — quale corrisponde alla grande maggioranza delle donne anglosassoni moderne — può rappresentare un uso del sesso

(71) «Ti sento mia fin nell'ultima profondità, in me *come l'anima è confusa col corpo*» (D'Annunzio, ne *Il Fuoco*). Il Werther di Goethe dice, ad indicare l'effetto su di lui della donna: «È come se l'anima mi penetrasse in tutti i nervi».

senza freni né inibizioni. Ciò malgrado, qui vi è anche una testimonianza circa quel che esperienze analoghe possono dare, in più, come una purificazione, come rimozione o neutralizzazione di tutto ciò che nella vita dell'individuo esterno, sociale, crea uno sbarramento oggettivo impedendo il contatto con strati più profondi dell'essere: anche quando manchi un vero elemento trasfigurante e sia perciò acconcio parlare, appunto come fa il Lawrence, di semplice «sensualità». Naturalmente, in congiunture del genere gli aspetti positivi sono casuali e rari, mai riconosciuti dal soggetto nel loro giusto valore, per cui restano anche insuscettibili di qualsiasi sviluppo ulteriore, di qualsiasi «cultura». Può nascere, anzi, proprio l'equivoco del Lawrence, quello di una religione «pagana» della carne, mentre a tale riguardo ha visto giusto lo Spengler, quando ha detto che l'orgia dionisiaca ha in comune con l'asceti il suo essere nemica del corpo, e anche Jules Romain quando ha parlato della «cieca distruzione della carne per mezzo della carne».

A studiare certe testimonianze dirette fornite da amanti si riscontrano non di rado situazioni che riportano a quanto già dicemmo intorno ad un caso di ebefrenia riferito dal Marro. Chi ha cercato di prolungare lo spasmo sessuale oltre un certo limite insistendo nell'uno o nell'altro procedimento eccitativo, parla della sensazione insopportabile di una forza — «come di un'elettricità» — che sorge dalle reni e corre lungo la spina dorsale, con tendenza ascendente. A questo punto pei più l'esperienza cessa di esser desiderabile, sembra presentare un carattere soltanto fisico e doloroso, non la si sopporta, si smette (72). In tali casi devesi pensare alle conseguenze di un comportamento interno tale da non consentire altro che, appunto, percezioni fisicizzate. È come se ad un dato punto nell'individuo al circuito psichico dell'ebrezza sessuale esaltata si sostituisse un circuito esclusivamente fisico. Donde la degradazione del processo: sensazioni soltanto negative giungono alla soglia della coscienza. Ma dietro a una tale fenomenologia non è forse azzardato supporre quella di forme parziali, conative, del risveglio della *kāṇḍalinī*, della forza basale, cui mirano soprattutto le pratiche dello Yoga tantrico, ma che — viene detto — possono anche manifestarsi casualmente in occasione dell'unione sessuale. E «il fremito, il fuoco rapido e divorante più pronto del lampo», di cui ha parlato, riferendosi alle proprie esperienze più intime, J.J. Rousseau, non è privo di riscontro con fatti analoghi vissuti da più di una persona.

Vi è inoltre da rilevare che accenni, diciamo così, evocatorio-incitativi a risvegli della forza basale sono contenuti in alcuni costumi di tradizioni non-europee, ad esempio nella cosiddetta danza del ventre, specie quando è la donna ad eseguirla, con sfondo erotico. È vero che qui ci si trova già di là dall'ambito dell'*eros* soltanto profano, perché questa danza, di cui in Occidente non si ha che un'idea banale da caffè-concerto, ha avuto carattere sacrale e tradizionale. Essa comprende tre tempi, segnati dall'altezza delle mosse delle braccia e da espressioni del volto, e corrispondenti a tre periodi della vita della donna. L'ultimo

(72) Fuor dal contesto specifico, di cui sopra, resta interessante un riferimento del *Kāmasūtra* ( II, 1) là dove si accenna che la donna, nei gradi esaltati della passione, durante l'amplesso «finisce col non aver più coscienza del proprio corpo», e «allora, alla fine, prova desiderio di cessare il coito».



tempo allude alla funzione erotica della donna, potenziale risvegliatrice, nell'amplesso, della forza basale, ed è in esso che figura il tipico movimento basale, ritmico, del ventre e del pube. Interesserà questa testimonianza di persona (G. de Giorgio) che ha assistito ad una esecuzione di tale danza nelle sue forme autentiche: «Ho assistito ad una vera danza del ventre, un'araba, e arabi accosciati che sincopavano il ritmo: io solo europeo. Indimenticabile. Questa danza, naturalmente sacra, è uno snodarsi della *kūndalinī*, con evasione dall'alto. Simbolicamente, è enorme, poiché è la donna che esegue, e ne soffre assai quasi (è difficilissima, la vera danza) come in un parto, ed è un parto: ma la cosa più bella, più travolgente, è l'accompagnarsi col canto della donna stessa: canti trasportanti che punteggiano l'evasione, il ciclo di snodamento, la deificazione ascensionale, il trapasso d'anello ad anello dal primo all'ultimo centro» (73). Se il materiale etnologico non venisse raccolto da incompetenti, con lo stesso spirito dei collezionisti di francobolli, testimonianze del genere potrebbero essere accresciute e i «civilizzati» troverebbero probabilmente ragione di vergognarsi nel constatare a che cosa, di massima, si riducono i loro amori.

Nel campo positivo, medico, sono attestati casi nei quali donne, nell'acme dell'orgasmo, svengono o cadono in stati semi-catalettici suscettibili a durare delle ore. Casi del genere furono già segnalati dal Mantegazza nel c. VIII della sua *Fisiologia della donna*, mentre nei trattati di erotica indù essi sono presentati come normali e costitutivi in determinati tipi di donne (74). Alcune fatali conseguenze dovute a stati del genere, simili a quelle di cui parla il D'Aurévilly nella sua novella *Le rideau cramoisi*, hanno di recente lasciato una loro eco nella stessa cronaca nera. Non si tratta di «fatti isterici» — termine generico che non spiega nulla, che spesso va solo a sostituire ad un problema un altro problema — bensì di fenomeni che risultano perfettamente comprensibili nel quadro, da noi dato, della metafisica del sesso. Ma dove non si verifichi l'interruzione della coscienza, spesso certi stati che casualmente si accompagnano al «piacere» o che appaiono come ripercussioni successive dell'acme dell'orgasmo sono essi stessi abbastanza indicativi. Sono stati, che il seguente passo esprime abbastanza bene: «Talvolta fra le braccia di lui la occupava una specie di torpore quasi veggente, in cui ella credeva di divenire, per trasfusione di un'altra vita, una creatura diafana, fluida, penetrata di un elemento immateriale purissimo» (D'Annunzio, ne *Il Piacere*). Con un maggiore margine letterario idealizzante, ad una sensazione analoga si riferì già il Balzac: «Quando, perduto nell'infinito dello sfinimento, l'anima staccata dal corpo volteggiava lontano dalla terra, pensavo che quei piaceri erano un mezzo per annullare la materia e rendere lo spirito al suo volo sublime». In realtà, è abbastanza frequente negli amanti, dopo l'amplesso, una specie di transe lucida,

(73) Nel contempo viene ricordata l'applicazione di questo schema simbolico visivo ad una unione sessuale nella postura in cui la donna ha la parte attiva stando a cavalcioni sull'uomo disteso immobile «e si snoda in una voluta sussultoria captante». Si cfr. più oltre il *viparuta-maithīna* tantrico.

(74) Nelle classificazioni scolastiche dei trattati erotici indù sono menzionati tre tipi di donne che svengono nell'amplesso, un quarto tipo che perde i sensi già all'inizio di esso, un altro tipo ancora cui è proprio, «nella grande passione, quasi il disciogliersi nel corpo dell'amato», in tal guisa da non sapere quasi più dire «chi sia lui, chi sia lei, che sia la voluttà nell'amore» (testi in R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin, 1910, pp. 191-193).

parallela ad uno stato di spossamento fisico. È una possibile eco diffusa del cambiamento di stato intervenuto oggettivamente, cioè anche quando non sia stato percepito come tale, nell'acme dell'amplesso: una specie di frangia di risonanza di esso. Di solito, l'elemento sottile, iperfisico, di questa eco viene però subito neutralizzato, perché o si torna in sé, ovvero esso viene alterato da sentimenti di semplice vicinanza umana amorosa.

## 27. Le varietà del pudore. Metafisica del pudore

«Naufragò in quell'abisso del piacere dal quale l'amore risale a galla pallido, taciturno, pieno di una tristezza mortale» (Colette): se alle situazioni dianzi accennate si contrappongono quelle depressive, espresse da simili parole, sulle quali si è anche basato il noto adagio: *animal post coitum triste*, la spiegazione di ciò la dà questo stesso adagio, in quanto si riferisce propriamente all'animale, vale a dire ad un amore umano più o meno *more ferarum*. In particolare, è da presumersi che questi stati negativi e depressivi facciano soprattutto seguito a unioni che non sono veramente tali, a quelle unioni che, come si è accennato, divengono una occasione concordata per un piacere più o meno solitario dell'una delle due parti, o di entrambe. In effetti, tali stati depressivi sono assai simili a quelli che sogliono seguire gli atti del piacere solitario vero e proprio, cioè della masturbazione.

Però è anche possibile una diversa spiegazione; solo che essa porta di là dai dati più immediati della coscienza individuale, né può applicarsi alla grande maggioranza dei casi. Non è la spiegazione data dalla morale corrente d'intonazione cristiana, la quale, partendo da un odio teologico pel sesso, in questi eventuali stati di depressione, di tristezza o anche di disgusto dopo il «piacere», vorrebbe vedere una specie di controprova vissuta del carattere peccaminoso di esso. Può, sì, entrare in giuoco la sensazione confusa di una colpa; però su di un piano non moralistico, bensì trascendentale. E il presupposto a tanto è che esista, nel profondo della coscienza dell'individuo in quistione, una predisposizione in un certo modo ascetica, cioè al distacco. Si tratta, poi, quasi esclusivamente di uomini; è rarissimo che la donna dopo un amplesso in cui sia stata consenziente si senta depressa e avvilita, anzi, al contrario, a meno che non intervengano fattori estrinseci, sociali o altri (per esempio, inibizioni inconscie).

Questa possibilità può venire considerata, perché allo stesso punto sembrano condurci anche altri dati sintomatici del comportamento erotico, fra i quali rientra lo stesso fenomeno del pudore. A voler affrontare il problema, bisogna riportarsi di nuovo al doppio volto, positivo e negativo, dell'*eros*, da noi studiato alla fine del precedente capitolo. Si è che nel presente capitolo abbiamo rivolto essenzialmente l'attenzione a quei fenomeni di un trascendimento *positivo* — adombranti in un certo modo la metafisica del sesso data dal mito dell'androgine — che possono figurare nello stesso amore profano. Ma vi è da considerare anche l'altro lato, l'altra possibilità, quella indicata dal mito di Pandora: l'*eros* come semplice brama estroversa che conduce alla generazione, che nel soddisfarsi non sopprime la privazione esistenziale ma anzi la conferma e la perpetua conducendo, di là dalla illusoria «immortalità nella specie», non alla Vita, ma alla morte. In relazio-

ne a ciò, nel campo dell'amore profano, amore che, in massima parte, praticamente è quello che finisce con l'alimentare il circolo della generazione, sarebbe perfino da considerare il problema, se l'uomo cerca la donna perché sente in sé una privazione, ovvero se sono invece la presenza della donna e l'azione di essa a creare la privazione provocando una specie di cedimento interno e portando l'uomo fuori di sé, suscitando in lui lo stato di desiderio, di concupiscenza. Vi è cioè da chiedersi, come dice il Kierkegaard (75), se l'uomo, che si sentiva erroneamente intero e sufficiente, incontrando la donna e avvertendo il bisogno di essa scopre di essere un mezzo-uomo, ovvero se è proprio una tale congiuntura a estrarlo, a farlo decadere da una condizione di centralità, a lederlo.

Il problema è complesso. Caso per caso, la sua soluzione è diversa, mentre la valutazione differisce a seconda dei punti di riferimento. L'avverta egli, o meno, all'individuo finito la privazione è consustanziale; così la chiusura del suo Io non può essere considerata come un valore, ogni trascendimento può invece incorporare un valore. Donde l'ordine di idee messo in risalto nel presente capitolo, ove si è parlato degli aspetti positivi dell'esperienza erotica. Se però si considerano tutte le situazioni, nelle quali l'uscire da sé non comporta affatto un ritrovarsi, un ascendere, un integrarsi, allora nel cedere alla brama per la donna si può vedere una caduta e un'alterazione dell'intimo essere, quasi un tradimento rispetto ad una vocazione più alta. E il sentir questo, sia pure confusamente, allontanerà spesso dalla ricerca della pienezza dell'essere e del senso dell'esistenza attraverso il mistero del sesso, per la problematicità propria a tale via. In questo caso il potere della donna, il fascino distruttivo posseduto dalla donna, l'estasi ingannevole mediata dall'intima sostanza femminile possono apparire come letali, nemiche, contaminatrici. Anche senza giungere al *foemina janua diabuli* di Tertulliano, è, questo, il punto di vista prevalente nell'ambito ascetico-iniziativo. Esso è riassunto dal detto biblico: *Non des mulieri potestatem animae tuae*.

Come si è indicato, il presupposto di reazioni interiori di tal genere è una qualche embrionale attivazione o coscienza nell'individuo di ciò che in Oriente si chiamerebbe l'elemento extrasensitivo, la virilità trascendente o, più semplicemente ancora, il principio sovrannaturale dell'umana personalità. Nella massa, tale coscienza costituisce un fenomeno eccezionale. Esistono tuttavia comportamenti da spiegarsi in funzione di una specie di oscuro, residuale adombramento di essa.

È' in questo contesto che si può brevemente trattare del problema del pudore. Anzitutto bisogna fare alcune distinzioni. Vi sono delle forme generali di pudore non aventi uno specifico riferimento sessuale: pudore, ad esempio, per certe funzioni fisiologiche (defecazione, minzione), oltre al pudore in genere, per la propria nudità. Alcuni ritengono che questo pudore non sia innato, per il che essi adducono il fatto, che né i bambini né certe popolazioni selvagge lo dimostrano. Ma qui si cade nel solito equivoco di considerare come «naturale» nell'uomo ciò che è primitivistico. La verità è che esistono nell'uomo certe disposizioni consustanziali alla sua «idea», le quali possono rimanere potenziali negli stadi primitivistici, e manifestarsi solo in una umanità adeguatamente sviluppata

(75) *In vino veritas*, ed. cit., p. 52.

al subentrare di un clima adatto, che è quello che di solito corrisponde alla «civiltà». In tal caso, non vi è da parlare di un sentimento «acquisito», bensì di un passaggio dalla potenza all'atto di disposizioni preesistenti. In effetti, in più di un caso si osserva, per le facoltà umane, uno sviluppo tanto più tardivo, per quanto più esse sono nobili.

Ora, il fenomeno del pudore nel suo aspetto più generale, e non sessuale, procede da un impulso più o meno inconscio dell'uomo in quanto tale a porre una certa distanza fra sé e la «natura»; tanto che, in parte, è giusta la definizione data, per il pudore, dal Mélinaud: la vergogna che si prova per l'animalità in noi. Pertanto, non è da aspettarsi che questo istinto si manifesti in stadi prepersonali (come nel bambino) o involutivi (come nei selvaggi), nei quali non albeggia ma è ancora del tutto latente, ovvero è offuscato, quel principio superiore, quella superiore dimensione dell'Io, che può dar luogo ad impulsi del genere.

Passiamo ora al pudore nelle sue forme aventi attinenza con la sessualità. Qui, anzitutto, va considerato un significato possibile del pudore per la propria nudità, diverso da quello ora accennato; in secondo luogo, va preso in considerazione il pudore specifico per gli organi sessuali; in terzo luogo, va esaminato il pudore per l'atto sessuale. In ordine alle due prime specie di pudore, dev'essere fatta una distinzione ben netta fra pudore maschile e pudore femminile. Al pudore della donna va, di massima, contestato il significato profondo, metafisico, di cui diremo. Non diversamente della sua ritrosia, della sua «modestia» o «innocenza», esso è un semplice ingrediente della sua qualità sessualmente attrattiva e lo si può far rientrare fra i caratteri terziari del suo sesso (cfr. §10). Su questo punto, del resto, torneremo nel prossimo capitolo. Un tale aspetto o uso «funzionale» è invece estraneo al pudore maschile. Una controprova pel pudore femminile come fatto non etico, ma sessuale, è che notoriamente il pudore per la propria nudità cessa del tutto quando delle donne si trovano fra loro e anzi dà luogo al piacere per l'esibizionismo (a meno che non intervenga qualche complesso di inferiorità, cioè il timore di avere un corpo meno bello e desiderabile delle altre), mentre sussiste fra gli uomini (qui si prescinde da ciò che è proprio a fasi di primitivizzazione di una civiltà, come in quella contemporanea). Per via di questo suo carattere funzionale, il pudore femminile ha poi un senso psicologico-simbolico da cui deriva la varietà e dislocabilità dell'oggetto precipuo di esso. Si sa che fino ad ieri fra le donne arabe e persiane oggetto massimo di pudore sessuale era la bocca, tanto che ove una ragazza di tali razze fosse stata sorpresa da un uomo avendo indosso soltanto una camiciola, essa l'avrebbe subito usata per coprirsi la bocca senza preoccuparsi di mettere così in mostra parti assai più intime. Per le Cinesi, oggetto particolare di pudore erano invece i piedi, sì che esse raramente acconsentivano a mostrarli allo stesso marito. Ed altre curiose localizzazioni dell'oggetto del pudore potrebbero essere indicate, a seconda dei popoli e, anche, delle epoche. Il fatto è che, in questo contesto, una data parte del corpo ha solo un valore di simbolo e, il mostrarla, il non celarla, quello implicito di un aprirsi, di un non sottrarsi, di un non essere per sé. In base a ciò, ossia in base a codesta funzionalità simbolica del pudore, onde la parte va a rappresentare il proprio essere più intimo, si comprende la variabilità del suo oggetto, benché sia naturale il prevalere di riferimenti alle parti del corpo muliebre connesse alla sessualità, ossia all'uso sessuale della donna. Riflette appunto questa idea il fatto, che in alcuni autori latini

l'espressione «gustare» o «usare la *pudicitia*» di una donna è stata sinonimo di consumare la sua verginità, cioè della massima sua dedizione erotica.

La funzionalità sessuale del pudore femminile, l'assenza, in esso, di un carattere etico e autonomo, sono infine chiaramente attestate dal fatto, egualmente ben noto, che una donna ostenta del pudore quando l'attenzione maschile si porta su qualche sua nudità che, tuttavia, può essere assai più parziale di quella che essa in circostanze diverse esibisce pubblicamente senza un'ombra di ritegno: ad esempio, essa ai nostri giorni si vergognerà di mostrare le gambe rivestite di calze di seta alzando le vesti, mentre andrà in giro in una impudica innocenza animalesca nei moderni costumi da bagno «a due pezzi» che coprono solo pochi centimetri quadrati del suo corpo. Perciò è stato giustamente rilevato che non si deve inferire la mancanza di pudore da quella delle vesti, forme particolari di pudore essendo attestate anche presso popolazioni che vanno nude o quasi, così come, per contro, non si deve inferire la presenza del pudore da quella delle vesti, il coprirsi non essendo affatto una garanzia per la presenza di una vera pudicitia (76). Si sa fin troppo bene quanto spesso la donna usi le vesti solo per produrre un maggiore effetto eccitante allusivo alle promesse della sua nudità. Montaigne ebbe a dire che «ci sono cose che si nascondono per meglio mostrarle».

Sotto una luce diversa va invece posto il fatto, che quasi in tutto il mondo al concetto dei genitali si è unito quello di qualcosa di cui si deve aver vergogna (il *putendum*, le «*pudende*», *les parties honteuses*, ecc.). Ma ciò si estende anche all'attività amorosa, perché non solo quando si tratta del congiungimento dei corpi, ma già per manifestazioni assai meno intime gli amanti dimostrano generalmente del pudore, e un Vico è giunto fino ad associare il sentimento di essere visti da un Dio alla vergogna che avrebbe spinto, nei primordi, le coppie umane a nascondersi quando si univano sessualmente. In questo contesto alcune osservazioni di Schopenhauer sono meritevoli di attenzione. Schopenhauer si chiede come mai è di nascosto e quasi con timore che gli innamorati si scambiano già il primo sguardo pieno di desiderio, come mai essi si celino nelle loro intimità e, si direbbe, dell'atto del loro congiungersi si turbino e si spaventino quando in esso vengano sorpresi, quasi che essi fossero stati colti nel compiere un qualche delitto. Schopenhauer rileva che tutto ciò resterebbe incomprensibile qualora all'abbandonarsi all'amore non si unisse il sentimento oscuro, trascendentale, di una colpa, di un tradimento. Ma la spiegazione che egli dà è stentata e inadeguata. La vita sarebbe essenzialmente dolore e miseria; e poiché, secondo Schopenhauer, il senso e il fine ultimo di ogni *eros* sarebbe la procreazione, gli amanti si vergognerebbero e si sentirebbero colpevoli quando obbediscono all'istinto procreativo destinato a perpetuare il dolore e la miseria del mondo in nuovi esseri. «Se l'ottimismo avesse ragione, se la nostra esistenza fosse il dono, da accogliere con riconoscenza, di una suprema bontà illuminata da sapienza, quindi cosa preziosa, gloriosa e lieta, allora l'atto che la perpetua dovrebbe presentare tutt'altra fisionomia» (77). Tutto questo convince però assai poco. Già il pessimismo di Schopenhauer è il semplice prodotto di una filosofia personale; in

(76) H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., v. I, p. 359.

(77) A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., pp. 119, 128-129.

ogni caso, i fenomeni a cui egli accenna ricorrono anche in civiltà del tutto aliene dal pessimismo e anche lontane da concezioni dualistiche come quelle che nel cristianesimo hanno creato una antitesi fra spirito e «carne». Ciò che da Schopenhauer è stato messo giustamente in risalto corrisponde piuttosto ad un fatto esistenziale autonomo, rispetto al quale anche le varie condanne virtuosistiche e teologiche dei rapporti sessuali sono semplici derivazioni assolutizzatesi, cioè sussistenti senza aver più una connessione diretta con un significato profondo. In realtà, qui si tratta del sentimento oscuro dell'ambivalenza dell'*eros*, il quale, mentre per un lato seduce con gli aspetti di una ebbrezza facente presentare il superamento dell'individuo finito e spezzato, dall'altra comprende anche la possibilità di una caduta, del tradimento di una più alta vocazione, causa l'illusorietà e la contingenza che possono esser proprie alla soddisfazione più corrente del desiderio e dell'istinto e, poi, a tutto ciò che, partendo dal valore della prole fino ai fatti sociali e sentimentali dell'amore nelle relazioni fra i due sessi, ha il significato di un surrogato e di una procrastinazione del possesso di un senso assoluto dell'esistenza. Infine, se non nella donna, almeno nell'uomo può trattarsi di una oscura sensazione della lesione che lo stesso desiderio rappresenta per l'intimo essere, per principio sovranaturale in sé, ogni volta che dal veleno non si ricavi un farmaco, che dall'alterazione non derivi una estasi in un qualche modo liberatrice. Sotto specie di fatti del comportamento non associati ad una idea, ad un concetto della coscienza riflessa, come ombre lontanissime di tali significati della metafisica del sesso, corrono, anche nell'umanità più ordinaria e più approssimativa, i segni costituiti dal fenomeno del pudore sessuale e dagli altri fatti dianzi accennati. Inintelligibili nel quadro di una concezione naturalistico-biologica dell'essere umano (78), questi fatti sono appena toccati dalla banalità delle varie interpretazioni «sociali», mentre deve esser considerato come fantasia pura ciò che i psicanalisti hanno escogitato a tale proposito rifacendosi ai tabù sessuali dei selvaggi e ai relativi complessi ancestrali del subconscio. L'unica interpretazione che sia andata un po' più nel profondo è appunto quella schopenhaueriana che, come abbiamo visto, fa entrare in giuoco un oscuro sentimento trascendentale di colpevolezza; ma qui il riferimento all'idea, che la «vita è dolore», è non meno inadeguato di quella interpretazione popolare del buddhismo (del resto, condivisa dallo stesso Schopenhauer), secondo la quale sarebbe stato il dolore dell'esistenza a far nascere, in Oriente, l'impulso alla realizzazione della *sambhodi* — della illuminazione — e del nirvana.

## 28. Significato dell'orgia

A parte i casi di regressione naturalistica (come in certe forme moderne quasi caste di impudicizia femminile) o di sfaldamento libertino, uno dei pochi contesti in cui l'*eros* viene in evidenza in forma nuda, priva di inibizione, è costituito

(78) Si può notare che qui, per ancora un altro riguardo appare la differenza interna fra la funzione sessuale e la funzione nutritiva. Se l'una fosse cosa «biologica» e «naturale» quanto l'altra, dell'accoppiarsi, non si dovrebbe avere una maggior vergogna che del nutrirsi, ovvero del nutrirsi ci si dovrebbe vergognare non meno che dell'accoppiarsi.

tuito dai riti e dalle feste orgiastiche collettive: esperienze, queste, che però ci portano già di là dalla fenomenologia dell'amore e della sessualità profani. In base al già detto, appare naturale che in tali casi quella specie di inconscio «complesso di colpa» che può legarsi all'uso del sesso venga meno: perché qui già in partenza l'oscillazione dell'*eros* è risolta nel senso sacrale, senso corrispondente alle possibilità positive di esso e opposto al bisogno bramoso del mero individuo. E perfino fra le popolazioni primitive risulta appunto, che, mentre generalmente sussiste una ripugnanza per l'atto sessuale scoperto e palese, questo sentimento è assente quando tale atto si inserisce in un contesto culturale. Oltre alla nudità rituale, come altro caso nella stessa donna, il gesto chiamato nella Grecia antica ἀνάστυγμα con cui, seguendo un paradigma divino, essa sollevava le vesti mostrando la parte più intima del suo corpo, attesta come lo stesso «pudore funzionale» muliebre può venire del tutto meno all'intervenire di una situazione sacrale.

Un accenno alla metafisica dell'orgia qui può trovar posto a titolo di passaggio dalla fenomenologia dell'amore profano a quella che costituirà l'oggetto dei prossimi capitoli. In effetti, le forme orgiastiche rappresentano qualcosa di intermedio: qui le condizionalità individuali dell'*eros* sono superate, ma, in pari tempo, non si tratta di un regime delle unioni diverso da quello usuale che porta alla irrorazione spermatica del grembo muliebre con la corrispondente possibilità di una fecondazione. Circa quest'ultimo punto, è però significativo che dalle notizie di cui si dispone sembra risultare che nelle orgie collettive sacrali i casi di fecondazione sono stati assai meno numerosi di quel che sarebbe lecito attendersi, quasi che in esse la forza sessuale ricevesse già, dall'interno, un orientamento diverso.

Nella promiscuità orgiastica la finalità più immediata e evidente è la neutralizzazione e l'esclusione di quanto si riferisce all'«individuo sociale». Nel campo della stessa etnologia l'idea della promiscuità come stadio «naturalistico» originario è stata in buona misura superata (79). In realtà, anche fra i selvaggi la promiscuità appare quasi sempre limitata ad occasioni speciali connesse all'elemento rituale. Che si tratti di orgie di popolazioni primitive e esotiche, ovvero di analoghe feste dell'antichità occidentale, il denominatore comune è la rimozione temporanea di tutte le interdizioni, di tutte le differenze di condizione sociale e di tutti i vincoli per via dei quali all'*eros* viene abitualmente impedita ogni manifestazione in forma elementare. In via di principio, il regime della promiscuità non esclude soltanto le condizionalità dell'individuo sociale, ma perfino quelle di uno strato più profondo, dello strato dell'individuo come personalità. Tende dunque ad una liberazione pressoché totale.

Alcune di queste feste di popolazioni selvagge hanno avuto un carattere stagionale che ha propiziato delle interpretazioni unilaterali, anche perché non si è tenuto conto della possibilità, che tutto quanto si incontra nel dominio dell'etnologia non rappresenti qualcosa di primario ma un ordine di forme già degradate e offuscate. Siano state, o no, presenti intenzioni «magiche» in senso ristretto (riti

(79) Cfr. per es. già E. Westermarck, *History of Human Marriage*, London-New York, 1891, cc. IV-VI.

di fecondità, di fertilizzazione, ecc.), la ragione essenziale delle date di queste feste va spesso vista in corrispondenze cosmico-analogiche. Così un Giuliano Imperatore ha ricordato che, ad esempio, la data del solstizio d'estate veniva scelta per la celebrazione di alcune feste del genere accennato perché in quel punto il sole sembra sciogliersi dalla sua orbita e perdersi nell'illimitato: sfondo cosmico e «clima» adattissimo per una analoga tendenzialità alla liberazione orgiastica e dionisiaca. Il nome romano di una festa che, a parte certi tratti di licenza popolare, in parte conservava indiscutibilmente anche quelli di un clima orgiastico, i Saturnali, è, per altro verso, significativo. Secondo l'interpretazione popolare, in essi si intendeva celebrare un temporaneo ritorno all'età primordiale, di cui Saturno-Cronos era stato il re, età nella quale non esistevano né leggi, né differenze sociali fra gli uomini. È, questa, la traduzione exoterica di una idea più profonda: veniva data in termini temporali, storici, come rievocazione di un passato mitico, la partecipazione ad uno stato che è, piuttosto, al disopra del tempo e della storia, e veniva presentata nei termini di una abolizione delle differenze sociali e delle interdizioni la finalità più vera, quella di superare interiormente la forma, il limite dell'individuo in quanto tale.

Nel complesso, sostenute da strutture istituzionali sacrali e alimentate dal clima proprio ad un'azione collettiva, le feste orgiastiche tendevano dunque a quell'opera di catarsi e di lavaggio dal mentale, di neutralizzazione di tutte le stratificazioni della coscienza empirica a mezzo della sessualità, che abbiamo detto potersi realizzare in alcuni casi di *eros* profano intenso già nelle unioni individuali. Il termine ora usato, «lavaggio», permette, peraltro, di stabilire ulteriori nessi di significati. Infatti, nel simbolismo tradizionale le «Acque» hanno rappresentato la sostanza indifferenziata di ogni vita, cioè la vita nello stato anteriore ad ogni forma, quindi libero da tutte le limitazioni dell'individuazione. Su questa base, nei riti di molte tradizioni «l'immersione nelle acque ha simboleggiato la regressione nel pre-formale, la rigenerazione totale, la nuova nascita, giacché una immersione equivale ad una dissoluzione delle forme, ad una reintegrazione nel modo indifferenziato della preesistenza» (80). Secondo tale loro significato, le Acque rappresentano l'elemento che «purifica» e, in termini religiosi, exoterici, che «lava dal peccato» e, appunto, rigenera: è noto come proprio un significato del genere, non assente nella molteplice varietà dei riti di lustrazione, si sia conservato nello stesso sacramento cristiano del battesimo.

Anticipando l'ordine di idee che tratteremo nel prossimo capitolo, vi è poi da rilevare che nel simbolismo tradizionale le Acque e il principio femminile divinificato nei termini di una Dea o Madre appaiono strettamente associati: il segno arcaico delle Acque  $\nabla$  è quello stesso della Donna e della Dea, o Grande Madre, ricavato dalla schematizzazione delle linee del pube femminile e della vulva. Possiamo dire che ciò vale a fissare il carattere proprio alle orgie in un loro aspetto fondamentale: si tratta di una regressione liberatrice nell'informe, svolgentesi sotto segno femminile. Così, per addurre fatti di un ordine sia pure un po' diverso, può non essere privo di interesse notare la relazione che con le Acque hanno

(80) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 168, 173 (tr. it.: *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1970).



le *apsara*, entità femminili fascinosi, «eteri celesti» che nell'epopea indù s'incarnano anche per sedurre degli asceti. Nate dalle Acque, il loro nome viene da *ap* = acqua e *sara*, la cui radice è *sri*, che vuol dire correre (qui, nel senso di scorrere, fluire). E, per un analogo contesto, ricorderemo la festa siriana antica, sfrenata, delle Acque, *Maiumas*, dove delle donne si mostravano nude nell'acqua, provocando ebbrezza e trasporto in chi vi si era recato con la mente lucida. Conviene tener presente questo punto particolare, che non ha risalto nell'interpretazione proposta dall'autore ora citato: interpretazione, che però per tutto il resto è acconcia, sempreché, per ora, si prescinda da ciò che egli dice sull'aspetto magico, e non più semplicemente interiore, dell'esperienza orgiastica (su questo altro aspetto, diremo in seguito): «In diretta relazione con le credenze nella rigenerazione ciclica — realizzata dal cerimoniale agrario — si trovano innumerevoli rituali dell'orgia, della riattuazione folgorante del caos primordiale, della reintegrazione dell'unità non differenziata di prima della creazione» — scrive l'Eliade (81). — «Come l'immersione nelle acque, l'orgia annulla la creazione e, in pari tempo, la rigenera; identificandosi con la totalità non differenziata, pre-cosmica, l'uomo spera di tornare a sé restaurato e rinnovato: in una parola, spera di divenire un "uomo nuovo"» (82).

Dato il significato di un'apertura cosmico-panteistica che così può anche acquistare l'orgia per quel che riguarda i suoi effetti come esperienza del singolo, qui viene però di nuovo in evidenza l'ambivalenza, la duplice possibilità, positiva e negativa, dell'*eros*. Di fatto, esperienze del genere possono trovarsi sulla linea delle liberazioni estatiche proprie ai Misteri della Donna e della Madre, alle quali si oppone il fine precipuo delle iniziazioni celebrate invece sotto segno uranico-virile. Il contatto con le Acque, col senza-forma, può avere un doppio esito, se si considera propriamente il nucleo sovrannaturale della personalità; può tanto sciogliere quanto dissolvere tale nucleo. Ciò, in un certo modo, è stato visto dallo stesso Eliade (83) che ha ricordato il detto di Eraclito (fr. 68): «Per le anime è morte il divenire acqua», corrispondente a quello di un frammento orfico: «Per l'anima, l'acqua è la morte» (Clem., VI, II, 17, 1). Sono detti, che si giustificano con riferimento all'ideale solare, alla «via secca» della liberazione uranica, del distacco assoluto dal circolo della generazione, la sostanza e l'alimento del quale, secondo un altro, più speciale aspetto del simbolismo di cui si è detto, è il principio umido. Per questo, si è anche avuta, tradizionalmente, una differenziazione del simbolismo delle Acque, e alle Acque superiori sono state opposte le Acque inferiori. Come è noto, tale motivo figura nella stessa *Bibbia* e, ad esso riferendosi, Giordano Bruno dice: «Son due sorte di acque: inferiori, sotto il firmamento, che acciecano, e superiori sopra il firmamento, che illuminano» (84). Senza soffermarci su questo punto, limitiamoci a confermare, per l'orgia, il significato di una forma intermedia nella quale la rimozione delle condizionalità individuali e il momento del trascendimento presentano, su di un piano superiore, con uno sfondo già sacrale, lo stesso doppio volto che hanno nell'amore umano.

(81) M. Eliade, *Traité*, cit., p. 299.

(82) M. Eliade, *Traité*, cit., p. 307.

(83) M. Eliade, *Traité*, cit., pp. 175-176 nota.

(84) *Degli eroici furori*, cit., intr., 22-23.

## Appendici al Capitolo secondo

---

### 29. *Il marchese de Sade e la «Via della Mano Sinistra»*

Parlando del sadismo abbiamo distinto un sadismo aberrante quale bisogno, in alcuni individui nevrotici o tarati, della crudeltà come uno speciale afrodisiaco psichico ad essi necessario per giungere al soddisfacimento sessuale, dal sadismo inteso come un elemento naturale dell'*eros* che può venire particolarmente attivato per condurre le possibilità dello stesso *eros* di là dai limiti abituali.

Vi sono però due altre distinzioni da fare. In primo luogo vi è da distinguere fra il sadismo a sfondo sessuale e il sadismo in senso lato, ove il riferimento al sesso e alla donna può mancare, ovvero figurare solo in via subordinata, l'essenziale essendo il piacere per la crudeltà, il piacere per il male e per la distruzione presi in sé stessi e in ogni forma. La deduzione genetica di questo secondo sadismo dal primo, cioè da un fatto sessuale, corrente in alcune psicologie e soprattutto nella psicanalisi, deve essere ritenere assolutamente infondata. Non solo: lo stesso sadismo in senso generico rientra in una categoria più vasta e importante, abbracciante fenomeni assai complessi e definendosi, in ultima istanza, con un orientamento esistenziale elementare. Per chiarire questo punto, bisogna però sgombrare il terreno facendo un'altra distinzione, opponendo cioè ad esperienze che, per quanto liminali e problematiche, conservano un carattere genuino, dall'artificialità propria a quel che, in genere, è da chiamarsi perversione. Vi è perversione, quando si prova del piacere nel compiere determinati atti solo perché sono proibiti, solo perché essi, secondo una data morale, vengono considerati come «male» o come «peccato». Lo stesso sadismo può prendere questa tinta. Delle espressioni di Baudelaire sono, a tale riguardo, significative: «La voluttà unica e suprema dell'amore consiste nella certezza di fare il male. E l'uomo e la donna sanno, dalla nascita, che è nel male che sta ogni voluttà» (85). Tutto ciò che di «perverso» presenta il cosiddetto decadentismo ottocentesco (in parte Byron poi

(85) *Oeuvres posthumes*, p. 78.

Baudelaire, Barbey d'Auréville, Oscar Wilde, Villiers de l'Isle-Adam, Swinburne, Mirabeau, ecc.) ha questo carattere artificiale: non è che letteratura e cerebralità. Ma è quasi da bambini provare piacere per una cosa, solo perché essa rappresenta il «proibito» e perché l'atto ha il carattere di una trasgressione. Comunque, per alcuni questo può costituire un afrodisiaco — e Anatole France, riferendosi ad un tale ordine di idee, non a torto ha scritto: «Considerandolo come un peccato, il cristianesimo ha fatto molto per l'amore». Lo stesso scenario blasfemo delle messe nere e del satanismo, quale il pubblico minuto lo ha conosciuto attraverso opere, come ad esempio quelle dell'Huysmans, rientra in un tale quadro. È il quadro, appunto, del decadentismo. Si tratta, ora, di misurare a questa stregua il sadismo preso nel senso generale sopra accennato. Per il che, ci riferemo proprio a colui che ha dato il nome a tale tendenza, al «divino marchese», a Alphonse François Donatien de Sade (1740-1814).

A considerare la persona, più di un punto può farci pensare che il suo sadismo abbia avuto prevalentemente il carattere di una semplice perversione intellettuale. È vero che più di una volta de Sade, malgrado la sua posizione sociale, cadde sotto i rigori della legge e per un certo periodo fu costretto a lasciare la Francia, ma ciò che gli poté essere imputato era assai lontano da tutti gli orrori descritti nei suoi libri. Inoltre egli, essendo vissuto durante il periodo del Terrore della Rivoluzione Francese, in nessun modo approfittò delle occasioni eccezionali che tale periodo avrebbe potuto offrire a un essere avido di sangue e di crudeltà; anzi si espose a seri pericoli per sottrarre alla ghigliottina alcuni amici e i suoi stessi suoceri. I due principali amori della sua vita furono del tutto normali: quello per la moglie, da cui si separò (ma non a causa di abusi sadisti) e, successivamente, quello per la di lei sorella, a cui poi si unì. Il suo «sadismo» fu perciò essenzialmente cerebrale, ossia immaginato; si restringe ai racconti delle opere da lui scritte, quasi per compensazione mentale, nella vita di solitudine passata in prigione e nella casa di salute di Charenton, dove si dice che Bonaparte lo fece rinchiudere, benché fondamentalmente sano di mente, non per fatti reali di crudeli perversità bensì perché non gli avrebbe perdonato certe allusioni maligne contro di lui contenute in un suo opuscolo. Molte furono le donne che lo amarono e che cercarono di ottenere da Napoleone la liberazione «*du pauvre marquis*» (86).

Anche l'analisi delle opere di de Sade non fornisce un quadro del tutto unitario. Gli scrittori francesi che recentemente lo hanno riesumato e rivalorizzato, in lui hanno voluto vedere soprattutto il difensore dell'*homme naturel* o *homme réel*, cioè dell'uomo che di contro a tutto si afferma come quel che è, nella integralità dei suoi istinti; con il che si finirebbe su un piano abbastanza insipido. Inoltre vi sono sintomi di curiosi residui moralizzanti, perché non si spiega, ad esempio, come de Sade possa usare, più di una volta, il termine *infamie* per designare le azioni nefande commesse dall'uno o dall'altro dei suoi personaggi. Se poi si legge quel racconto romanzato di fatti realmente accaduti, che s'intitola *La marquise de Gange* (87), non solo si trova una descrizione del sacramento della confessione e della penitenza degna di essere inserita in un manuale religioso, ma si

(86) Su tutto ciò cfr. E. Dühren, *Der Marquis De Sade und seine Zeit*, Jena<sup>3</sup>, 1901.

(87) Tr. it.: *La marchesa di Gange*, Sugar, Milano, 1969 (N.d.C.).

rivela un moralismo che giunge al segno di falsificare la verità dei fatti col presentare come colpito dal castigo divino uno dei colpevoli che invece sfuggì alla legge e che visse felicemente sino alla morte.

Quindi bisogna in un certo modo «isolare» una data linea di pensiero negli scritti di de Sade se vogliamo raccogliere una visione generale della vita da servire come fondamento filosofico e giustificazione del «sadismo». Si tratta dell'idea che la forza predominante nell'universo è quella del «male», della distruzione, del delitto. De Sade ammette che esiste un Dio creatore e reggitore del mondo, però come un Dio malvagio, come un Dio che ha il «male» per essenza e che si compiace della malvagità, del delitto e della distruzione, adoperandoli come elementi essenziali nei suoi disegni (88). Per cui, l'eccedenza del negativo sul positivo apparirebbe come legge della realtà: la natura ci mostra che essa non crea che per distruggere e che la distruzione è la prima delle sue leggi (89). Ma una volta riconosciuto ciò s'impone una inversione di tutti i valori: l'elemento negativo e distruttivo deve valerci come quello positivo, come quello conforme non solo alla natura, ma anche alla volontà divina, all'ordine (o, per meglio dire, al disordine) universale; e chi invece segue la linea della virtù, del bene, dell'armonia dovrebbe essere considerato della parte degli avversari di Dio.

Altra conseguenza logica è che il vizio e il delitto, per essere conformi alla forza cosmica predominante, saranno sempre vittoriosi, felici, ricompensati, sublimi, mentre la virtù sarà sempre frustrata, punita, misera, marcata da una fondamentale impotenza (90). Al che si aggiunge il tema sadistico in senso proprio, la voluttà, l'estasi che si lega alla distruzione, alla crudeltà, all'infrazione: «Dubitare che la quantità massima di felicità che l'uomo deve trovare sulla terra non sia irrevocabilmente legata al delitto, è, invero, come dubitare che il sole sia il primo mobile della vegetazione» — scrive de Sade (91), e aggiunge: «Oh! che azione voluttuosa è quella della distruzione. Non vi è *estasi* simile a quella che si assapora dandosi a questa divina infamia!» (92). Il piacere per un'azione distruttiva che vorrebbe infrangere le stesse leggi della natura cosmica (93) si associa infine ad una specie di teoria del superuomo. «Noi siamo degli dèi!» esclama uno dei personaggi di questi romanzi.

Se in essi le situazioni di un sadismo sessuale predominano, idealmente tale

(88) De Sade, *Juliette ou les prospérités du vice*, ed. 1797, II, pp. 314-350: Esiste «un Dio che ha creato tutto ciò che vedo, ma per il male, egli non si rallegra che del male e il male è la sola essenza... È nel male che ha creato il mondo, è mediante il male che lo sostiene, è per il male che lo perpetua; è impregnata di male che la creazione deve esistere: io vedo il nulla eterno e universale nel mondo... L'autore dell'universo è il più malvagio, il più feroce, il più spaventoso di tutti gli esseri. Esisterà dunque dopo tutte le creature che popolano questo mondo; ed è in lui che rientreranno tutte». Citazioni da M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930 (Sansoni, Firenze, 1966).

(89) De Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, I, 95-96.

(90) De Sade parla di uno «*smarrirsi* sul sentiero della virtù» e giunge a dire che «la virtù essendo in modo contrario al sistema del mondo, tutti coloro che la segnano possono essere certi di subire tormenti spaventosi per la fatica che avranno per rientrare in seno al male, autore e rigeneratore di tutto ciò che vediamo» (*Juliette*, II, 345-346).

(91) *Justine*, II, 117.

(92) *Juliette*, II, 63.

(93) *Justine*, IV, 40-41.

sadismo diviene un semplice episodio rispetto a questa concezione generale: la quale si presenta come una aberrazione solo se la si considera in sé; cessa di esserlo, se la si libera della sua coloratura perversa e la si riporta ad un orizzonte più vasto. Il lato perverso sta in tutto quanto è, in de Sade, piacere per la trasgressione, per il male in quanto tale; il che, a ben considerare l'idea centrale della sua filosofia, implica fra l'altro un'aperta contraddizione. Infatti il parlar di male e di trasgressione, il sentire come male e trasgressione determinati atti ha un senso solo se si presuppone un ordine positivo, una legge riconosciuta, mentre, come si è visto, per de Sade quest'ordine e questa legge non esistono, dato che il male costituirebbe l'essenza di Dio e della natura. Così è giusto quel che il Praz (94) ha notato a tale riguardo, cioè che, volendo godere del piacere della trasgressione, della violenza contro ciò che è, il sadista non avrebbe altra scelta che la pratica della bontà e della virtù, perché proprio esse significherebbero l'anti-natura e l'anti-Dio, una rivolta e una violenza contro ciò che, secondo la premessa, costituirebbe il fondo ultimo — malvagio — della creazione. Di fatto, ogni satanismo, per essere tale, presuppone un intimo, inconscio riconoscimento della sacrit  e della legge che esso oltraggia; pu , quindi, essere sadismo solo in un senso assai sottile, come piacere di violare, agendo in un dato modo, qualcosa che *nella propria coscienza* vi si opporrebbe. Vi   una differenza essenziale fra il compiere un atto perch  viene considerato male o peccato (come altri, per la stessa ragione, invece non lo compirebbero) e il compierlo perch  non lo si sente n  come male n  come peccato. Chi agisce positivamente, non polemicamente, di «male» o «peccato» o trasgressione non parlerebbe nemmeno; egli non troverebbe in s  stesso alcun punto di riferimento per dare a tali parole un qualsiasi significato. Sarebbe semplicemente colui che si identifica ad una delle forze in atto nel mondo (95).

A questo punto   necessario indicare la possibilit  di assai diversi orizzonti per esperienze del genere, e noi lo faremo riprendendo anche quanto gi  accennammo a proposito della metafisica del dolore. De Sade non   stato il primo a mettere in rilievo il significato e l'estensione che ha, nel mondo, l'elemento distruttivo. Solo il trarre da ci  il fondamento per una specie di controreligione, solo l'unilateralit  e la «perversit » danno un carattere specifico alle sue idee. In una concezione completa, tre aspetti vanno distinti nella creazione e in essa sono attestati: la potenza che crea, la potenza che conserva, la potenza che distrugge, corrispondenti alla nota triade induistica Brahm , Vishnu e  iva. In termini teologici astratti, la stessa tripartizione si ritrova nella idea occidentale della divinit  nella sua triplice funzione di creare, di preservare e di ricondurre a s  ci  che ha creato. Ma, sotto un certo riguardo, ossia dal lato dinamico e immanente, il ricon-

(94) M. Praz, *La carne*, cit., p. 104.

(95) Un tipo di sadista non cerebrale, ma autore effettivo di atrocit  e perversit  inaudite fu il maresciallo Gilles de Rais, che aveva gi  combattuto sotto Giovanna d'Arco. A parte il fatto, che egli ci si presenta come una specie di ossesso, perfino lui mori in perfetta contrizione. Oscar Wilde, apologeta della perversit , per tutto ci  a cui questa in lui praticamente si ridusse - ad una omosessualit  a forti tinte estetizzanti - si penti in carcere: mentre il suo eroe Dorian Gray, lo vediamo continuamente agire nella coscienza di operare il male, quindi presso ad un riconoscere, malgrado tutto, l'opposto come bene.

durre a sé può anche equivalere a distruggere, alla funzione di Shiva, se nella divinità si riconosce l'infinito, ciò che nella sua essenza trascende ogni forma, ogni legge, ogni finitezza. Su questa base si definisce la cosiddetta «Via della Mano Sinistra», il *vāmâcâra* tantrico (96). In Occidente l'antico dionisismo pre-orfico, la religione di Zagreus come «il Gran Cacciatore che travolge ogni cosa», in Oriente appunto lo Shivaismo e i culti legati a Kâlî, a Durgâ e ad altre divinità «terribili», trovanti riscontro in altre di altri popoli, sono stati parimenti caratterizzati dal riconoscimento e dall'esaltazione di tutto ciò che è distruzione, infrangimento, scatenamento; anch'essi hanno saputo dell'estasi liberatrice che tutto ciò può provocare, spesso con stretti riferimenti all'esperienza orgiastica: ma, a differenza di de Sade, senza nessuna sfumatura di trasgressione sacrilega, invece in una cornice rituale, sacrificale e trasfigurante.

In un noto testo, che in India ha quasi l'importanza e la popolarità di una Bibbia, la *Bhagavad-gîtâ*, lo sfondo della «Via della Mano Sinistra» è appunto dato in termini rigorosamente metafisici e teologici. Vi si dice che la Divinità nella sua forma suprema (nella «forma universale» che, per uno speciale privilegio, viene rivelata per un attimo al guerriero Arjûna) non può essere che l'infinito, e l'infinito non può che rappresentare la crisi, la distruzione, la frattura di tutto ciò che ha carattere finito, condizionato, mortale: quasi come un voltaggio troppo alto che fulmina il circuito in cui sia inserito. A tale stregua il tempo, inteso come la forza che altera e distrugge, è detto incarnare, in un certo modo, tale aspetto della divinità quale trascendenza. La conseguenza è, pertanto, che proprio nel momento di ogni crisi distruttiva può balenare la realtà suprema, la grandezza terrificante che trascende tutta la manifestazione. Ed è interessante rilevare che, nel testo ora citato, questa veduta non è addotta per giustificare il male o la perversità, ma per dare una sanzione metafisica all'eroismo guerriero, contro ogni umanitarismo e sentimentalismo. Lo stesso Dio esorta il guerriero Arjûna a non esitare a combattere e a colpire. «Coloro che tu ucciderai — egli dice — sono già uccisi in me: tu sii solo lo strumento» (97). Nel suo impeto eroico, che deve porre in non cale la vita propria e l'altrui, e che attesterà la fedeltà alla natura propria in chi è nato di casta guerriera, Arjûna rifletterà la potenza stessa, grandiosa e paurosa, della trascendenza che tutto spezza e tutto travolge, e che fa presentire la liberazione assoluta (98). È in vista di tutto ciò, e dell'esistenza di una corrispondente, ben attestata tradizione, che noi nel gruppo delle forme di ebrezza divina, o «mania», di cui parla Platone, abbiamo incluso anche quella, da lui non considerata, a base eroico-guerriera in senso proprio. Infine deve ritenersi che tale stato di esaltazione attiva e trasfigurante vivesse e folgorasse anche nei punti apicali all'esperienza sacrificale, negli esecutori di sacrifici cruenti, specie se compiuti nel segno di divinità, o aspetti di divinità, «terribili», come quelle dianzi indicate.

Un'ultima eco di questa tradizione la si ritrova in Novalis. Abbiamo già detto come Novalis abbia intuito il fenomeno di trascendenza che può celarsi

(96) Sulla Via della Mano Sinistra, cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.

(97) È la controparte di ciò che dice de Sade (*Justine*, II, p. 249): «Se la distruzione è una delle sue leggi [della natura], chi distrugge, dunque, le obbedisce».

(98) Su tutto ciò: *Bhagavad-gîtâ*, IX, *passim* e 33.

nella sofferenza e nella stessa malattia. Secondo Novalis, è col «male» che nella natura fa apparizione la libertà, l'arbitrio. «Quando l'uomo volle divenire Dio, peccò». La causa della caducità, della mutevolezza e della stessa morte dovrebbe esser vista nello spirito, nel fatto che alla natura è connesso lo spirito inteso come un di-là-dalla-natura, come una forza trascendente, sfinnizzante e decondizionalizzante. Tali fenomeni «negativi» non attestano dunque il potere della natura sullo spirito, ma piuttosto quello dello spirito sulla natura; «il processo della storia è un ardere» — dice Novalis — e la morte può perfino rappresentare il limite positivo di questa trascendenza di una vita di là dalla vita (99). Si possono anche citare queste parole dello Schlegel: «Solo nell'entusiasmo del distruggere si rivela il senso della creazione divina. Solo in mezzo alla morte folgora la vita eterna» (100).

Sono riferimenti, questi, già non privi di ombre, per la mancanza, in Novalis, del collegamento con una qualsiasi tradizione sulla stessa linea della «Via della Mano Sinistra»; così in lui tutto resta anche sul piano di mere intuizioni filosofiche, senza una controparte pratica. Nel «divino marchese», in de Sade, poi, nulla più è divino, i lontani riflessi di una tale pericolosa sapienza appaiono quanto mai distorti e satanizzati. Anche dove sembra aver intuito soprattutto la distruzione di ogni limite, non viene celebrato che una specie di superuomismo tetro, senza luce: commentatori moderni, quale G. Bataille e Maurice Blanchot, hanno saputo solo parlare di una «solitudine sovrana» quando l'uomo di de Sade porta all'apice inesorabilmente tutto ciò che è violenza e distruzione. Non per questo la connessione specifica, che in de Sade si stabilisce, fra la mistica della negazione o della distruzione e la sfera sessuale, è meno significativa. Riportando l'essenziale al suo giusto posto, ritroviamo lo sfondo nel quale s'integrano determinati aspetti limitati della stessa esperienza erotica e si ha modo di ben discernere in essi ciò che è perversione da ciò che non lo è.

Poiché il punto di vista prevalentemente seguito nella presente opera è quello della «Via della Mano Sinistra», varrà aggiungere qualche altra notizia circa lo sfondo cosmologico che è proprio a tale via nella tradizione indù. In essa il punto di partenza è costituito dalla dottrina circa lo svolgimento ciclico della manifestazione, il quale comprenderebbe due fasi o aspetti essenziali, il *pravṛtti-marga* e il *nivṛtti-marga*. Nella prima fase lo spirito assoluto si determina, si finitizza, si lega a forme e delimitazioni («nome-e-forma», *nāma-rūpa*) che sono quelle visibili in tutte le cose e gli esseri che ci circondano. Questo processo si sviluppa fino ad un dato limite, oltre il quale la direzione si inverte e subentra la seconda fase, il *nivṛtti-marga*, nel senso di un ritorno, di una revulsione da tutto ciò che è finito, formato e manifestato, di una rescissione del rapporto di identificazione con esso dello spirito, proprio alla fase precedente (101).

Brahmā e Vishnu, intesi l'uno come il dio che crea, l'altro come il dio che

(99) Ed. Heilborn, v. II, pp. 230, 650, 586, 502 sgg., 514.

(100) F. Schlegel, *Kritische Schriften*, ed. Rasch, München, 1956, p. 101.

(101) Tale veduta corrisponde alla teoria plotiniana del *proodos* e dell'*epistrofé*, la seconda di tali fasi trovando riscontro, a sua volta, in ciò che gli Stoici chiamarono l'*ekpurosis* e i primi scrittori cristiani l'*apokatastasis pantos*. I significati, di cui si tratta, in queste ultime concezioni sono però materializzati nella forma di avvenimenti situati alla fine dei tempi.

conserva, regnano nel *pravṛtti-marga*, Shiva regna nel *nivṛtti-marga*. Quanto ad orientamenti, a vocazioni profonde ed atteggiamenti, la «Via della Mano Destra» (*dakṣhīnâcâra*) si lega alla prima fase; la «Via della Mano Sinistra» (*vāmâcâra*) si lega alla seconda fase. All'aspetto creativo, positivo e conservativo della manifestazione corrispondono determinate leggi, determinate norme e determinati culti; come etica, vi corrisponde quella della fedeltà alla propria natura (*svâdharma*) nel quadro della tradizione. Nella seconda fase la via è l'opposta: è il distacco, la revulsione da tutto ciò. Per questo distacco, a sua volta due forme sono possibili, ascetica l'una, distruttiva e dissolutiva l'altra. È la seconda a caratterizzare il *vāmâcâra*, la «Via della Mano Sinistra» in senso proprio, connessa anche alle pratiche tantriche del cosiddetto «rituale segreto» (il *Pancatattva*), mentre la direzione ascetica è eminentemente rappresentata dal Laya-yoga, o Yoga delle dissoluzioni. Il termine *vāmâ* (sinistra), di *vāmâcâra*, viene anche interpretato da alcuni testi nel senso di «contrario»: si intende l'opposizione a tutto ciò che è proprio al *pravṛtti-marga*, agli aspetti creativo-conservativi della manifestazione, e, conseguentemente, una attitudine, oltre che di distacco, di disprezzo per ogni legge e norma, l'etica dell'antinomismo o, meglio, dell'anomia in chi si pone sotto il segno del *nivṛtti-marga*. Tecnicamente, «il metodo indicato dai maestri [di questa via] è di usare le forze di *pravṛtti* [le forze proprie alla fase positiva e vincolante della manifestazione] in modo da renderle autodissolutive» (102). Il *siddha* cioè l'adepto in tale direzione, non conosce leggi, viene chiamato *svecchâcârâ*, ossia «colui che può fare tutto ciò che vuole».

Un'altra interpretazione convenuta di *vāmâ*, sinistra, è «donna»: il che riporta in particolare alla parte che l'uso della donna e l'orgiasmo (il *Pancatattva* tantrico contemplando, oltre che l'uso della donna, quello di bevande inebrianti) possono avere nella «Via della Mano Sinistra». A tale stregua in un riferimento tecnico, si giunge a considerare tale via come sinonimo di *latî-sadhâna*, termine includente una allusione alla speciale postura che, in questi ambienti indù, la donna assume nell'amplesso magico (103).

È naturale che i seguaci di ognuna delle due vie esaltino quella che hanno scelta, e condannino l'altra. Ad esempio, i Tantra dicono che la differenza fra la «Via della Mano Sinistra» e quella «della Mano Destra» è la stessa che intercorre fra il vino e il latte (104). Tuttavia le due vie vanno considerate come due diversi metodi per realizzare un unico scopo. Così si tratta solo di stabilire caso per caso

(102) Si può cfr. ciò con un detto di Valentino gnostico (*apud* G.R.S. Mead, *Fragments*, cit. p. 224): «Fin da principio foste immortali e figli della Vita - Vita, simile a quella di cui godono gli Eoni. Eppure voi vorreste dividere la morte fra di voi, per disperderla e prodigarla; così che la morte possa morire in voi e per le vostre mani; poiché in quanto voi dissolvete il mondo e non siete dissolti, siete i signori di tutta la creazione e di tutta la distruzione». Per dei riferimenti alla «sinistra» nella tradizione kabbalistica, si cfr. Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 40), il quale riferisce come i kabbalisti distinguano due aspetti della divinità; l'uno è chiamato *phad*, mano sinistra e spada del Signore, e vi corrisponde il segno temibile che è impresso nell'uomo per via del quale tutte le creature, di diritto, gli sono soggette; l'altro aspetto è chiamato *haesed*, clemenza, mano destra, ed è invece il principio dell'amore.

(103) Su tutto ciò: A. Avalon (J. Woodroffe), *Shakti and Shâkta*, London-Madras<sup>3</sup>, 1929, pp. 147 sgg. (tr. it.: *Shakti e Shakta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979).

(104) A. Avalon, *Shakti*, cit., p. 153.



quale delle due vie si addice alle inclinazioni e alla natura propria di ognuno. A tale riguardo il Woodroffe ha giustamente osservato che invece di «male» ognuno dovrebbe parlare di «ciò che non è adatto per me», e invece di «bene», di «ciò che è adatto per me»; il che trova riscontro nell'antico adagio: *non licet omnibus Citheram adire*.

Infine, è acconcio sottolineare che la «Via della Mano Sinistra» può anche tenersi sul piano generale indicato dalla *Bhagavad-gîtâ*, ove si parla, ad esempio, della via propria al guerriero, senza riferimenti sessuali o orgiastici di qualsiasi genere. Nella stessa *Bhagavad-gîtâ* tale via viene equiparata, quanto al suo scopo supremo, a quella della fedeltà al proprio modo di essere e della ritualizzazione o sacralizzazione dell'esistenza (la formula corrispondente è: *tat madarpanam kurushva*), cioè appunto al *dakshinâcâra*, alla «Via della Mano Destra».

### 30. Rasputin e la setta dei Khlysti

In relazione a quanto si è detto nell'ultima sezione di questo capitolo, può essere interessante un cenno a fatti orgiastici nei quali, insieme raccolti, figurano curiosamente vari fattori del trascendimento erotico, da noi esaminati partitamente nel trattare di alcune forme liminali dell'amore sessuale profano. Si tratta di riti praticati dalla setta russa dei Khlysti, pei quali vigeva il segreto più rigoroso. I precetti e le idee della setta non dovevano venire rivelati a nessun profano, nemmeno al proprio padre o alla propria madre; all'esterno, si prescriveva di non allontanarsi dall'ortodossia, ma questa veniva considerata come «la falsa credenza».

Bisogna premettere che i fatti, cui alludiamo, figurano in un insieme particolarmente spurio e ibrido. In forme degradate, rozze e popolari, nei riti dei Khlysti si sono conservati residui di cerimonie orgiastiche precristiane che hanno perduto il loro sfondo originario e congeniale per invece aggregare paradossalmente alcuni motivi della nuova fede. Il presupposto dogmatico della setta è che l'uomo è potenzialmente Dio. Egli può prender coscienza di ciò, e quindi esserlo anche di fatto, realizzando, se è maschio, la natura del Cristo (dove la denominazione della setta), se è donna, quella della Vergine, quando provochi la discesa trasfigurante dello Spirito Santo mediante il rito segreto. Questo viene celebrato a mezzanotte. I partecipanti, uomini e giovani donne, indossano soltanto una veste bianca su di una nudità completa (nudità rituale). Pronunciando formule invocatorie si inizia una danza a ronda, gli uomini costituendo un circolo al centro che si muove velocemente nel senso del corso del sole, le donne formando invece una ronda esterna al primo, con direzione opposta, antisolare (riferimento rituale alla polarità cosmica rispecchiata dai sessi). Il moto si fa sempre più vertiginoso e selvaggio, finché alcuni componenti si sciolgono dalle ronde e si mettono a ballare isolatamente, come gli antichi *vertiginatores* e i dervisci arabi, con velocità tale che — si dice — talvolta non se ne distingue più la figura, cadendo e rialzandosi (danza come tecnica dell'estasi). L'esempio agisce in modo contagioso, pandemico. Come ulteriore fattore di esaltazione, si innesta la flagellazione, il flagellarsi

reciproco della massa dei convenuti, uomini e donne (dolore come fattore erotico-estatico). Nell'acme di tale esaltazione si comincia a presentare la trasformazione interiore, l'imminente, invocata discesa dello Spirito Santo. A tale punto uomini e donne si denudano strappandosi di dosso le bianche vesti rituali e si accoppiano promiscuamente; l'innesto dell'esperienza del sesso e il trauma dell'amplesso portano, cioè, il rito alla sua intensità-limite (105).

L'ibridismo di questi riti appare nel fatto che essi hanno per centro una giovane donna, eletta volta per volta, nella quale si vede «la personificazione della divinità e, insieme, il simbolo della forza generatrice»; ella viene adorata sia come la Madre Terra, sia come la Santa Vergine dei cristiani. Si presenta completamente nuda alla fine del rito segreto, a distribuire ai fedeli chicchi di uva secca, nel senso di un sacramento (106). Questo dettaglio lascia riconoscere facilmente, nella cerimonia segreta dei Khlysti, un prolungamento dei riti orgiastici antichi che si celebravano nel segno dei misteri della Grande Dea ctonica e della «Dea nuda».

È interessante rilevare che, nella setta in parola, il sesso è rigorosamente limitato a questo rito rituale e estatico; infatti, in ogni altro riguardo la setta professa un rigido ascetismo, condanna qualsiasi amore carnale a tal segno da stigmatizzare lo stesso matrimonio. Di fatto, per tutto il resto essa presenta una spiccata analogia con un'altra setta slava, con quella degli Skoptzi, nella quale l'ascetismo giunge fino a prescrivere la castrazione degli uomini e delle donne, pur permanendovi lo sfondo originario, inquantoché nei riti degli Skoptzi figura egualmente, come centro, una giovane donna nuda. È probabilmente un'eco del culto proprio ad un'altra delle forme dei misteri della Grande Dea, di Cibeles frigia, culto che spesso si univa a analoghe mutilazioni compiute nella frenesia estatica.

Apparteneva alla setta dei Khlysti lo *starez* Gregorio Efimovic, detto Rasputin. Ancora in questa figura di cui tanto si è parlato si sono conservati vari tratti dell'orgiasmo mistico. È già significativo che il titolo di *starez*, santo anziano, compatisse l'associazione con il soprannome di Rasputin, che deriva da *rasputnik* = dissoluto, e che egli conservò sempre. Non è facile separare, in Rasputin, ciò che è realtà dalle leggende create sia dai suoi ammiratori che dai suoi nemici. La presenza, in questa rozza figura di contadino siberiano, di certi poteri extranormali è tuttavia incontestabile; lo dimostra, per lo meno, la sua fine: forti dosi di un potente veleno, come il cianuro, su di lui non ebbero effetto alcuno.

(105) Cfr. N. Tsakni, *La Russie sectaire*, Paris, 1888, c. IV, pp. 63-73; K. Grass, *Die russischen Sekten*, Leipzig, 1907-1909. Per una analogia, si possono citare i riti di gruppi d'indirizzo dervishico, fra i Mawlawi e gli Izawi, ove canti aventi di solito per soggetto l'ebbrezza dell'amore e del vino spingono alla danza; occorre però che finché è possibile, ci si astenga da ogni movimento; solo quando l'impulso diviene irresistibile i partecipanti, già seduti in circolo, si alzano e si mettono a ballare girando su sé stessi o partecipando a ronde. Allora insensibilmente, ovvero ad un segno dello *sheikh*, si passa all'invocazione, in base a date formule (*dhikr*) (Y. Millet, *De l'usage technique de l'audition musicale*, in *Études Traditionnelles*, n. dicembre 1955, pp. 353-354).

(106) N. Tsakni, *La Russie*, cit., pp. 72-73.

no ed egli si rialzò da colpi di rivoltella sparatigli contro da presso, tanto da dover essere, alla fine, massacrato. La «religione di Rasputin» era essenzialmente improntata dal motivo sopra indicato. Sono sue parole: «Sono venuto a portarvi la voce della nostra santa Madre Terra e ad insegnarvi il beato segreto che essa mi ha trasmesso, circa la santificazione mediante il peccato» (107) — nel che, vediamo infatti tornare il tema della Grande Dea (la Madre Terra) in un ibridismo col concetto cristiano della peccaminosità della carne. Nell'essenza, l'esperienza scatenata del sesso — la «mischia del peccato» e la cosiddetta *svalnyi grech* — veniva concepita come un mezzo di «mortificazione avente gli effetti positivi di una «morte mistica», tanto da togliere ad ogni amplesso il suo carattere impuro e da produrre nell'individuo la «trasformazione meravigliosa» (108). Su questo piano, l'amplesso diveniva anzi una specie di sacramento trasformatore e una via di partecipazione. In termini oggettivi, cioè fuori dai riferimenti morali, la «santificazione mediante il peccato» annunciata da Rasputin è a questo significato che va riportata. Quanto alla sua interpretazione morale e cristiana, bisogna invece rifarsi più o meno alla *pecca fortiter* luterano e all'idea, professata dallo stesso Agostino, secondo cui la virtù può essere peccato quando è improntata dall'orgoglio della creatura decaduta, che di essa trae vanto (109). In tale contesto, cedere alla carne sarebbe un modo di umiliarsi, di distruggere l'orgoglio dell'Io — dell'«oscuro despota» — persino nei suoi ultimi residui, costituiti appunto dall'orgoglio per la propria virtù. In termini esistenziali, e non morali, l'orgoglio da umiliare col lasciar via libera al sesso e col non resistere, col «peccare», ha invece attinenza con la limitazione dell'individuo finito, da infrangere mediante una speciale, parossistica esperienza dell'*eros*.

Rasputin come persona e come comportamento era più ripugnante che attraente; era una influenza d'ordine diverso, almeno in parte geneticamente connessa alle esperienze dei Khlysti e probabilmente fondata anche su sue eccezionali predisposizioni, a costituire la base del suo potere e del suo fascino, che si esercitarono perfino in ambienti dell'alta aristocrazia russa, altrimenti inaccessibili per un contadino sporco e primitivo. A prescindere da ciò, una certa aderenza alle tecniche dei Khlysti si ritrova in Rasputin, se egli spesso faceva uso della danza, da lui considerata come parte di un tutto che culminava nell'amplesso: prediligendo la musica zigana, la quale, quando è autentica, è fra le poche che conservi-

(107) R. Fülöp-Miller, *Le diable sacré*, Paris, 1929, p. 45, opera da cui togliamo anche le notizie che seguono (tr. it.: *Il santo diavolo*, Mondadori, Milano, 1931).

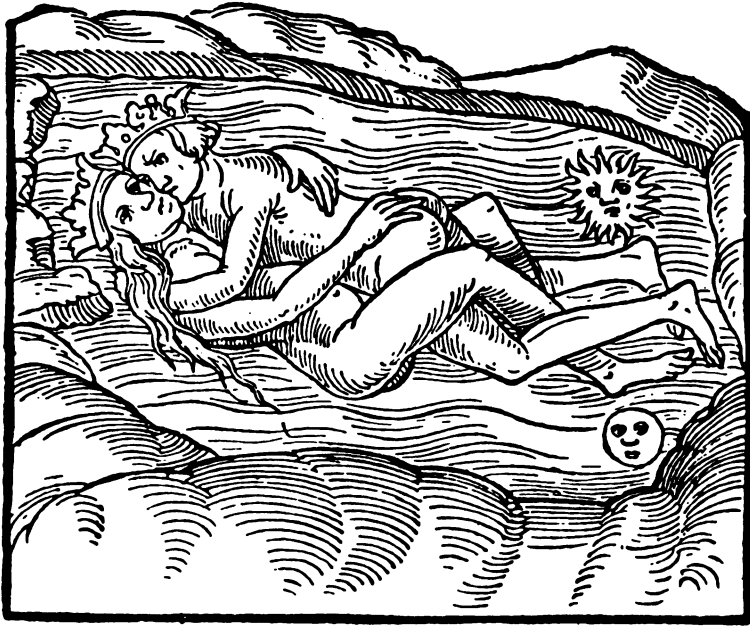
(108) R. Fülöp-Miller, *Le diable sacré*, cit., p. 202; cfr. anche pp. 31-33.

(109) Alludiamo al trattato *Contra adulteros legis* (I, 26-28), ove Agostino si chiede come Dio permetta che delle ragazze vengano violentate in occasione di guerre o disordini. A parte l'imperscrutabilità dei disegni divini e l'accenno a eventuali ricompense nell'aldilà per le sofferenze in terra (a supporre che in una ragazza violentata il tutto si riduca ad una sofferenza), Agostino si domanda se le vergini in quistione non abbiano per caso peccato d'orgoglio, ostentando la loro virtù. Si sa che per Agostino le virtù acquisite con le sole forze della creatura, senza il concorso della grazia divina, come quelle dei «pagani», sarebbero «splendidi vizi». Il *pecca fortiter* luterano prescrive di non resistere al peccato, di abbandonarsi a fondo, e nella propria abiezione e nella confessione della propria impotenza sperare nella grazia divina salvatrice.

no anche una dimensione frenetica e elementare. Viene riferito che le donne con cui, avendole ritenute degne di compiere con lui il rito, Rasputin ballava, «avevano effettivamente il senso di partecipare all'influenza mistica, di cui lo *starez* spesso aveva parlato». Il ritmo facendosi sempre più frenetico, si osservava come «il volto della danzatrice si accendesse, come il suo sguardo a poco a poco si velasse, le palpebre si appesantissero e, alla fine, si chiudessero». Allora lo *starez* portava via la donna quasi priva di conoscenza per unirsi con essa. Per lo più, il ricordo che le donne conservavano di ciò che quindi avveniva era di una estasi quasi mistica. Non mancò tuttavia chi ne ritrasse una impressione di profondo orrore, e si annovera perfino un caso di semi-follia come esito (110). In base a quanto si è già detto, la possibilità di questo doppio effetto appare però naturale.

(110) R. Fülöp-Miller, *Le diable sacré*, cit., pp. 268-269.

# CONIVNCTIO SIVE *Cottus.*



© Luna durch meyn vmbgeben/ vnd susse mynne/  
Wirstu schön/ starck/ vnd gewaltig als ich byn.  
© Sol/ du bist vber alle liecht zu erkennen/  
So bedarffstu doch mein als der han der heniten.

## ARISLEVS IN VISIONE.

Coniunge ergo filium tuum Gabricum dilec-  
torem tibi in omnibus filijs tuis cum sua sorore  
Beya

Simbolismo erotico nell'ermetismo alchemico: Il *Mysterium Coniunctionis*, il  
coniungimento «incestuoso» del Re (Sole) e della Regina (Luna).  
Dal *Rosarium Philosophorum* (Francoforte, 1550).

## 4. Dèi e dee, uomini e donne

---

### 31. *Mitologia, ontologia, psicologia*

Negli insegnamenti proprî al mondo tradizionale ricorre quasi dappertutto il tema di una dualità o polarità originaria messa in relazione con quella dei sessi. È una dualità che viene data ora in termini puramente metafisici, ora come quella di figure divine e mitologiche, di elementi cosmici, di principî, di dèi e di dee.

Alla storia delle religioni di ieri sembrò evidente essere, questo, un caso di antropomorfismo: l'uomo avendo creato gli dèi a sua immagine e somiglianza, in essi avrebbe altresì trasposto e proiettato la differenziazione sessuale propria agli esseri mortali di questa terra. Così tutte quelle diadi e dicotomie divine non sarebbero che prodotti della fantasia aventi per loro unico contenuto concreto l'esperienza umana del sesso.

La verità è esattamente l'opposta. L'uomo tradizionale cercò di scoprire nella stessa divinità il segreto e l'essenza del sesso. Per lui i sessi, prima di esistere fisicamente, esistevano come forze superindividuali e come principî trascendenti; prima di apparire nella «natura» esistevano nella sfera del sacro, del cosmico, dello spirituale. E nella molteplice varietà delle figure divine differenziate come dèi e come dee si cercò di cogliere, appunto, l'essenza dell'eterno mascolino e dell'eterno femminile, di cui l'opposta sessuazione degli esseri umani è soltanto un riflesso e una particolare manifestazione. Su tale base, l'accennata veduta degli storici delle religioni va invertita: invece di essere il sesso umano la base per cogliere ciò che di reale e di positivo vi è nelle figure divine e mitologiche sessualmente differenziate, è proprio il contenuto di tali figure a fornire la chiave per la comprensione degli aspetti più profondi e universali del sesso nell'uomo e nella donna. Solo tali figure, creazioni di una intuizione veggente e spesso perfino di forme effettive, individuali o collettive, di percezione sovrasensibile, possono darci il senso di ciò che noi già chiamammo la virilità assoluta e la femminilità assoluta nei loro aspetti fondamentali, epperò metterci anche in grado di riconoscere e di distinguere certe «costanti» oggettive nelle forme derivate e ibride secondo cui il sesso appare negli individui empirici, in modulazioni dipendenti dalle varie razze e, anche, dai vari tipi di civiltà. In via particolare, dal *sacrum*

sessuale e dalla mitologia del sesso potranno trarsi le basi per una caratteriologia e per una psicologia del sesso che vogliano davvero andare in profondità. Questo è l'argomento che ora affronteremo. Esso non può essere tralasciato dal presente studio, anche se pel lettore corrente la materia da esaminare in certi punti presenterà qualche astrusità e inusitatezza.

Come premessa va sottolineato che il punto di vista tradizionale, che noi seguiremo, se è opposto a quello delle accennate interpretazioni naturalistiche, è anche assai diverso da quello di certe recenti correnti psicanalitiche. A suo tempo abbiamo detto che i principî della virilità e della femminilità assoluta non sono dei semplici concetti, utili sì come misure per lo studio delle forme empiriche, miste e parziali del sesso, ma in sé astratti e privi di realtà. Nemmeno li consideriamo alla stregua di semplici «ideali» o «tipi ideali», esistenti solo in quanto vengano realizzati più o meno approssimativamente dall'uno o dall'altro essere. Sono invece dei principî reali nel senso del termine greco ἀρχαί: *entia*, principî-potenze d'ordine transindividuale variamente condizionanti ciò per cui ogni uomo è un uomo e ogni donna è una donna, tali dunque da esistere prima e al di sopra di ogni uomo e di ogni donna mortale e di là dalla loro individuazione caduca. Hanno cioè una esistenza metafisica. Questo concetto è stato espresso in modo particolarmente pregnante dalle scuole tantriche e saḥaḥya, le quali hanno riconosciuto alla divisione delle creature in maschi e femmine un carattere rigorosamente ontologico, derivato da quello metafisico dei principî chiamati Shiva e Shakti, o di personificazioni mitologiche, quali Kṛṣṇa e Rādhā.

Può dunque applicarsi a questo speciale dominio la stessa dottrina platonica delle idee interpretata in senso realistico e magico, la concezione dell'«idea» o «archetipo» inteso non come una astrazione concettuale della mente bensì come radice del reale e realtà d'ordine superiore. Le forze, di cui parliamo, sono invisibilmente presenti in tutte le individuazioni che rivestono, nelle quali si manifestano o traspaiono; questi dèi o enti del sesso vivono e appaiono variamente, in diversi gradi intensivi, nella moltitudine degli uomini e delle donne, nello spazio e nel tempo; e tale molteplicità di forme caduche, approssimative, talvolta perfino larvali, non tocca la loro identità e eternità.

Appare dunque ben chiara la divergenza fra la veduta che seguiamo e le interpretazioni proprie alle accennate correnti moderne, che si muovono su di un piano non metafisico, ma psicologistico. Se uno Jung non ha ridotto le figure del mito sessuale a fantasie e a invenzioni poetiche, se in esse egli ha presentato la drammatizzazione — appunto — di «archetipi» aventi un alto grado di universalità e una realtà autonoma, pure questa realtà egli l'ha intesa in termini puramente psicologici, riducendo il tutto a proiezioni mentali dell'inconscio collettivo e ad «esigenze» che nell'uomo la parte oscura e atavica della psiche farebbe valere di contro a quella conscia e personale. Nel che, non solo è evidente una confusione di termini, ma, attraverso l'abusato concetto dell'inconscio e la mobilitazione di una fenomenologia da psicopatici, si riconferma la generale tendenza moderna a ricondurre ogni cosa a misure semplicemente umane. Se ogni principio avente un carattere a suo modo trascendente, per poter essere sperimentato, deve pur divenire un «fatto psicologico», vi è tuttavia una differenza fondamentale tra il far cominciare e finire il tutto nella semplice psicologia e il comprendere invece la psicologia in funzione di ontologia. Di fatto, tutte le interpretazioni dello Jung

finiscono su di un piano molto banale, e la sua intuizione della realtà sovraindividuale e eterna degli «archetipi» sessuali si vanifica o degrada nei termini di qualcosa di contraffatto, causa una deformazione professionale di mentalità (si tratta di un psichiatra e di un psicanalista) e la mancanza di adeguati punti dottrinali di riferimento.

La divergenza dei due punti di vista risulta poi ancor più visibile alla stregua delle conseguenze pratiche. Lo Jung ha in vista il trattamento di nevropatici e crede sul serio che lo scopo delle religioni, dei Misteri e delle iniziazioni antiche non sia stato diverso: tutto ciò avrebbe mirato a rimettere a posto degli individui affetti da conflitti psichici e non armonizzati con la parte inconscia del loro essere. In definitiva, per lui si tratta di «desaturare» gli archetipi, di privarli della carica mitica e fascinosa — del *mana* — che conferisce loro un carattere ossessivo, e di ridurli a funzioni psichiche normali: ciò, anche nel caso dell'archetipo maschile e di quello femminile affioranti qua e là nella coscienza ordinaria (1). Per contro, all'umanità tradizionale la conoscenza della realtà metafisica degli archetipi sessuali servì come premessa positiva per le molteplici varietà della sacralizzazione del sesso, per pratiche e riti intesi non a ricondurre un essere scisso, un essere alle prese coi suoi «complessi», ad una banale normalità, bensì a propiziare un sistema di evocazioni e di partecipazioni di là dal semplicemente umano, a provocare delle aperture dell'Io proprio a quelle «cariche» che nello Jung si riducono a semplici, inesplicabili aloni delle immagini dell'inconscio (2).

Vale aggiungere che, nel mondo tradizionale vigendo un sistema di corrispondenze fra realtà e simboli, fra azioni e miti, il mondo delle figure divine sessuate non solo dette modo di penetrare le dimensioni più profonde della sessualità umana ma contenne anche rapporti suscettibili a fornire principi normativi per le relazioni che, in ogni civiltà sana, debbono intercorrere fra i due sessi, fra l'uomo e la donna. In base a ciò, tali relazioni andavano ad acquistare un significato profondo, erano conformi ad una legge e ad una norma superiori al mondo della contingenza, dell'arbitrio e delle situazioni puramente individuali.

Anche questo aspetto della metafisica del sesso sarà da noi brevemente considerato.

### 32. La Diade metafisica

In fatto di dualità elementari, considereremo anzitutto quelle aventi un carattere astratto, metafisico, ancora libero dalla mitologizzazione e dalla simbolizzazione.

(1) Cfr. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich-Leipzig, 1928, c. IV (tr. it.: *L'Io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1985). Per una critica approfondita delle idee dello Jung cfr. *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Edizioni Mediterranee, Roma<sup>3</sup>, 1971 v. III, pp. 389 sgg.; anche Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Edizioni Mediterranee, Roma<sup>3</sup>, 1972.

(2) Secondo le vedute della scuola dello Jung «quando viene meno la frontiera fra la personalità limitata del singolo e gli archetipi», può verificarsi soltanto «un delirio, uno stato psicopatico catastrofico di ossessione» (cfr. M.L. von Franz, *Aurora Consurgens*, Zürich, 1957, pp. 175, 219, ecc.). Nulla è più significativo per quel che riguarda gli orizzonti di questa scuola.



L'idea di base è che la creazione o manifestazione universale ha luogo attraverso una duplicità di principi compresi nella unità suprema, allo stesso modo che la generazione animale avviene attraverso l'unione del maschio e della femina.

Con riguardo alla generazione Aristotele scrisse: «Il maschile rappresenta la forma specifica, la femina la materia. In quanto femina, è passiva, mentre è attivo il maschio» (3). Questa polarità ricorre nelle concezioni dell'antica filosofia greca, avendo una origine mistica e rivestendo forme varie che, in genere, ormai non sono più comprese nel loro significato originario e vivente. Il maschile è la forma, il femminile è la materia: forma, qui vuol dire potere che determina, che suscita il principio di un moto, di uno sviluppo, di un divenire; materia, vuol dire la causa materiale e strumentale di ogni sviluppo, la pura, indeterminata possibilità, sostanza o potenza che, in sé priva di forma, può assumere ogni forma, che in sé è nulla ma, una volta attivata e fecondata, può divenire tutto. Il termine greco per materia, ὕλη, non significa perciò né la materia dell'organismo né quella della natura fisica in genere; difficilmente intelligibile per la mentalità moderna, esso nel presente contesto si applica ad una entità misteriosa, inafferrabile, abissale, che ha l'essere e, anche, non lo ha in quanto è, appunto, il puro possibile e, poi, la sostanza-potenza della «natura» come mutamento e divenire. In termini pitagorici, questo è anche il principio della Diade (del binario, del Due), opposto all'Uno, da Platone presentato come il δατήριον, come ciò che è sempre l'«altro», riferito al ricettacolo, χώρα, dell'essere, alla «madre» o «nutrice» del divenire (4). In genere, nella loro espressione più astratta così si presentano l'eterno maschile e l'eterno femminile nella metafisica tradizionale.

Come ulteriore determinazione, maschile e femminile possono esser fatti corrispondere ad essere (in senso eminente) e divenire, a ciò che ha il proprio principio in sé e a ciò che ha principio in altro: ad essere (immutabilità, stabilità) e vita (mutamento, anima o sostanza animatrice, sostanza materna del divenire). Plotino parla, a tale riguardo, dell'essere — ὄνς o ὄν — e del complemento femminile dell'eterno maschile οὐσία; dell'essere eterno e della potenza eterna, in un certo modo identificata alla «natura» e alla «divina psiche» (la Psyche, o Vita, Zoe, di Zeus). L'essere, in Plotino, è altresì messo in relazione col νοῦς, altro termine oggi divenuto difficile a intendere adeguatamente: è il principio intellettuale concepito come principio olimpico, immutabile presenza e pura luce, che in Plotino ha anche la figura di Logos quando venga considerato nell'azione con cui feconda e muove la materia o potenza cosmica. Per contro, il femminile è la forza-vita; come Psyche, è «la vita dell'essere eterno», che essa, quando la manifestazione «procede» dall'Uno e prende forma, «cronifica», vale a dire, sviluppa nel tempo, nel divenire, in situazioni ove i due principi sono congiunti e variamente mescolati: il maschile, o Logos, mantenendosi in tutto ciò che è, che resta identico a sé stesso, che non diviene, che è il puro principio della forma (5).

La «natura», φύσις, ha ellenicamente un senso che esso stesso diverge da quello moderno, materialistico; senso, al quale tuttavia ci si deve attenere quando

(3) Aristotele, *De gen. anim.*, I, ii, 716a; I, xx, 729a; cfr. anche II, i, 732a; II, iv, 738b.

(4) *Timeo*, 50b-d.

(5) Su tutto ciò cfr. Plotino, *Enneadi*, III, vii, 4; III, vii, 10; III, viii, 1; I, i, 8; III, ii, 2; V, vii, 12.

si identifica il principio femminile col principio «naturale». In effetti, nel simbolismo tradizionale il principio sovranaturale fu sempre considerato come «maschio», come «femina» quello della natura e del divenire. Una polarità in tal senso si ritrova anche in Aristotele: di contro al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  immobile, che è atto puro, sta la «natura», nella quale il primo, con la sua semplice presenza, come «immobilità muovente», desta il movimento effettivo, il passaggio dall'informe possibilità o «materia», alla forma, alla individuazione. Equivalente a questa dualità è la diade di Cielo e Terra, la polarità di principio uranico e principio tellurico, o ctonico, quali immagini cosmico-simboliche dell'eterno maschile e dell'eterno femminile.

Su questo piano, per il femminile un altro simbolo, di cui del resto si ebbe già a parlare, è quello delle Acque. Le Acque incorporano significati vari; rappresentano anzitutto la vita indifferenziata, anteriore alla forma, non ancora fissata nella forma; in secondo luogo, simboleggiano ciò che scorre, che fluisce, che quindi è instabile e mutevole, il principio, dunque, di tutto ciò che sottostà alla generazione e al divenire nel mondo contingente detto, dagli Antichi, sub-lunare; infine, esse rappresentano anche il principio di ogni fertilità e crescita, secondo l'analogia offerta dall'azione fertilizzante che l'acqua esercita sulla terra, sul suolo. Da un lato, si parlò del «principio umido della generazione», dall'altro delle «acque di vita» e, anche, delle «acque divine». Aggiungiamo che alle Acque fu associato il simbolo della orizzontale — corrispondente alla categoria aristotelica del giacere,  $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ , opposto a quello della verticale  $\iota$  e alla categoria dello «stare»,  $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ , nel senso specifico di star su, di star dritto, di stare in piedi; senso, la cui relazione col principio maschile, fra l'altro, nell'antichità fu espressa dal simbolo fallico e itifallico (il *phallus* eretto).

Di contro alle Acque quale principio femminile, il principio maschile fu frequentemente associato al Fuoco. Come in molti altri casi, qui si deve però tener presente la polivalenza propria ai simboli tradizionali, cioè la loro suscettibilità a far da supporto a significati assai diversi, che non si escludono a vicenda, ma seguono la logica di differenti prospettive. Così anche a prescindere dal fatto che nel Fuoco quale principio maschile furono considerati diversi aspetti (si può ricordare, nella tradizione indù, la doppia nascita di Agni e, in quella classica, la duplicità del fuoco tellurico e vulcanico e di quello uranico o celeste), il Fuoco, preso nel suo aspetto di fiamma che riscalda e alimenta, ha potuto venire egualmente assunto come simbolo dell'elemento femminile e in questo suo aspetto esso ha avuto parte importantissima nei culti indoeuropei: Atar, la Hestia ellenica e la Vesta romana sono personificazioni della fiamma presa in questo senso (Ovidio — *Fast.*, VI, 291 — dice: Vesta è la fiamma vivente); e il fuoco nel culto sia domestico che pubblico, lo stesso fuoco sacro perenne che ardeva nel palazzo dei Cesari e che si portava nelle cerimonie ufficiali, il fuoco che ogni esercito greco o romano portava con sé, tenendolo acceso notte e giorno, aveva relazione con l'aspetto femminile del divino inteso come forza-vita, come elemento vivificante. In questo contesto s'inserisce anche l'idea antica, che quando il fuoco del culto privato si spegne bruscamente, è segno di morte: non l'«essere», ma la vita viene meno.

Esaminando le tradizioni orientali, troviamo confermati i contesti simbolici ora indicati. La tradizione estremo-orientale conosce la diade Cielo-Terra, il Cielo

venendo identificato alla «perfezione attiva» (*khien*), la Terra alla «perfezione passiva» (*khuen*). Nel *Grande Trattato* (6) è detto: «Il maschile agisce secondo la via del creativo, il femminile opera secondo la via del ricettivo», e ancora (7): «Il creativo agisce nei grandi inizi, il ricettivo porta a compimento le cose divenute... La Terra è fecondata dal Cielo e agisce nel tempo giusto... Seguendo il Cielo, incontra il suo signore e segue la sua via, conformemente all'ordine». Come nel pitagorismo, qui il binario (il due) è riferito al principio femminile e, in genere, i numeri dispari hanno relazione col Cielo, quelli pari con la Terra. L'Unità è l'inizio; il Due è il numero femminile della Terra; il Tre è numero maschile nel rappresentare l'Unità non in sé, ma aggiunta alla Terra ( $1+2=3$ ), quindi tutto ciò che nel mondo del divenire porta il segno e la forma impressa del principio superiore, come in una sua immagine (8). Si può dire che questo simbolismo numerico ha un carattere universale. Lo ritroveremo nello stesso Occidente, fino al Medioevo e a Dante. Esso sta anche a fondamento dell'antica massima: *Numero Deus impare gaudet* (perché in ogni numero dispari l'Uno torna a prevalere sul Due).

Più caratteristica è però, nella tradizione estremo-orientale, la diade metafisica nella forma dello *yang* e dello *yin*, principi dei quali abbiamo già parlato e che vanno intesi sia come determinazioni elementari (*eul-hi*), sia come forze reali agenti su ogni piano dell'essere. Intesi come determinazioni, lo *yang* ha la natura del Cielo ed è *yang* tutto ciò che è attivo, positivo e maschile, mentre lo *yin* ha la natura della Terra ed è *yin* tutto ciò che è passivo, negativo e femminile. Nel simbolismo grafico, allo *yang* corrisponde il tratto intero —, allo *yin* il tratto spezzato — —, che contiene di nuovo l'idea del «due», quindi della platonica potenza dell'«altro». I trigrammi e gli esagrammi formati dalla varia combinazione di questi due segni elementari, dallo *I Ching*, testo fondamentale della tradizione cinese, sono dati come le chiavi delle situazioni essenziali che può presentare la realtà, sia nell'ordine spirituale che in quello naturale, nell'universo così come nella sfera umana, individuale e collettiva. Tutti i fenomeni, le forme, gli esseri e i mutamenti dell'universo sono considerati alla stregua di incontri e combinazioni varie dello *yang* e dello *yin*; è da ciò che essi traggono la loro caratterizzazione ultima. Nel loro aspetto dinamico, *yang* e *yin* sono forze opposte, ma anche complementari. Qualità *yang* hanno la luce e il sole, qualità *yin* l'ombra e la luna; il fuoco è *yang*, le acque sono *yin*; le vette sono *yang*, le bassure sono *yin*; lo spirito è *yang*, l'anima e la forza vitale sono *yin*; il puro è *yang*, l'abissale è *yin*, e via dicendo. Infine è il predominio in lei dello *yin* a far tale la donna, è quello dello *yang* a far tale l'uomo, a tale stregua il puro *yin* e il puro *yang* presentandosi, secondo quanto dicemmo, come la sostanza della femminilità assoluta e quella della virilità assoluta. A parte gli aspetti del simbolismo che riportano agli altri da noi già considerati nella tradizione ellenica, qui è degna di nota l'attribuzione, allo *yin*, della qualità fredda, umida e oscura, allo *yang* di quella secca, chiara, luminosa. Per quel che riguarda la qualità fredda dello *yin*, sembrerebbe esservi contraddizione con l'aspetto calore, fiamma e vita già considerato nel principio

(6) *Ta Chiuan*, I, § 4.

(7) *Ta Chiuan*, I, § 5.

(8) *Shi-kua*, I, comm.

feminile; ma essa va interpretata nello stesso contesto della fredda luce lunare e della frigidità di dee, come Diana, personificanti il principio di tale luce; e noi vedremo tutta l'importanza che questo tratto ha nella caratteriologia del femminile, della donna. Allo *yin*, poi, è propria l'ombra, l'oscuro con riferimento alle potenze elementari anteriori alla forma, che nell'essere umano corrispondono all'inconscio e alla parte vitale e notturna della sua psiche; il che conduce direttamente alla relazione che fu riconosciuta esistere fra divinità femminili e divinità della notte e delle profondità della terra, alla notte (Νύξ) esiodea, data come genitrice del giorno: qui il giorno equivalendo alla qualità chiara, illuminata («soleggiata») dello *yang*, che è quella stessa propria alle forme manifestate, alle forme definite e compiute che si sciolgono dall'oscurità ambigua, dall'indeterminatezza del grembo generatore, della sostanza femminile, o materia prima.

Nella tradizione indù troviamo precisazioni degne di nota del simbolismo di cui stiamo trattando. Il sistema *Sâmkhya* ci presenta il tema fondamentale nella dualità di *purusha*, il maschio primordiale, e di *prakṛtî*, principio della «natura», sostanza o energia primordiale di ogni divenire e di ogni moto. *Purusha* ha lo stesso carattere distaccato, impassibile, «limpido», di pura luce — non-agente nello stesso senso del motore immobile aristotelico — del *voûç* ellenico. È con una specie di azione di presenza — con un suo «riflesso» — che esso feconda *prakṛtî* che rompe l'equilibrio delle potenze (*guna*) di questa, dando luogo al mondo manifestato. Ma è nel tantrismo metafisico e speculativo che tale concezione ha avuto gli sviluppi più interessanti. Il culto indù conosceva la figura di Shiva quale dio androgine, *Ardhanarîshvara*. Nei Tantra il maschile e il femminile della divinità si separano. Al *purusha* del *Sâmkhya* qui va a corrispondere propriamente Shiva, alla *prakṛtî* o «natura» va a corrispondere Shakti, intesa come la sua sposa e la sua potenza — il termine sanscrito *shakti* comprende il senso sia di sposa, sia di potenza. Dalla loro unione, dal loro amplesso, scaturisce il mondo — la formula dei testi è appunto: *Shiva-Shakti-samayogât jâyate sṛṣhtikalpanâ* (9). Come nel *Sâmkhya*, qui al maschile, a Shiva, viene attribuita una iniziativa «non-agente»; egli determina il moto, desta la Shakti; veramente agente, muoventesi e generatrice è però solo questa ultima. Ciò viene dato, fra l'altro, col simbolismo di un congiungimento sessuale nel quale è la femina, la Shakti fatta di fiamma, ad assumere la parte attiva e a muoversi, abbracciando il maschio divino fatto di luce e portatore di scettro, il quale resta invece immobile. È, questo, il cosiddetto *viparîta-maithuna*, l'amplesso invertito, che s'incontra frequentissimo nella iconografia sacra indo-tibetica, specie nelle statuette dette *Yab-yum chudpa* (10). Nel campo delle personificazioni divine, alla Shakti corrisponde, fra l'altro, *Kâlî*, la «dea nera», raffigurata però anche come fatta di fiamma o circondata da un alone di fiamma, tanto da riunire in sé due attributi già considerati nell'archetipo femminile: oscurità preformale e fuoco. Nel suo aspetto «*Kâlî*» la Shakti si presenta però prevalentemente come energia irriducibile a qualsiasi forma finita o limite,

(9) Cfr. J. Woodroffe, *Creation as Explained in the Tantra*, Calcutta, s.d., p. 9.

(10) Cfr. E. Pander, *Das Pantheon des Tschangt cha Hutuku (Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus)*, Berlin, 1890.

quindi anche come dea distruttiva (11). Per il resto, come i Cinesi vedono sensibilizzarsi nella realtà il vario giuoco dello *yin* e dello *yang* insieme uniti, del pari la tradizione in discorso vede nella creazione una varia combinazione di energie procedenti dai due principi, della *cit-shakti* o *shiva-shakti*, e della *mâyâ-shakti*. Così un testo fa dire alla dea: «Nell'universo tutto essendo, ad un tempo Shiva e Shakti, tu o Maheshvara [il dio maschile], sei in ogni luogo, e io sono in ogni luogo. Tu sei in tutto e io sono in tutto» (12). Più propriamente, Shiva è presente nell'aspetto immutabile, conscio, spirituale, stabile, Shakti nell'aspetto mutevole, inconscio, vitale, naturale, dinamico di tutto ciò che esiste (13). La dea esiste sotto forma di tempo, in tale sua forma è la causa di ogni mutamento ed è «onnipotente nel punto della dissoluzione dell'universo» (14).

Nel tantrismo speculativo al femminile, a Shakti, viene infine riferita *Mâyâ*. Questo ben noto termine nella concezione più corrente, e specialmente nel Vedânta, ha riferimento con l'illusorietà, l'irrealtà del mondo visibile, quale lo si sperimenta nello stato duale. Esso è però anche usato per designare le opere di magia, e l'associazione sopra accennata (*mâyâ-shakti*) è propriamente intesa a rappresentare il femminile come «la magia del dio», la dea quale generatrice magica delle forme manifestate: forme che sono illusorie solo in un senso relativo, secondo la tradizione indù l'attributo di reale applicandosi solo all'essere assoluto, luminoso, eterno, privo di divenire e di «sonno». In via subordinata, da ciò deriva tuttavia una associazione del principio femminile al mondo «notturno» costituente il suolo di un genere determinato di magia, di malla o di fascinazione: motivo, questo, che s'incontra anche altrove, ad esempio in uno degli aspetti della Ecate pelagica e greca, la dea ora sotterranea, ora lunare, che dà potenza ai procedimenti incantatori e insegna le formule magiche, avendo le maliarde e le incantatrici, che da lei hanno appreso la loro arte, sotto la sua protezione, se non addirittura come sue sacerdotesse (secondo una tradizione, Medea era sacerdotessa in un tempio di Ecate). Come Ecate, anche Diana, spesso ad essa identificata, fu reputata presiedere alle arti magiche: i Vasi Hamilton mostrano figure di donne intente a incantamenti che a lei si rivolgono. «Incantatrice del nemico del dio dell'amore» — è uno degli attributi della Grande Dea indù.

Sempre nello stesso contesto, è proprio alle dottrine indù in discorso il concepire la manifestazione come un «guardare all'esterno» — *bahirmukhî* — cioè come moto o tendenza estroversa, come un «andar fuori», disciogliendosi dall'Uno e dall'Identico: altro aspetto, questo, della natura e della funzione della Shakti. Se la Shakti è anche detta *kâmarûpinî*, ossia «colei che è fatta di desiderio», ed è suo il segno dell'organo sessuale muliebre, il triangolo rovesciato, identificato a quello del desiderio, ciò va a precisare questo stesso motivo, inquantoché ogni desiderio comporta un moto verso altro da sé, verso qualcosa di esterno. Ora, specie il buddhismo come fondo ultimo della realtà che diviene e della vita condizionata — del *samsâra* — ha riconosciuto appunto il desiderio e la sete —

(11) Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.

(12) In J. Woodroffe, *Creation*, cit., p. 9.

(13) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shakta*, cit., II sez., cc. XIV-XIX.

(14) A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, London, 1913, pp. 46-47 (tr. it.: *Inni alla Dea Madre*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984).

*kâma*, *trishna* e *tañhâ*. Nella «femina del divino», nella Shakti di Shiva, è la radice del desiderio, sia come desiderio cosmogonico, sia come quello che è consustanziale alle «Acque» e alla «materia», ellenicamente intesa come «privazione», come la Penia platonica priva dell'essere e bramosa dell'essere (15), in opposto alla natura siderea e immobile della maschilità metafisica, dell'eterno *voûç*. Peraltro, è detto che «Shiva senza Shakti sarebbe incapace di qualsiasi moto», sarebbe «inattivo» — come, per contro, Shakti, o *prakrî*, senza Shiva sarebbe inconscia — *acit* — priva, cioè dell'elemento luminoso. Le coppie divine congiunte del pantheon induistico e indo-tibetico stanno ad indicare il costante associarsi dell'elemento shivaico ad un elemento shaktico in tutto quanto è manifestato. Plotino (III, v, 8) dice che gli dèi maschi sono definiti dal *voûç*, quelli femina dalla *psyche* e a ogni *nous* è unita una *psyche*, e la *psyche* di Zeus è Afrodite, da sacerdoti e teologi — dice sempre Plotino — identificata anche con Hera.

Non ci dilungheremo con riferimenti analoghi tratti da altre tradizioni, perché poco aggiungerebbero alle strutture fondamentali ora indicate. Faremo soltanto cenno ad alcune idee della Kabbala ebraica e dello gnosticismo cristiano. Nella prima la «femminilità del divino» — la *nubka* opposta a *duchra* — è in genere rappresentata dalla Shekinah, forza o principio intesa come «la sposa del Re», e si parla delle nozze sacre — *zivuga kadisha* — del Re e della Regina, di Dio e della sua Shekinah (16). Qui a noi importa soprattutto notare l'aspetto di tale ipostasi femminile — eterno femminile, sotto la cui protezione stanno tutte le donne del mondo (17) — secondo il quale essa ci si presenta come un equivalente dello Spirito Santo vivificante, come un potere o influenza o «gloria» immanente nella creazione: potere distinto, dunque, dalla pura trascendenza del divino e suscettibile anzi a staccarsi da esso (come vedremo essere il caso per la stessa Shakti indù nella fase «discendente» della manifestazione); per cui, nella Kabbala si parla anche dello stato di «esilio» della Shekinah. Ma la Shekinah come «gloria presente in questo mondo» porta anche ad una ulteriore connessione. Infatti la «gloria» fu intesa anticamente non come una astrazione personificata, bensì come un potere o fuoco divino nella nozione iranica dell'*hvarend*: nozione affine a quella della «fiamma viva» personificata da Vesta, che, per trapassi, messi in luce dal Cumont (18), riporta di nuovo all'idea di una divinità femminile complementare e di un potere efficace, quale è la «Fortuna», specie nell'aspetto di *Fortuna Regia*.

Nel cristianesimo — religione, che ha aggregato e assorbito motivi di tradizioni molto eterogenee — lo «Spirito» non ha tratti ben definiti; non è «femminile» là dove feconda la Vergine e, nell'Antico Testamento, come principio che sovrasta le Acque. Tuttavia in ebraico e in aramaico il termine «spirito» è di genere femminile, e nello gnosticismo cristiano — nel *Vangelo degli Ebrei* — si incontra

(15) Plutarco (*De Iside et Osiride*, 56) dice che Penia «è la materia prima che in sé stessa è privazione, ma viene riempita dal bene [qui, sinonimo di essere] e sempre tende verso di esso e giunge a parteciparvi» (tr. it.: *Iside e Osiride*, Adelphi, Milano, 1985).

(16) Zohar, I, 207b; III, 7a.

(17) Zohar, I, 288b.

(18) F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles<sup>1</sup>, 1913, pp. 96 sgg.

l'espressione, riferita al Cristo, «mia madre, lo Spirito Santo» (19), mentre il termine greco per «spirito», πνεῦμα, può corrispondere a quello indù di *prāna*, soffio come forza vitale, forza di vita; dal che risulta, per lo Spirito Santo, la cui discesa fu anche raffigurata come una discesa di fiamme, un significato convergente con quello della stessa Shekinah. D'altra parte, lo Spirito Santo è stato spesso simboleggiato dalla colomba, la quale fu già associata alle grandi divinità femminili mediterranee, alla Potnia cretese, a Ishtar, a Derceto, a Mylitta, alla stessa Afrodite, a rappresentarne la forza e l'influenza (20). E sono delle colombe a portare a Zeus il suo nutrimento, l'ambrosia (21).

La donna divina dello gnosticismo è essenzialmente Sophia, entità dai molti volti e dai molti nomi. Identificata talvolta con lo stesso Spirito Santo, secondo le sue varie valenze essa è anche la Madre o Madre Universale, la Madre dei Viventi o Madre Risplendente, la Potenza in alto, Quella-della-Mano-Sinistra (in opposto al Cristo, inteso come il suo sposo e Quello-della-Mano-Destra), come la Lussuriosa, la Matrice, la Vergine, la Sposa del Maschio, la Rivelatrice dei Misteri perfetti, la Santa Colomba dello Spirito, la Madre Celeste, la Smarrita, Elena (cioè Selene, la Luna); fu concepita come la Psyche del mondo e come l'aspetto femminile del Logos (22). Nella *Grande Rivelazione* di Simone gnostico il tema della diade e dell'androgine è dato in termini che qui vale la pena riportare: «Questo è colui che fu, che è e che sarà, potere maschio-femina come il preesistente potere illimitato che non ha principio né fine esistendo nell'Uno. Fu da questo potere illimitato che il pensiero, celato nell'Uno, dapprima procedette, divenendo due... Così accade che quanto da esso viene manifestato, benché uno, si trovi ad essere due, maschio e femina, avendo la femina in sé stesso» (23).

### 33. Archetipi demetrici e archetipi afroditici. La Vergine. La nudità abissale

Se fin qui abbiamo considerato la polarità primigenia soprattutto in termini astratti metafisici, ora passeremo ad esaminarla brevemente sotto specie di figure divine vere e proprie, di teofanie e di cratofanie. Come già dicemmo, all'antichità tradizionale tali figure valsero come *archai*, come enti reali. Con esse, ci si avvicina di già al piano esistenziale, epperò alla concreta sessualità umana, i significati del mito sacro legandosi, in questo nuovo dominio, a culti, a istituzioni, ad azioni rituali. Per venire a delle caratterizzazioni differenziate nell'ambito mitolo-

(19) In Origene, *In Johan*, II, 12; cfr. Gerolamo, *In Mich.*, II, vii, 7, ove ricorre la stessa espressione e viene appunto ricordato che *ruach*, spirito, in ebraico è femminile. (I frammenti che si riferiscono al cosiddetto *Vangelo degli Ebrei*, sono in *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Einaudi, Torino, 1969. La frase è a pp. 276-7 - N.d.C.).

(20) Cfr. G. Glotz, *La civiltà egea*, Einaudi, Torino, 1954, pp. 282, 290, che parla della dea-colomba, o dea della colomba, la colomba potendo essere simbolo della dea o anche identificarsi con essa. «Emanazione della dea, la colomba è lo spirito che santifica tutti gli esseri e gli oggetti su cui si posa: e la possessione divina si opera per suo tramite».

(21) Omero, *Odissea*, XII, 63.

(22) Cfr. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, cit., pp. 247-248.

(23) G.R.S. Mead, *Fragments*, cit., pp. 129-130.

gico è tuttavia richiesta una abilità particolare nel discriminare. Infatti in esso ci si fa incontro una selva di figure aventi quasi sempre carattere polivalente, facenti cioè da base a significati assai vari, non solo per via della molteplicità degli aspetti che in esse possono venire considerati e scoperti, ma altresì per cause esteriori, storiche, pel mescolarsi, trasformarsi o giustapporsi di mitologhemi e di culti diversi nelle varie civiltà e talvolta perfino nel corso di una stessa civiltà.

Per quel che riguarda il principio femminile, la molteplice varietà delle sue immagini o epifanie può essere ordinata nel segno di due tipi fondamentali, che possiamo chiamare il *tipo afroditico* e il *tipo demetrico*, e che ci si presentano come gli archetipi eterni dell'amante e della madre umane. Corrispondono alla «potenza del divino», *ousia*, *ylé* o *shakti*, nei suoi aspetti di forza allo stato puro e di forza che dall'eterno maschile ha ricevuto ma forma e che è divenuta vita alimentante una forma.

Il tipo demetrico nell'antico mondo occidentale è attestato fin dal paleolitico superiore, si continua nel neolitico, si concreta nelle divinità materne preelleniche, riappare in una fascia meridionale che, partendo dai Pirenei, di là dalla civiltà egea, dell'Egitto e dalla Mesopotamia (24) raggiunge l'India pre-aria e la Polinesia. Il tema della fecondità sta in primo piano; come traduzione naturalistica dell'idea della Dea concepita quale vita e ordine della vita, esso trova espressione negli informi idoli steatopigi del paleolitico, ma oltre che nella tarda, casta forma della Demetra ellenizzata, appare anche nelle più antiche dee nude, le figure più drastiche essendo poi costituite dalla dea dalle innumeri mammelle e dalle immagini femminili nude in piedi o supine con le gambe fortemente divaricate, a mostrare l'organo del loro sesso, ma anche a liberare, a far fluire il *sacrum* sessuale sotto le specie di una energia magica, del *mana* di fecondità della *Genitrix* o *Mater* primordiale (25). In certi popoli primitivi lo stesso tema ha una espressione precipua nel disegno lineare stilizzato della matrice e di quell'organo — il triangolo rovesciato  $\nabla$ , talvolta con un tratto nel vertice inferiore che allude all'inizio della fessura vulvare — posto come simbolo o crisma di una forza magica intesa a fertilizzare e, insieme, a spaventare, a far indietreggiare chi non deve avvicinarsi (26). Un significato analogo si raccoglie dal gesto femminile dell' $\alpha\nu\alpha\sigma\upsilon\rho\mu\alpha$ , del sollevare la veste mostrando il sesso, gesto che ebbe anche il secondo dei significati or ora accennati se, ad esempio, è con esso che nella saga le donne licie fanno indietreggiare le onde minacciose poseidoniche (27) e che, insieme alla rimozione del velo, ancor nel ciclo islamico l'antica dea lunare al-Uzzas arresta l'inviato del Profeta che voleva abbattere gli alberi a lei sacri (28).

Qui non è il caso di accennare ai nomi molteplici portati dalla Grande Dea, dalla Magna Mater Genitrix, immagine del principio demetrico ma, anche, potere,

(24) Cfr. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milano, 1909, pp. 90 sg., 100.

(25) Cfr. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, pp. 26-27, 48, 50, 127, 156-157; U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, Milano, 1951; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne*, Paris, 1914.

(26) H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., v. I, pp. 137-138. Come si ricorderà,  $\nabla$  è, nel contempo, il segno delle Acque, della Shakti e del desiderio.

(27) Cfr. J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, cit., pp. 82 sgg.

(28) Cfr. F. Altheim, *Der unbesiegt Gott*, Hamburg, 1957, p. 31 (tr. it.: *Il Dio invitto*, Feltrinelli, Milano, 1960).



forza realissima. Essa è la Madre Terra. È l'irànica Ardvî che Ahura Mazda chiama la «sua Acqua», messa in relazione con un fiume mitico scendente dalle altezze, dal quale deriverebbero le acque della terra, nel loro significato simbolico di energie vitalizzanti, di forze di fecondità e di fertilizzazione. Qui il principio umido va a costituire la sostanza elementare della Dea, e una etimologia neoplatonica mette in risalto anche l'altro aspetto di tale principio quando fa derivare il nome di una epifania di essa, di Rhea, da *rein* = fluire. Ed è per questo che vediamo dee del tipo demetrico, come l'Hera argiva, ma anche del tipo amazzonico, come Pallade Athena, recuperare la loro verginità tuffandosi nelle acque, loro sostanza primigenia, che come tale le rinnova e ne reintegra la natura (29). Come un mitologhema dei Misteri di Hera ci è stato tramandato il suo riemergere sempre di nuovo vergine dal bagno rituale nelle acque della sorgente Kanathos (30). Si può anche ricordare la relazione che il culto romano di Vesta ebbe con l'acqua sorgiva o fluente; essa sola veniva usata, come «acqua viva», in certi riti purificatori eseguiti dalle Vestali — *acqua vivis fontibus amnibusque hausta* (31). Come Gangà, la Grande Dea indù è colei che nel fiume sacro, le cui acque lavano da ogni peccato, ha la sua manifestazione, la sua «forma liquida» (32).

L'ipostasi suprema nel mondo di tali figure la si ha quando la Grande Dea ci si presenta come colei che, simile alla Gaia esiodea, genera senza sposo, ovvero genera facendosi fecondare da uno sposo che essa stessa in un primo tempo ha prodotto, che è dunque suo figlio e suo amante ad un tempo: paredro, che rispetto a lei ha una posizione subordinata e soltanto strumentale, e che spesso viene dato come un essere caduco che muore e che solo grazie alla dea risorge (Tammuz e Attis di fronte a Rhea-Cibele e a Ishtar), perché solo in lei è il vero principio e la fonte della vita. Qui ci si trova sulla linea di frontiera sia di quelle scissioni e assolutizzazioni che danno luogo alla ginecrazia demetricamente orientata (non necessariamente come sovranità sociale della donna, ma, in genere, come preminenza di tutto ciò che a lei si lega, qui a lei in quanto madre), sia di quelle regressioni che portano all'idea, già a suo tempo indicata, della immortalità tellurica, o immortalità nella Madre. È nel quadro di tali assolutizzazioni che il principio femminile, legato principalmente alla Terra, può anche assumere figura di divinità celeste sovrana, di Magna Mater Deorum: trasformazione, questa, che si osserva specialmente nella persona dell'Iside egizia. Iside, che in origine era stata una divinità tellurica — nel simbolo cosmico-naturalistico, la terra nera d'Egitto bagnata e fecondata dalla corrente del Nilo, rappresentante il maschio Osiride — si introduce infatti nel mondo celeste e diviene «la Signora del Cielo», «Coei che dà luce al Cielo», «la Regina di tutti gli dèi» (33). Del pari, la dea elamita ha la tiara della sovranità, lei, che nella destra tiene la coppa, nella quale dà da bere ai mortali il fluido vitale inebriante, e nella sinistra l'anello, simbolo del circolo

(29) Cfr. U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, cit., pp. 450, 408.

(30) Cfr. K. Kerényi, *Figlie del Sole*, Einaudi, Torino, 1949, pp. 110-111.

(31) Tacito, *Annales*, IV, 53.

(32) Cfr. A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., pp. 41, 127.

(33) Cfr. E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, v. II, pp. 213-216; Apuleio, *Met.*, XII, 5. Occorre appena rilevare che la Vergine dei cristiani, figura avente oggettivamente una parte assai modesta nel Nuovo Testamento, divenuta la «Regina dei Cieli», è un riaffioramento di questa stessa ipostasi.

indefinito della generazione. Quando la Grande Dea, da Madre Terra, passa ad assumere in particolare la forma di una divinità lunare, in ciò appare però una nuova espressione dell'altro dei significati-base dianzi accennati. La luna è infatti l'astro che muta; associata alla forza in atto dovunque vi è mutamento, alterazione e trasformazione, essa in un certo modo riflette la natura stessa delle Acque e della ὕλη cosmica. Astro notturno, signora della notte — nella trasposizione morale, «astro mutevole e incostante» — per via di questa connessione la luna è valsa come femminile ed è stata associata all'archetipo divino femminile; così la falce lunare figura anche come un attributo dell'Ardivi iranica, che si è detto essere l'«Acqua» di Ahura Madza.

Forse è nelle epifanie indù della Grande Dea — in Kālī di cui abbiamo già detto, in Bhairāvī, in Karalā e soprattutto in Durgā — varie forme di apparire della sposa o *shakti* del «maschio divino» — che ha la migliore espressione il principio afroditico della femminilità primordiale quale forza dissolvente, travolgente, estatica e abissale del sesso: come l'opposto della femminilità demetrica. Nel mondo mediterraneo tali tratti ha prevalentemente la dea Ishtar, dea dell'amore, insieme a molte altre di uguale struttura: Mylitta, Astarte, Tanit, Ashera, Anaitis. Un tratto fondamentale va qui considerato. Il nome di Durgā, la corrispondente dea indù, vuol dire «l'Inaccessibile»; ma essa è anche la dea di riti orgiastici. Le dee mediterranee ora indicate hanno spesso l'attributo di «vergini», παρθένος. Ishtar è «verGINE», ma in pari tempo è la «Grande Prostituta», la «Prostituta Celeste» (34). Come «verGINE» viene considerata la stessa Kālī, in quanto Adya-Kālī — essa è *kumarīrūpa dharīni*. Come «vergini» sono concepite dee afrodisiache che hanno degli amanti, e perfino dee del tipo demetrico, che sono madri. Porne, Hètaira, Pandemos sono appellativi che nel mondo egeo-anatolico furono compatibili con quello, opposto, di «verGINE». Shing-Moo, la Grande Dea, la Vergine Madre cinese, è in pari tempo la patrona delle prostitute. Portandoci in un'altra area culturale, come sempre di nuovo vergini vengono descritte le Uri celesti islamiche, che pur si offrono ininterrottamente all'abbraccio degli eletti, mentre un residuo di codesta idea, in una trasposizione materialistica, lo si ritrova perfino nel dogma cristiano secondo il quale Maria, oltre ad aver concepito senza essere stata fecondata da un maschio, sarebbe rimasta vergine anche dopo il parto. Il senso più profondo di questo contesto è stato colto solo imperfettamente da chi lo ha voluto spiegare con l'uso che nell'antichità può esser stato fatto del termine «verGINE» per designare non solo la donna che non ha ancora avuto esperienze sessuali, ma altresì la donna non sposata, la fanciulla che può aver bensì avuto rapporti con l'uomo, però non in qualità di sposa e che rifugge dal vincolo e dalla subordinazione coniugale (35). Il fatto è che in tutto ciò ha piuttosto risal-

(34) Dal nome Innini-Ishtar della dea derivò quello delle prostitute sacre, chiamate esse stesse «vergini», di cui diremo: nome che però si estese alle stesse prostitute comuni, *ishtaritu*; traggono, le une e le altre, il loro nome dalla dea perché si pensa che ne riflettessero o incarnassero in un certo modo la natura. Cfr. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 75-76, 80-82.

(35) L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, v. II, pp. 413, 442, 449; R. Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, v. III, pp. 169-170. Significato analogo ha, del resto, anche il termine *kumari*, che in India può significare vergine, ma anche giovane donna, fanciulla (come nel tedesco *Jungfrau*) senza che entri necessariamente in quistione la verginità anatomica.

to la capacità della «materia prima» a ricevere ogni forma e ad impregnarsi di ogni forma senza essere mai esaurita, senza essere posseduta nella sua radice ultima (36). Verginità, dunque, come inafferrabilità, come abissalità, come ambiguità e elusività della «femina divina», costituente l'aspetto «Durgà» («l'Inaccessibile») di essa, e avente relazione, anche, con la qualità fredda che può coesistere con quella ardente e fascinosa della natura afroditica e da etera. Secondo la figura data in prevalenza alle Sirene, che furono esse stesse considerate tanto come «vergini» quanto come incantatrici, la loro parte inferiore è ittimorfa e umida, fredda.

Un non diverso carattere contrassegna anche, sotto un certo riguardo, le divinità femminili di tipo amazzonico, la castità o verginità nel senso corrente delle quali non essendo spesso che un tratto tardo sovrapposto a figure più antiche in sèguito ad un processo di moralizzazione. Così, ad esempio, si sa che Artemide-Diana e Athena, concepite essenzialmente come vergini dal mondo ellenico, quali divinità preelleniche e pelagiche erano dee madri del tipo anzidetto. Il fatto, che in questo contesto le dee vergini e la stessa Ishtar, vergine e prostituta ad un tempo, abbiano potuto presentarsi anche come divinità della guerra e della vittoria (la Venus Victrix, Ishtar invocata come la «Signora delle armi», l'«Arbitra delle battaglie» — è caratteristica soprattutto la duplicità dei motivi nella seguente invocazione a lei: «Tu sei forte, o Signora della Vittoria, che puoi suscitare i miei desideri violenti» (37), è stato messo nella sua giusta luce dal Przylusky col far notare essere, la Grande Dea, anche la divinità dei combattimenti perché la guerra in tal caso viene considerata essenzialmente nel suo solo aspetto di azione che distrugge e uccide (38). È a tale stregua che la stessa Afrodite assume, quale ὁπάτωρ, i tratti di una divinità guerriera, col significato esoterico di potenza, di *shakti*, di Ares-Marte. Qui viene dunque dato risalto all'ambiguità di un potere che è in pari tempo di vita e di morte — di Astarte, fu appunto detto: *Diva Astarte, hominorum deorum vita, salus, rursus eadem quae est perniciēs, mors, interitus* (39). È la dea lunare luminosa, l'altra faccia della quale è però la dea «nera» abissale, la Mater Tenebrarum, l'Ecate sotterranea (Artemide vergine talvolta ha anche rivestito l'aspetto di Ecate), la luno infera, *Domina Ditis* (Virgilio), l'Ishtar e Kâlî, «Madre terribile»: archetipi, questi, nei quali converge anche il simbolismo di figure derivate, come le vergini delle battaglie e delle tempeste, le walkyrie nordiche, le fravashi iraniche. Come potere scatenato e potere di morte, gli uomini cercano di usare e di attivare la dea contro i loro nemici; allora essa prende appunto i tratti di dea della guerra, della Promachos dal leone

(36) Così di Iside Plutarco dice: «Giacché Iside è il principio femminile della natura, quello che può accogliere tutta la genesi, per cui Platone l'ha chiamato "la nutrice" e "colei che riceve tutto" e la "moltitudine", "quella dai diecimila nomi", perché vien trasformata dal Logos e riceve tutte le forme, tutte le idee» Pertanto, in un antico inno Iside-Neit viene chiamata «la sconosciuta», la «profondamente celata», «colei che è difficile da raggiungere», «la grande divinità mai disfatta», e si implora che essa si mostri nuda, che «si liberi dalle sue vesti». (E.A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, v. I, p. 459).

(37) In W. King, *Seven Tables of Creation*, London, 1902, p. 223.

(38) *La Grande Déesse*, cit., p. 28.

(39) W. King, *Seven*, cit., e, in genere, W.H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena*, Leipzig, 1883, pp. 76 sgg.

l'arco. E quando questo potere conduce alla vittoria, la Vergine, infine, appare anche come dea della vittoria. Così Durgâ è anche la vergine nera — *krshna kumarî* — invocata come colei che dà la vittoria in battaglia (40). Per l'aspetto «infero» di questo insieme, è interessante notare che nella *devotio* romana, rito tenebroso con cui un condottiero si offriva volontariamente come vittima alle forze inferie per scatenarle contro il nemico, nell'invocazione, dopo le divinità luminose, compreso Marte, viene il nome di Bellona, che è appunto una dea della guerra nel senso anzidetto, dagli autori antichi però identificata anche alle altre forme della Grande Dea (41). È anche da citare l'egiziana Sekhmet, la dea nuda leontocefala della guerra che si rallegrava dei sacrifici cruenti e che si diceva si congiungesse viva coi vincitori.

Una trasposizione sul piano morale dell'aspetto ontologico «Durgâ» della dea è la crudeltà attribuitale in mitologhemi vari cristallizzati intorno a figure del genere La dea si compiace del sangue e della morte. Ciò è visibile nel modo più netto in Kâlî. Ma in Grecia in più luoghi, a Sparta, a Braurone e altrove, alla Vergine divina, ad Artemide Orthia, detta anche Tauria, anticamente venivano offerti sacrifici umani; dopo che questi vennero aboliti, come residuo restò il rito della *diamastigosis*, della flagellazione degli adolescenti a Sparta nelle feste della dea, a che il sangue ne bagnasse l'altare: perché la dea vergine amava il sangue. In altre città greche anche gli adoratori di Demetra si flagellavano a vicenda. La festa di Cibebe che a Roma si ispirava al culto della Grande Dea si celebrava dal 15 al 27 marzo, comprendendo il 27 marzo, giorno segnato nel calendario come *dies sanguinis*. In esso i sacerdoti della dea si flagellavano e ferivano unendo le loro grida al suono dei flauti e dei timpani. Poi, dopo una veglia misteriosa, si riteneva che gli iniziati si unissero con la Grande Dea (42). Carattere simile avevano i riti orgiastici dedicati alla dea Ma, che era anche una dea della guerra. Nello stesso contesto rientra il fatto, che spesso a sacerdotesse fu affidata l'esecuzione di sacrifici cruenti: così fra i Galli e in America. E se era un rito arcaico praticato dalle Vestali, dalle sacre vergini romane custodi della fiamma che è vita, il gettare nel Tevere ventiquattro fantocci, è opinione prevalente che a questi fantocci in origine corrispondessero vittime umane.

(40) Cfr. A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., pp. 70-71, 76, 115, 117.

(41) È cosa abbastanza evidente che gli attributi teologici di Maria Vergine nel cristianesimo sono una assurdità se ci si riferisce alla parte che la madre di Gesù ha nei Vangeli, essi sono comprensibili solo come una trasposizione ad essa di quelli che furono già propri alla Grande Dea precristiana. Perfino alcuni attributi delle litanie canoniche, come «madre inviolata», «vergine possente», hanno una tinta «durgica», non meno di quelli di «giardino chiuso» e di «fonte suggellata». Non mancano tratti amazzonici, nelle antiche invocazioni, vicino ad altri; così per es. nell'Inno acatista attribuito a S. Germano, patriarca di Costantinopoli: la «sposa inviolata» viene anche detta «generatrice della luce indicibile, maestra che supera ogni insegnamento, illuminatrice dello spirito dei credenti, entrata alla porta del paradiso, scienza radiosa della grazia, lampo che illumina l'anima, *fulmine che atterrisce i nemici*, immagine vivente dell'Acqua del battesimo, «tu che lavi la macchia del peccato, *tu che dai le vittorie, tu che disperdi i nemici*», salute del mio corpo» ecc.: cfr. P. Regamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, tr. it., Roma, 1952, pp. 95-105.

(42) Cfr. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, c. III (tr. it.: *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, I libri del Graal, Roma, 1989); J. Przyłuski, *La Grande Déesse*, cit., pp. 29, 30.

Qui si può considerare anche il significato della nudità della donna divina nel suo aspetto «Durgà», in opposto a quello, già esaminato, della nudità dell'archetipo demetrico-materno, principio della fecondità. È il *nudo abissale* afroditico. Una delle espressioni simbolico-rituali più forti e suggestive di esso si è legato a una danza originariamente sacra, alla danza dei sette veli. All'insegnamento misterico fu proprio il simbolismo dell'attraversare le sette sfere planetarie sciogliendosi via via dalle varie determinazioni o condizionalità ad esse riferentisi, concepite come tante vestimenta o involucri da gettar via, fino a raggiungere lo stato di completa «nudità» dell'essere assoluto e semplice, che è solo sé stesso, quando si è di là dai «sette». In tale contesto, Plotino (43) ricorda appunto coloro che ascendono per gradi nei sacri Misteri, deponendo le vesti e avanzando nudi, e nel sufismo si parla del *tamzig*, del laceramento delle vesti durante l'estasi. Nell'opposto dominio, in quello della «natura», il processo corrispondente è il denudarsi della potenza femminile da tutte le sue forme fino a manifestarsi nella sua elementarità, nella sua sostanza «verGINE» anteriore e superiore ad ogni forma. È appunto quel che viene sensibilizzato dal liberarsi progressivo della donna, nella danza, da sette veli, fino a mostrarsi completamente nuda: proprio come, nell'invocazione egizia già citata, si voleva che Iside apparisse, e, anche, come nel mito di Ishtar che scende negli inferi e per ognuna delle sette porte che attraversa lascia una parte dei suoi ornamenti e delle sue vesti. È l'inverso della nudità uranica, è la nudità femminile abissale che può anche agire in modo letale: la visione di Diana nuda che uccide Atteone («Diana invulnerabile e mortale»), quella di Athena nuda che acceca Tiresia. Come traccia rituale, l'interdizione, o tabù, del nudo che s'incontra in certe saghe e in certe usanze, anche fra i primitivi. E se nei Misteri greci la visione delle immagini del tutto nudo corrispondeva al grado supremo dell'iniziazione, all'*epopteia*, a ciò, nell'altro dominio, ossia dalla parte del femminile, fa riscontro ad esempio il rituale delle pratiche sessuali tantriche: la donna da usare appare in esse come l'incarnazione di *prakṛti*, la femina divina e la sostanza primordiale nascosta sotto le infinite forme della manifestazione; nuda, la donna significa questa stessa sostanza sciolta da ogni forma, cioè nel suo stato «verGINE» e abissale. Peraltro, nel rito la nudità femminile viene graduata, l'uso della donna completamente nuda non è consentito a tutti ma solo agli iniziati tantrici di grado superiore, quasi che a questi soltanto fosse dato di vedere l'abissale, di aver nuda la Vergine, di congiungersi con essa senza mortale pericolo o profanazione (44). Forse un significato analogo lo si può raccogliere dalla già accennata, paradossale unione rituale di un asceta e di una prostituta nella festa del Mahāvratā: come se alla donna riportata alla sua «materia prima», substrato possibile e inafferrabile di ogni forma (la «prostituta»), potesse far da padre adeguato soltanto l'uomo che, attraverso l'ascesi, si fosse a sua volta reintegrato nel proprio principio, nell'opposta «materia prima», cioè nella virilità trascendente. Per simboli, può infine rimandare a non diversa idea il detto ermetico, che lo Sposo e la Sposa debbono essere dispogliati da tutte le loro vestimenta e

(43) *Enneadi*, I, vi, 7.

(44) Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.





1. *Bonheur du corps*. Quadro di Stefan Zechowski.





2. «Estasi erotiche, estasi mistiche». Dettaglio de *L'estasi di Santa Teresa* del Bernini.





3. Surasundarî, divinità femminile solare indù. Scultura del tempio di Khajuraho.





4. Coppia di amanti in amplesso mistico. Scultura del tempio di Devî Jagadambâra a Khajuraho.



5. L'amplesso del Dio-portatore di scettro con la sua Çakti (Dorje-cian), statua tibetana d'argento. Secondo una convenzione iconografica indo-tibetana, la donna divina è rappresentata più piccola del suo compagno per indicare il suo rango subordinato.





6. Virilità «olimpica». Lo *Zeus di Otricoli*, statua del Museo Clementino della Città del Vaticano.





7. *Venus Victrix*, statua romana del Museo Nazionale di Napoli: l'Afrodite delle Battaglie fortemente «olimpicizzata».



8. Venere del Museo Nazionale di Napoli nella quale – per effetto della incompletezza del reperto archeologico – si evidenzia una «nudità elementare», rappresentata dal puro torso.





9. Nudo moderno, da *Akt 1968*. In analogia con l'aspetto della Venere di Napoli, il fotografo ha volutamente «omesso» alcune parti del corpo.





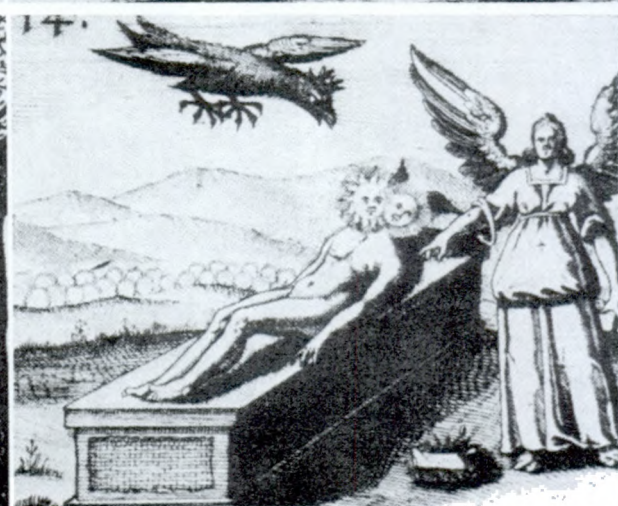
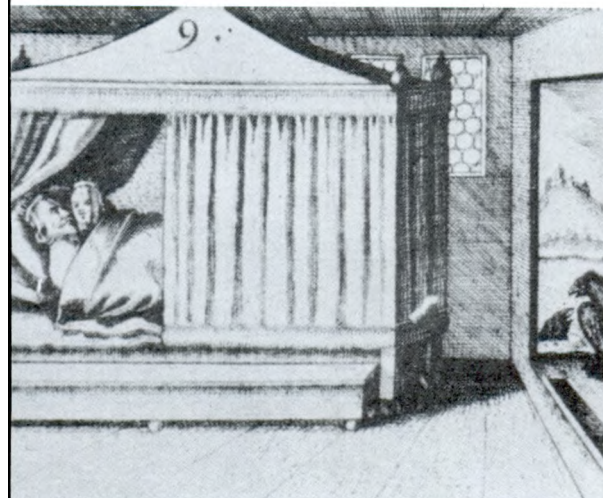
10. *S. Giovanni Evangelista*, di Leonardo da Vinci, con tratti enigmatici androgini.  
Il gesto con la mano sinistra ha un carattere notoriamente iniziatico.





11. *Satan*, quadro di Antoine Wiertz con tratti enigmatici ermetici, in parte androgini.





12. Simbolismo erotico nell'ermetismo alchemico. Dopo che il re solare e la regina lunare si sono uniti nel talamo, dai due sorge l'androgine, additato da una figura alata celeste, sul quale scende l'Aquila.

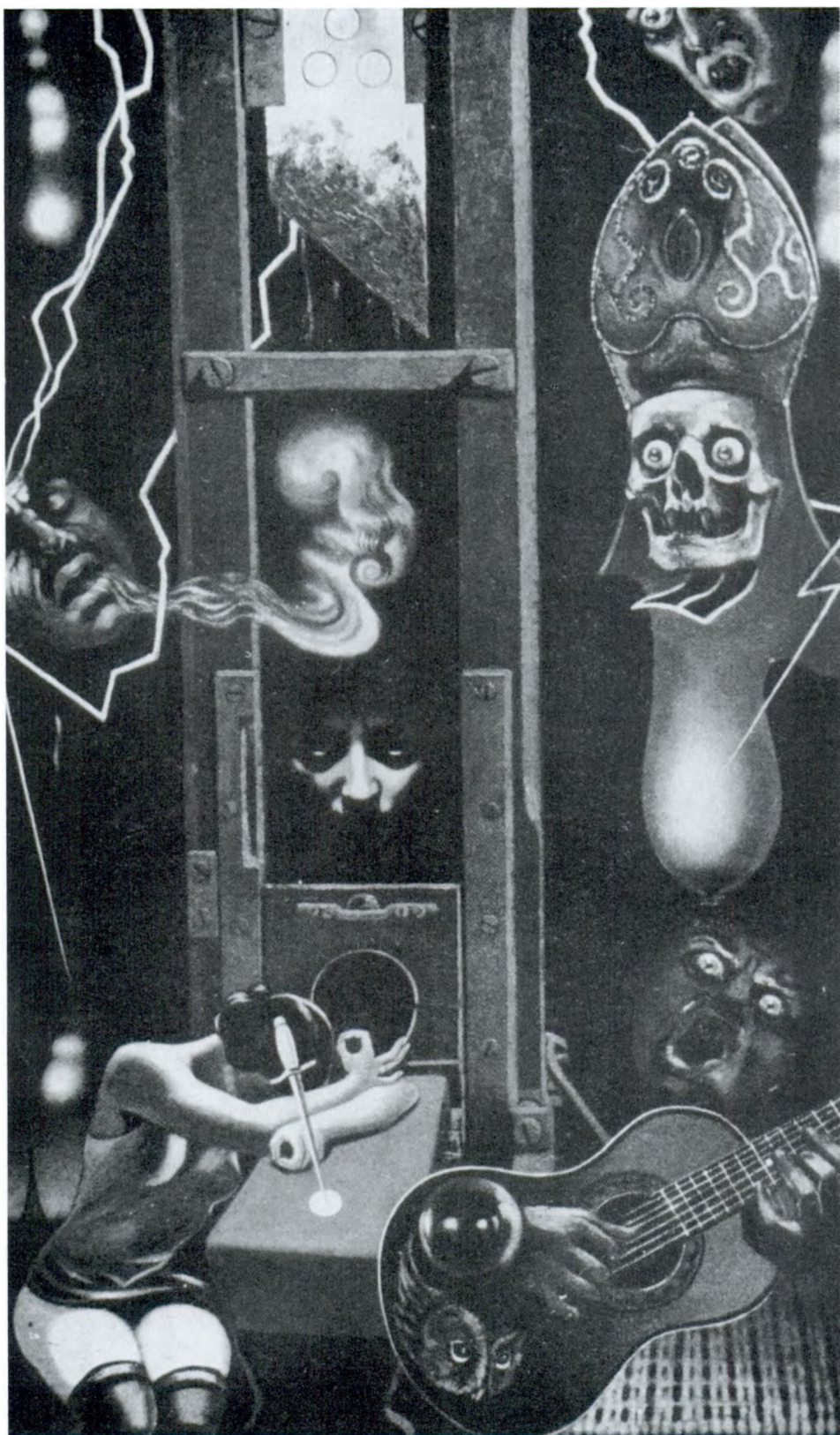
Da L.D. Mylius, *Philosophia Reformata* (Francoforte 1622).





13. Scena dei baccanali. Bassorilievo ellenico del IV sec. a.C.





14. Visionarismo da Sabba, mescolato con surrealismo. *Il sogno del Vampiro*, quadro di Clovis Trouille.





15. Il «femminile durgico», come forse potrebbe presentarsi in veste moderna.

*Le Signe*, quadro di Felix Labisse.





16. Giovane strega su un capro. Scultura della cattedrale di Auxerre.

esser ben lavati prima di entrare nel letto nuziale dove si compie il *mysterium conjunctionis* (45).

Ma di questi complessi rituali avremo da occuparci in seguito. Per ora, concluderemo indicando il tratto specifico che viene in risalto in epifanie della Grande Dea, quale la Varunânî. È, questa, una divinità indù che ebbe successivamente il nome di Vârunî o di Surâ, presentandosi come una divinità del cielo, delle acque e delle bevande inebrianti. Il termine Vârunî in pâli designa effettivamente sia un liquore inebriante, sia una donna ebba o posseduta, e Vârunî o Surâ nell'epopea è la «figlia» di Varuna, del dio uranico maschile, la quale dà agli dei la gioia e l'ebbrezza. In India la connessione fra Vârunî e le bevande inebrianti è certa (tanto che in alcuni testi bere *devî vârunî* — la manifestazione della dea, la dea «in forma liquida» — è sinonimo di bere tali bevande); mentre Surâ, nome dato alla stessa divinità nell'epopea, nell'Iran è anche uno dei nomi della Grande Dea (46). Negli stessi inni dell'austero Shankara la dea è associata alle bevande inebrianti, regge la coppa o è essa stessa ebba (47). In questo archetipo divino si fissa dunque l'aspetto del femminile come principio e causa di ebbrezza. E questa ebbrezza può avere sia la forma inferiore e elementare, dionisiaca, selvaggia e menadica, sia la forma superiore di ebbrezza trasfigurante e luminosa.

Il cristianesimo ha oscuramente fissato questo secondo aspetto nella figura della Vergine Madre che sovrasta, che ha sotto i piedi, la falce lunare o anche la serpe, la quale, come Nahash, nell'esoterismo ebraico ha simboleggiato il principio elementare, cosmico, del desiderio. Con il che potrebbe aver relazione anche la divisione esistente negli stessi antichi Misteri della Madre, in essi i piccoli Misteri essendo quelli della Persefone infera, connessa anche a Afrodite, che si celebravano in primavera, più o meno nello stesso periodo di varie feste orgiastico-telluriche, in opposto alle Grandi Eleusine, che si celebravano in autunno. E potrebbe venire anche ricordata la dea egea, Nostra Signora delle Onde e *Stella Maris*, nel suo doppio aspetto di dea che scende dai cieli e di dea che affiora dalle regioni infernali, di «dea dalle colombe» da un lato, di «dea dalle serpi» e dalle pantere dall'altro (48).

Come ultimo punto, considerando la sostanza o potenza cosmica nell'aspetto, o situazione, in cui viene fissata ad una data forma, in cui essa, sotto un certo riguardo, resta frenata nel suo carattere fluido, fuggente, incoercibile, abbiamo il principio demetrico nella forma delle figure femminili quali «spose» legate ad un dio dal vincolo monogamico o monoandrico: la sostanza, allora, non è più la «Vergine» e la «Prostituta» ma è la sposa divina come «fonte suggellata» che,

(45) Cfr. A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 266 (tr. it.: *Dizionario mito-ermetico*, Phoenix, Genova, 1984). Di passata, accenniamo all'aspetto magico della nudità rituale. È quando viene ripristinato lo stato elementare, «nudo», disciolto dalla forma, del principio che si incarna, e che corrisponde alla propria vera natura - è allora che esso manifesta la sua potenza superfisica. Da qui, come controparte analogico-rituale appunto la prescrizione di essere nudi nel compiere determinate operazioni.

(46) Cfr. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 139; *Mahânirvâna-tantra*, X, 110. È interessante che fra gli Incas la regina traeva il suo nome — Mama luca — da quello di una sostanza datrice di ebbrezza, la cola, la quale secondo la tradizione aveva una origine divina (L. Lewin).

(47) Cfr. A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., pp. 26-28, 58-59.

(48) Cfr. G. Glotz, *La civiltà egea*, cit., pp. 290-291.

nell'assunzione sul piano morale dell'archetipo, ha caratteri di castità e di fedeltà tali da nascondere l'originaria natura (la Grande Dea come Hera). Nel mito, a questa situazione ontologica corrispondono le coppie divine sessuate coi due in un rapporto di relativa armonia e di equilibrio.

#### 34. Differenziazioni tipiche della virilità nel mito

Volendo ora considerare le figure tipiche del mito che incarnano il principio maschile, ci si può riferire a divinità che, in un certo modo, fanno da controparte all'apparire del femminile secondo il puro aspetto afroditico, poi secondo l'aspetto «Durgâ» e infine secondo l'aspetto demetrico-materno.

In parte, una tale morfologia è stata tratteggiata da Bachofen, partendo essenzialmente dai mitologhemi che l'antichità mediterranea creò intorno alla figura di Dioniso mediante associazioni che a tutta prima danno l'impressione di un disordinato sincretismo ma che in realtà racchiudono significati profondi (49).

Per primo, come limite inferiore, va considerata la forma tellurico-poseidonica della virilità. A questo livello Dioniso fu associato sia a Poseidone, dio delle Acque, sia a Osiride, concepito come la corrente del Nilo che irrorà e feconda Iside quale terra nera d'Egitto. Ad un piano già più alto si riferisce l'associazione di Dioniso a Ephaisto-Vulcano, dio del fuoco sotterraneo. Nel primo di tali mitologhemi ci si presenta una dislocazione del simbolismo delle Acque, queste andando ora a designare il principio umido della generazione, in relazione alla concezione puramente fallica della virilità: il dio, è il maschile considerato secondo il solo aspetto di fecondatore della sostanza femminile e, come tale, in un certo modo subordinato ad essa. Il passaggio al dio del fuoco sotterraneo porta appena d'un passo avanti, trattandosi di un fuoco terrestre ancora torbido, selvaggio e elementare, la controparte del quale resta pur sempre la femminilità afroditica nella sua labilità (Afrodite, come sposa non fedele di Vulcano).

Una più alta epifania del principio maschile viene vista da Bachofen là dove Dioniso si presenta già come una natura luminosa e celeste per via del suo connettersi in primo luogo a Lunus, poi al Sole e ad Apollo. Ma se nel mito Dioniso in queste stesse forme sempre si accompagna a figure femminili non prive di relazione con l'archetipo della Grande Dea, ciò sta a indicare la presenza di un limite; limite ben visibile, per altro riguardo, nel fatto che anche quando Dioniso diviene un dio solare, il Sole, qui, non è considerato nel suo aspetto di pura, immutabile luce, bensì come l'astro che muore e risorge. Proprio questo, come è noto, è un motivo centrale del dionisismo orfico, che per tal via s'inquadra nello stesso sfondo della religione della Madre, avendosi la stessa situazione di Attis e Tammuz, dei maschili mortali che la Dea immortale sempre di nuovo fa risorgere (in effetti, a fianco di Cibele si trova anche Sabazio, invece di Attis: spesso identificato con Dioniso): alla stessa guisa, il sole tramonta e risorge, la sua luce non è ancora quella ferma e astratta del puro essere, del puro principio olimpico.

L'ulteriore sviluppo della serie qui considerata comporta il passaggio ad un

(49) Su quanto segue cfr. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., §§ 76, 109, 111-112.

altro complesso mitico, di là da quello incentrato in Dioniso. L'anello di congiunzione può essere indicato in Dioniso in veste di avversario e vincitore delle Amazzoni, come pure nel tradimento di Afrodite, che si congiunge con Ares, dio della guerra. Anche se Ares — il Marte ellenico — ha ancora i tratti della virilità selvaggia, pure con ciò si ha una traslazione verso figure che incarnano una virilità non più fállica o dionisiaca nel senso promiscuo e elementare, ma eroica. E il tipo che di tale virilità è la più precipua incarnazione è l'Eracle dorico. Eracle è anche lui un vincitore delle Amazzoni, in più un nemico della Madre (di Hera, come l'Erocl romano è il nemico di Bona Dea), dal cui vincolo si scioglie, possedendone tuttavia il principio se egli, nell'Olimpo, ottiene per sposa Ebe, la gioventù perenne, dopo aver saputo trovare la via al giardino delle Esperidi e cogliere in esso il pomo d'oro, simbolo esso stesso connesso alla Madre (i pomi erano stati dati da Gea a Hera) e alla forza-vita.

Più in alto di Eracle, col simbolismo delle sue imprese che danno risalto alla virilità eroica e, in una certa misura, antiginococratica (sull'importante simbolismo della veste di Nesso diremo a suo luogo), si trovano le raffigurazioni della virilità ascetica e apollinea. Qui può essere considerato, come elemento di raccordo, lo stesso Shiva, preso come divinità del culto e non più come principio metafisico: Shiva, che se per un lato nel periodo alessandrino fu equiparato a Dioniso per essere il dio di riti orgiastici, dall'altro venne anche considerato come il grande asceta delle vette, il quale ha, sì, una sposa, Parvatī, ma senza subire il vincolo, perché sa fulminare Kāma, il dio dell'amore, quando questi cercò di suscitare in lui un desiderio sinonimo di bisogno, di privazione, di sete e di dipendenza (nel mito indù Kāma viene risuscitato da Shiva per intercessione di divinità — come Ratī — personificanti invece forme della pura esperienza erotica, libere da tali condizionalità).

Già di là da ogni lotta ascetica, la virilità ha poi una sua figurazione tipica in Heruka, cui i testi attribuiscono una bellezza eroica severa e maestosa, talvolta anche terrificata, la divinità nuda e luminosa portatrice di scettro del pantheon indotibetico; la nudità qui passando a esprimere un significato opposto a quello della nudità abissale femminile, rappresentando il puro essere in sé, la «purezza» o semplicità uranica dominatrice (pericolosa per la donna: vedere l'uomo secondo tale «nudità» può significare, per lei, perderlo per sempre, altro noto tema della saga). Ma già Shiva ebbe spesso un non diverso attributo: *digambara* = «Il Nudo».

Così, tornando ai temi ellenici, la serie può avere per limite superiore la manifestazione apollinea della pura virilità: Apollo, come incarnazione del *voûç* olimpico, della immutabile luce urania, disciolto dall'elemento tellurico e anche dal suo rapporto con dee sussistenti in alcune varietà spurie del suo culto storico. A tale stregua Apollo, dio della «forma pura», fu concepito privo di madre e «nato da sé», *ἐμῆτορ* e *αὐτογενής*: Apollo, dio dorico «geometrizzante», perché al maschile e alla forma è propria la determinazione, al femminile l'indeterminato della materia plastica e il senza-limite, l'*ἄπειρον*. Nel giudizio di Oreste del mito, Apollo difende il principio opposto a quello della maternità senza sposo, ma anche della femminilità demetrica o afroditica. Egli dice che a generare realmente il figlio è il padre, che la madre è soltanto la «nutrice» del figlio (50). È,



questa, la statuizione e la riconferma del rapporto indicato in sede metafisica fra l'eterno maschile e l'eterno femminile. Ma nel simbolo apollineo vi è qualcosa di più: qualcosa che, oltre a riaffermare l'ordine «secondo giustizia» fra i due principi, in fondo porta già di là da tutto il mondo della Diade. Pertanto, fissiamo nel grado della virilità fàllico-tellurica, in quella dionisiaca in senso stretto, in quella eroica, in quella ascetica e, infine, in quella apollinea o olimpica le principali differenziazioni tipiche del maschile: centri di mitologhemi ritrovabili, in varianti e trasposizioni senza fine, nelle tradizioni più diverse come controparti del mondo delle Madri telluriche, delle dee demetriche, delle dee afrodisiache e, infine, delle ambigue «Vergini» abissali, amazzoniche e distruttive.

### 35. *Il maschile e il femminile nella manifestazione*

Nella esposizione che precede si è già passati, in più di un punto, dalla considerazione *statica* del maschile e del femminile quali principî, categorie o forme divine, a quella *dinamica* di entrambi quali poteri stanti in un vario rapporto l'uno con l'altro. Per trattare più partitamente questo speciale aspetto, occorre premettere una importante precisazione.

Non vi è dottrina metafisica e tradizionale completa che abbia considerato la Diade come supremo punto di riferimento della visione del mondo. Come si è già accennato, la tradizione estremo-orientale di là dallo *yin* e dallo *yang* conosce la «Grande Unità», Tai-î o Tai-ki. Plotino parla dell'Uno superiore e anteriore alla dualità divina di νοῦς e ὕλη, di essere e di potenza-vita. Il tantrismo conosce il Nirguna-Brahman, o altro equivalente principio, di là dalla Diade Shiva-Shakti, e così via. Un tale riferimento fa sì che ai due principî non possa venire riconosciuta una eguale dignità. Il principio maschile, lo *yang*, Shiva o l'essere come termine della Diade riflette l'Uno, l'essere trascendente; rappresenta e incorpora quest'Uno nel processo della manifestazione universale, nella relatività, nella corrente delle forme (in Plotino, in qualità di Logos). Quanto alla «natura», in termini teologici si può dire che essa non è un principio coesistente con Dio, ma che deriva da Dio e ha quindi una «realità seconda» (51).

Da qui, una preminenza di diritto, ontologica o metafisica, del maschile rispetto al femminile, alla quale non è però detto che corrisponda sempre una preminenza di fatto. Al contrario, la prima fase della manifestazione non può che essere caratterizzata dal liberarsi e dall'agire della potenza femminile ridestata, la quale per ciò stesso prende il sopravvento sul principio del puro essere e dell'identico; sopravvento, che si manterrà in tutta la fase che possiamo chiamare discendente o promanativa, nel πρόοδος plotiniano, nel *pravriti-marga* di cui si è detto nel trattare delle due vie, della Via della Mano Destra e di quella della Mano

(51) Ciò ha un certo qual riflesso nel mito biblico secondo il quale Eva deriva da Adamo, fu formata con una parte di Adamo come pure nell'idea che solo l'uomo fu fatto a immagine di Dio. Cfr. Eliphas Levi, *Dogma e rituale dell'Alta Magia*, cit.: «La donna esce dall'uomo come la natura esce da Dio; così il Cristo innalza sé stesso al cielo e vi assume la Vergine Madre».

Sinistra (52). Questa fase si sviluppa fino ad un limite contrassegnato da un equilibrio dei due principî, subito dopo il quale si ha un punto di svolta, di crisi o di rottura. La potenza, la Shakti, può sciogliersi o disperdersi nell'illimitato, ovvero può venire gradatamente ripresa e dominata dall'opposto principio in forme e situazioni nelle quali questo ha sempre di più il sopravvento, fino ad un completo, trasparente possesso del divenuto, che è portato dal femminile, nel maschile, suscitatore di ogni divenire, a una superiore sintesi che riproduce in un certo modo l'unità primordiale. Questo è il possibile arco ascendente di là dal punto più basso del ciclo, arco nel quale ci si volge verso ciò che in termini cristiani si potrebbe chiamare la «consumazione», che si può mettere in relazione con la Via della Mano Sinistra e che sta sotto il segno di Shiva in senso proprio, cioè quale dio della «trascendenza»; mentre la prima fase sta sotto il segno della Shakti, ma anche delle divinità della creazione e della preservazione (Brahmā e Vishnu).

Importa sottolineare che queste varie fasi sono da concepirsi in termini non di una successione temporale bensì di una molteplicità di situazioni possibili, con rapporti varî fra il maschile e il femminile, fra forma e materia, fra Cielo e Terra, fra *yang* e *yin*, secondo una predominanza ora dell'uno e ora dell'altro principio. Sono situazioni che si ritrovano dappertutto: nel cosmo e nei periodi di esso; nella storia e nelle sue epoche; nella struttura e nello spirito dei culti, delle civiltà e delle stesse società, in queste ultime secondo l'opposizione fra civiltà del Padre e civiltà della Madre, fra civiltà androcratiche e civiltà ginecocratiche, di istituzioni basate sul puro diritto paterno e di civiltà matriarcali; negli individui, perché è la predominanza dell'uno o dell'altro principio a dar luogo alla sessuazione (come sesso sia del corpo che dell'anima), agli «uomini» e alle «donne». Così le concezioni esposte, che possono esser sembrate astratte, in realtà forniscono dei fili conduttori fondamentali per orientarsi nello studio di ogni realtà.

Si può rilevare che dietro a varie figurazioni del mito della «caduta» si cela spesso l'idea di un immedesimarsi e perdersi del principio maschile in quello femminile (o «cosmico») fino ad assumerne il modo d'essere. È quel che necessariamente accade nella prima fase della manifestazione, la quale per il puro essere non può non avere il senso quasi di uno stato di oblio, di oscuramento (l'*avidyā* indù, nel mito platonico Poros ebbro e tramortito che si unisce a Penia, il *nous* che nell'abbraccio della *physis* viene divorato dall'oscurità, il deliquescere di Narciso, ecc.). È del *Corpus Hermeticum* il detto: «Benché maschio-femina (androgine) come il Padre [come «l'Uno», di cui il maschio è il riflesso] e superiore al sonno, è dominato dal sonno» (53). Il risveglio, il riprendersi (in termini soteriologici: la «redenzione», la «salute») potrà avvenire nelle situazioni della seconda fase, di quella ascendente o shivaica. Il presupposto a tanto è il superamento del punto di svolta, il vincere la resistenza opposta dalla forza femminile vincolante o tendente verso il senza-limite; è la rottura del livello «cosmico».

Sarebbe lungo elencare i miti tipici che hanno dato espressione a questo contesto. Ad esempio, si è già accennato alla concezione kabbalistica dell'esilio della

(52) Nella natura, questa situazione metafisica si riflette nel fatto che per quanto più si scende lungo la scala biologica, s'incontrano il prevalere delle «società femminili» e il predominio della femina sul maschio.

(53) *Corpus Hermeticum*, I, 15.

Shekinah, simbolo dello stato di «rottura» nel regno delle potenze divine (è la fase dello sciogliersi, dell'esser quasi per sé della Shakti cosmogonica) e alla corrispondente concezione del Sabbath eterno, in cui tutto sarà riportato alla sua radice originaria—stato, questo, inteso come il riunirsi del Santo con la sua Shekinah: le nozze del Santo con la Shekinah ripristineranno l'unità del Nome Divino andata distrutta con la caduta. A ciò, secondo la tradizione in discorso, dovrebbe mirare ogni sacro precetto, tanto che la formula che i Chassidim pronunciano prima di adempiere ogni comandamento è: *Lechem jichud Kutria, berich Hu u-Shekinte* («In nome dell'unità del Santo — che Egli sia benedetto — con la sua Shekinah») (54).

Nello gnosticismo cristiano troviamo il tema delle peripezie della Sophia cosmica nel mondo inferiore, finché essa viene sposata dal Cristo (il Logos, cioè colui che riflette o «porta» l'Uno; il «figlio» dell'essere trascendente) e ricondotta di nuovo nel mondo della Luce (55). Ed è trasparente il contesto simbolico in base al quale Simone gnostico indicava l'incarnazione di Sophia nella donna che aveva con sé, in Elena (Selene, la Luna), la quale in precedenza era una prostituta e che ora era divenuta la sua sposa. Più in genere, della Gnosi di Marco ci resta questo importante frammento: «Io sono il figlio del Padre, che è oltre ogni esistenza, mentre io sono nell'esistenza. Io venni [nell'esistenza] per vedere [le cose] mie e non mie [da riferirsi, rispettivamente, queste cose, al maschile e al femminile della Diade primordiale] e pure non interamente mie [nella fase promanativa] perché sono di Sophia, che è la [mia controparte] femminile, e essa le fece per sé stessa. Ma io derivo la mia nascita da colui che è oltre l'esistenza e di nuovo ritorno al principio donde provenni» (56). Le varie fasi, o situazioni, sono ben indicate nell'insegnamento misterico, riferito da Ireneo (57), circa Adamas, l'«infrangibile», detto anche «pietra di fondamento» e «uomo glorioso». Qui si parla della barriera dietro la quale si trova, in ogni uomo, l'uomo interiore, l'uomo che deriva dall'archetipo celeste, Adamas, e che, «caduto in un'opera di argilla e di creta», «ha dimenticato tutto». Con riferimento alla mitologia classica si parla quindi della duplice direzione, del flusso e del riflusso in senso opposto, di Oceano, delle Acque, il cui effetto è la nascita degli uomini nell'un caso, la nascita degli dèi nell'altro (ci si riferisce, cioè, alle situazioni, rispettivamente, della fase discendente e della fase nella quale le Acque sono arrestate e riportate in alto, tanto che il «regno della donna» ha fine); e si dice: «Prima, vi è la beata natura dell'uomo d'in alto, Adamas; poi la natura mortale quaggiù; come terza, vi è la razza dei senza-re che è salita lassù, dove è Mariam, colei che è cercata [il femminile, come principio di reintegrazione]». L'essere prodotto dalla corrente risospinta in alto è detto l'«uomo androgine, ἀρσενόθηλος, che è in ognuno». Infine si parla di due statue di uomini nudi itifallici (col *phallus* eretto) del tempio di Samotraccia, che vengono interpretate l'una come l'immagine del maschio pri-

(54) Cfr. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, pp. 247, 293 (tr. it.: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965); M.D. G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prag, 1923, p. 116.

(55) G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, cit., pp. 307, 309.

(56) *Apud* G.R.S. Mead, *Fragments*, cit., pp. 281-282.

(57) *Philosophumena*, V, i, 6-7, 8.

mordiale, Adamas, e l'altra come l'immagine dell'uomo rinato «che è in tutto e per tutto della stessa natura del primo». Questa stessa sapienza si continuerà, immutata, nella tradizione ermetica, nel Medioevo e fino alla prima età moderna. Pernety parlerà della «Prostituta», identificata con Luna, che l'Arte Regia riporta allo stato di Vergine; della «Vergine, animata dal seme del primo maschio che, unita ad un secondo maschio [l'uomo, come rappresentante del maschio primordiale che ha fecondato in origine la sostanza-vita], concepirà di nuovo per mezzo del seme corporeo di questi, mettendo infine al mondo un fanciullo ermafrodito che sarà la scaturigine di una razza di re potentissimi» (58). In essenza, questo è il mistero stesso a cui, nel parlare della tradizione estremo-orientale, accennammo, chiamandolo il «mistero del Tre», attraverso cui l'Uno, congiunto col Due femminile, torna a sé stesso. Alla rettificazione, o trasmutazione, della polarità del femminile, in ciò implicita, può essere riferito sia il simbolo ermetico del «figlio che genera la Madre», sia la curiosa espressione dantesca relativa alla Vergine: «Vergine Madre, figlia del tuo figlio».

L'importanza di tali tradizioni sta nel fatto che in esse si stabilisce una relazione diretta tanto col mondo dei Misteri antichi, quanto col tema dell'androgine, mentre esse ci danno anche modo di avvicinarci ad un mondo di azioni e di realizzazioni.

Circa il primo punto, il motivo che abbiamo trovato isolatamente in Platone e che ci ha servito di base per intendere la metafisica dell'*eros* — il mito dell'androgine — ci si ripresenta, dunque, integrato in un contesto avente carattere di universalità, definendosi su di uno sfondo cosmico. Non sarà forse privo di interesse dare, a tale riguardo, qualche altra documentazione.

Il *Corpus Hermeticum* conosce lo stato dell'androgina originaria che, ad un dato momento — è detto: «il periodo essendo compiuto» — viene meno; allora prendono forma il maschio da una parte, la femina dall'altra (59). A prescindere dalla già ricordata dottrina della Shekinah, l'esegesi kabbalistica della *Genesi* ha lo stesso tema. Secondo il *Bereshit Rabbà* (I, i, 26) l'uomo primordiale è androgine. La donna tratta da Adamo si chiama Aisha, perché tratta da Aish (l'uomo); poi, Adamo dà ad essa il nome di Eva (la vita, la vivente) perché attraverso di essa può tornare all'unità (60). In questo testo, come più tardi anche in Maimonide (61), si incontra la stessa fabulazione platonica dell'essere spezzato in due parti, e il tema, da intendersi sul piano metafisico, dell'essere «che per un riguardo è uno, per altro riguardo è due». Leone Ebreo (Jehuda Abardanel) si riferirà, del resto, esplicitamente a Platone, cercando di riportarne la dottrina dell'androgine al mito biblico della caduta dell'uomo primordiale e mantenendo l'interpretazione platonica del senso più profondo di ogni *eros*. Che l'uomo lasci padre e madre e si unisca alla donna, formando con lei una sola carne — come è detto nella *Bibbia* —, ciò viene da Leone Ebreo spiegato con l'impulso delle due parti, a cui ha dato luogo per dissociazione l'essere delle origini, a ricomporre

(58) A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, cit., pp. 408, 522.

(59) *Corpus Hermeticum* (Pimandro), I, 9-15.

(60) M.D. G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, cit., p. 111; cfr. anche J. Péladan, *La science de l'amour*, Paris, 1911, c. II.

(61) *More Nevokim*, II, 30.

l'unità originaria, poiché i due «sono stati divisi da uno stesso individuo» (62).

Questo motivo d'origine mistèrica non fu estraneo agli ambienti della stessa patristica greca, dai quali, probabilmente attraverso Massimo il Confessore, passò a Scoto Eriugena, cui si deve una formulazione di esso degna di essere riportata. Scoto insegna che «la divisione delle sostanze prende inizio in Dio stesso, e si definisce in una discesa progressiva fino a quel termine, che è la divisione di uomo e donna. Perciò anche la riunificazione delle sostanze deve cominciare nell'uomo e ripercorrere gli stessi gradi, fino a Dio, in cui non vi è divisione alcuna perché in Lui tutto è uno [ciò equivale al livello dell'Uno plotiniano, della Grande Unità estremo-orientale, ecc.] . L'unificazione delle creature comincia perciò nell'uomo». Come in Platone, così anche in Scoto il motivo metafisico viene presentato in termini morali, viene cioè riferito alla «caduta» (si è già visto a che cosa, metafisicamente, corrisponde questo concetto: alla situazione ontologico-dinamica propria alla fase discendente o promanativa). Così Scoto insegna che «se il primo uomo non avesse peccato, la sua natura non avrebbe subito la differenziazione sessuale», che tale differenziazione è subentrata solo con la caduta (63). Donde la controparte escatologica: «Alla riunificazione dell'essere umano sessualmente scisso nella sua unità originaria, ove egli non era né uomo né donna, ma semplicemente essere umano, seguirà la riunificazione della cerchia terrestre col paradiso nella consumazione dei tempi» (64). Il Cristo avrebbe anticipato questa riunificazione ripristinatrice dell'originaria dignità ontologica dell'essere. Scoto riferisce la tradizione, traente origine dagli ambienti misterici dianzi accennati, ma per la quale egli cita Massimo il Confessore, secondo cui il Cristo avrebbe unificato nella propria natura i sessi divisi e, nella resurrezione, non sarebbe stato «né uomo né donna, pur essendo nato e morto uomo» (65). Di ciò anche l'uomo sarebbe però stato reso virtualmente capace dalla grazia della redenzione (66).

In Scoto Eriugena queste vedute hanno un semplice carattere dottrinale teologico-escatologico. Ogni riferimento all'*eros* quale strumento possibile della reintegrazione, o ad una qualche pratica concreta, manca. Invece vi è ragione di credere che il mistero dell'androgine, con maggior aderenza alla tradizione iniziatica ove esso aveva preso forma già prima del cristianesimo, sia stato assunto sul piano operativo dalla tradizione ermetico-alchemica, la quale fin da principio, fin dai testi ellenistici, aveva ricondotto l'essenza della Grande Opera alla unione del maschile col femminile, e che nella letteratura medievale, come pure nei prolungamenti di essa che vanno fino ad un periodo relativamente recente, dette grande rilievo all'enigmatico simbolo del *Rebis*, alludente all'«essere doppio», all'essere

(62) Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Laterza, Bari, 1929, pp. 417 sgg.

(63) *De divisionibus naturae*, II, 6; II, 9; II, 12.

(64) *De divisionibus*, cit., II, 4; II, 8.

(65) *De divisionibus*, cit., II, 12, 14.

(66) *De divisionibus*, cit., II, 6. In Scoto Eriugena va anche notata l'idea che dalla scissione dei sessi procederebbe il fatto della terrestrità, della corruttibilità e della separazione del terrestre dal celeste (II, 9; II, 12). F. von Baader (*Gesamm. Werke*, v. III, p. 303) dirà che se Adamo avesse fissato in sé la natura da androgine, se non l'avesse distrutta cedendo alla tentazione, «egli avrebbe anche dominato lo spirito cosmico in sé e fuori di sé e sarebbe divenuto signore e sovrano effettivo del mondo esteriore secondo la sua destinazione».

androgine riunente in sé le due nature, il maschile e il femminile, il solare e il lunare. Fra tutte, si può indicare, come particolarmente suggestiva, la figura androgine corrispondente all'Epigramma XXXIII dello *Scrutinium chymicum* di Michele Maier, con la didascalia: «L'ermafrodito, simile a morto, giacente fra le tenebre, ha bisogno del Fuoco» (67). Sugli insegnamenti pratici, o suscettibili di applicazione pratica in termini di magia sessuale, a ciò riferentisi, torneremo a suo tempo. Per concludere questa digressione, accenneremo solo che, sulla linea di questa stessa tradizione, l'associazione stabilita da Scoto Eriugena fra il Cristo e l'androgine riaffiora in Khunrath. Nella tavola II del suo *Amphiteatrum Eternae Sapientiae* (1606) (68) si vede infatti l'Adamo-Eva rigenerato in figura di androgine, con la didascalia: «L'uomo che respinge il binario [la Diade] vestito di Cristo, imitante il Cristo — *Homo binarium repellens, Christo indutus, et eum imitans*». Più esplicitamente, lo stesso tema è dato nella tavola III della stessa opera, tavola che indica la «pietra filosofale». Nella parte centrale di essa si trova il *Rebis*, Uomo-Donna, Sole-Luna, con l'adagio: *Etiam mundus renovabitur igne*.

Possiamo infine rilevare questo fatto: è difficile negare l'esistenza di un esoterismo in Leonardo da Vinci. Ebbene, il tema dell'ermafrodito ha un visibile rilievo nelle sue pitture, nelle più significative di esse, riferentisi a S. Giovanni e a Bacco (Dioniso). In più, in esse ricorre enigmaticamente, quasi come una sigla, il motivo dell'aquilegia, pianta che veniva considerata androgine (69).

### 36. Sulla demonia del femminile. Il simbolismo dell'amplesso invertito

È noto che nelle tradizioni di numerosi popoli il principio femminile è stato associato non solo al principio di una «seduzione» ma altresì all'elemento «demonico». Secondo la Kabbala, il demonico procede appunto dall'elemento femminile (70), e, secondo il taoismo cinese, dal principio *yin*, così come nella tradizione egizia la personificazione delle forze antisolari è prevalentemente femminile e la stessa Iside ha talvolta questo carattere, come nella saga dove ad essa sono dati i tratti di una incantatrice che si impossessa con una astuzia del «nome di potenza» di Râ, onde assoggettarlo (71). Sarebbe facile raccogliere altri dati di diverse tradizioni circa questo aspetto del femminile, che però è da intendersi su di un piano non morale ma ontologico, con riferimento alla tendenzialità naturale propria al principio caotico, al principio della «materia» o delle «Acque», ove si consideri la manifestazione nei suoi aspetti dinamici e drammatici anziché in quelli di un processo emanativo eterno di tipo quasi spinoziano.

Il che ci conduce ad un insegnamento esoterico già vicino alla metafisica della sessualità umana. La tendenzialità demonica femminile si esplica nel captare

(67) Sulla storia del *Rebis* ermetico cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., v. I, pp. 312 sgg. Cfr. anche Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, cit.

(68) Tr. it.: *Anfiteatro della Saggezza eterna*, Atanòr, Roma, 1973 (N.d.C.).

(69) Cfr. Paul Vulliaud, *Il pensiero esoterico di Leonardo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987 (N.d.C.).

(70) Cfr. G.G. Scholem, *Les grands courants*, cit., p. 51.

(71) Cfr. E. A. Wallis-Budge, *The Book of the Dead*, London, 1895, p. xxxix sg.

e assorbire il principio della virilità trascendente, o magica: principio da riferirsi, in genere, a ciò che nel maschile rispecchia l'elemento sovranaturale, anteriore alla Diade, a ciò che nella natura è superiore alla natura e che virtualmente avrebbe il potere di «far risalire in alto la corrente» e di infrangere il vincolo cosmico. Esattamente questo è il significato che ha, nella terminologia tecnica buddhista, l'espressione *vīrya*, la cui radice, peraltro, è la stessa del latino *vir*; essa sta a designare la virilità in senso eminente e trascendente quale si attiva nell'alta ascesi, che può condurre di là dalla regione del divenire, del *samsāra*, «arrestando il flusso». Secondo la polivalenza che le è propria, nella terminologia tecnica tantrica e dell'*haṭha-yoga* lo stesso termine *vīrya* può però anche designare il seme maschile, il che, in un contesto più generale, non è senza relazione con la teoria che all'uomo in quanto tale, ossia già pel semplice fatto della sua virilità — *puruṣamātra sambandhibhiḥ* — è potenzialmente dato di pervenire al compimento sovranaturale di sé (72). Ora, è nella natura del femminile il tendere ad asservire e assorbire questo principio, in funzione demetrica o in funzione afroditica, ma non tanto sul piano materiale e umano, con riferimento alla procreazione e al vincolo della carne e del desiderio, quanto su un piano occulto. In ciò si manifesta la sua «demonia» essenziale, la sua funzione antagonistica, volta al mantenimento di quell'ordine che lo gnosticismo, in un inquadramento dualistico, chiamò il «mondo del Demiurgo» (è il mondo della natura, nel senso più vasto, opposto a quello dello spirito). Così si è potuto parlare di una «morte suggestente» che all'uomo viene dalla donna, perché perdere la *vīrya*, il principio magico virile, nel punto del confondersi con la sostanza femminile fatta di desiderio, equivale, per l'uomo, a «essere cancellato dal Libro della Vita» — vita, naturalmente, in un senso superiore, traslato, iniziatico. Qui ci si presenta dunque il tema di una naturale «inesorabilità» del principio femminile e di una «guerra dei sessi» su di un piano anteriore e superiore a tutto ciò che può avere tali tratti nel campo delle relazioni semplicemente umane e individuali, profane e sociali.

Il Meyrink ha messo in risalto tale ordine di idee indicandone la concretizzazione più drastica nei Misteri antichi che si celebravano nel Ponto nel segno di una delle varianti della figura della Grande Dea, Isais (73). Ma agli stessi Misteri di Rhea-Cibele non è azzardato attribuire un analogo significato. La «sacra orgia» celebrata nel segno di tale dea sboccava in una ebbrezza estatica devirilizzante, tanto che nelle degenerazioni di tale culto poteva accadere che, nell'acme frenetico, i mistici sacrificassero alla dea il principio della loro virilità nella sua stessa espressione fisica, evirandosi e rivestendo abiti femminili. E la dea, in questi come in altri culti dello stesso ciclo (nei Misteri di Ecate di Laguir, di Astaroth, dell'Astarte di Ieropoli, della stessa Artemide di Efeso, ecc.), aveva del resto sacerdoti evirati o indossanti vestimenta femminili.

D'altronde nel dionisismo pre-orfico, corrente nella quale la prevalenza

(72) Cfr. S. Radhakrishnam, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, pp. 112-122. In relazione ai significati che nell'antico mondo mediterraneo emersero dallo scontro di opposti miti, J.J. Bachofen scrive: «La donna porta la morte. l'uomo la supera attraverso lo spirito», non con la virilità fallica ma con quella spirituale (*Das Mutterrecht*, cit., § 76, p. 191).

(73) In *Der Engel vom westlichen Fenster* (tr. it.: *L'Angelo della finestra d'Occidente*, Bocca, Milano, 1949, pp. 344 sgg.).

dell'elemento femminile era significativa, e che oltre al culto pubblico celebrava suoi Misteri ai quali, in alcuni casi (come, da principio, nei Baccanali a Roma), gli uomini erano esclusi e venivano iniziate solo le donne, vi sono aspetti che riportano sulla stessa linea attraverso la sovranità che la donna dionisiaca realizza nei confronti della semplice virilità fàllica, l'eccitare, eseguire e assorbire quest'ultima equivalendo praticamente a un ledere e spezzare la virilità trascendente secondo quell'ambivalenza dell'*eros*, di cui si è già ripetutamente detto (74).

Tuttavia la tendenzialità demonica del femminile va riconosciuta tanto in queste forme «infern», quanto nelle forme «celesti», che esse stesse comportano un limite «cosmico». La «donna» se può dare la vita, sbarrare, o tende a sbarrare, l'accesso a ciò che sta di là dalla vita. Anche questo è un tema che s'incontra di frequente nel mondo delle saghe e dei miti eroici. Caratteristico è, ad esempio, il mito circa una donna celeste che, se aiuta e protegge lo sciamano, cerca però di averlo soltanto per sé nel settimo cielo, e si oppone al proseguimento della sua ascensione. Gli dice che la via ulteriore è tagliata e lo tenta con un nutrimento celeste (75). Nelle saghe eroiche l'amore di una donna con tratti più o meno sovranaturali viene spesso presentato più come un ostacolo e un pericolo che non come un aiuto pel protagonista.

Non senza relazione con tutto ciò, è fondamentale distinguere due tipi di Misteri, che possiamo chiamare Misteri Maggiori e Misteri Minori, o anche Misteri Ammonici e Misteri Isiaci, però fuori da un riferimento storico rigoroso alla effettiva fisionomia delle istituzioni sacre antiche che così possono essere state designate, piuttosto in base a una definizione morfologica generale. I Misteri Minori, o Isiaci, possono dunque essere definiti come i Misteri della Donna, come quelli il cui scopo è la reintegrazione «cosmica» dell'individuo, il suo congiungersi con la sostanza femminile, forza-vita e substrato della manifestazione. Tali Misteri possono avere un carattere sia luminoso che demonico, a seconda della loro funzionalità: demonico, nelle forme e nelle situazioni dianzi indicate, corrispondenti ad una assolutizzazione del loro principio — del femminile — attivato in funzione antagonistica rispetto a tutto ciò che è super-«cosmico». Come si è detto, questa tendenza può non essere sempre direttamente visibile; ma anche quando il principio della Donna e della Madre si trasfigura nei termini di una Madre Divina o Madre del Dio — motivo, questo, presente già nell'antichità egea

(74) Sia pure in una mescolanza con situazioni assai profane D. H. Lawrence ha reso abbastanza bene questo contesto nel seguente passo: «Essere ardente come una baccante che fugge attraverso i boschi in cerca di Iacco, il *phallus* luminoso, *phallus* che non ha una persona indipendente dietro di sé ma che è solamente il puro dio-schiavo-della-donna, l'uomo, l'individuo: bisognava impedire il suo intromettersi. Non era che uno schiavo del tempio, portatore e custode del *phallus* luminoso che le apparteneva. Così, nell'onda della sua rinascita [quella della donna] l'antica veemente passione arse per qualche tempo in lei e l'uomo si ridusse ad uno strumento spregevole, ad un semplice portatore del *phallus*, destinato a essere fatto a pezzi dopo il compimento del suo ufficio». E vi è una parte di verità in questa affermazione di G.R. Taylor (*Sex in History*, cit., p. 263): «Per quanto sgradevole sembri questa idea, l'atto sessuale offre un simbolismo analogo, perché la fine dell'orgasmo sessuale equivale ad una piccola morte, e la donna compie sempre, in un certo senso, la castrazione del maschio».

(75) In M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 86, 87 (tr. it.: *Lo sciamanismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974).



e nello stesso culto isiaco, la cui iconografia conosceva la dea col bambino — che, sotto un certo aspetto, è la *Ianua* Coeli cristiana, anche allora il limite permanente.

I Misteri Maggiori, o Ammonici, possono essere definiti come quelli che si legano alla «riascesa», al rifluire in alto della corrente, al superamento del livello «cosmico»; stanno dunque sotto il segno della virilità trascendente, aprendo la serie delle situazioni nelle quali è questa a prendere sempre più il sopravvento.

In una sua particolare accezione, il mitologhema dell'incesto può inserirsi in questo contesto. La Donna, che ha avuto la funzione di «madre», che ha fornito all'essere scisso l'«Acqua di Vita» e di resurrezione (la «seconda nascita» propria ai Misteri Minori), viene posseduta da colui che essa così ha in un certo modo generato, che è suo figlio. Sia pure con riferimento alle operazioni dell'Arte Regia (che tuttavia è detta riprodurre nelle sue fasi l'opera della creazione), nell'ermetismo alchemico questo simbolismo ci si presenta in forma rigorosa. Vi si parla di una prima fase, detta regime della Donna, delle Acque o della Luna, o *albedo*, nella quale la Donna ha il sopravvento sull'Uomo e lo riduce alla sua natura (Piccoli Misteri). Dopo che l'uomo si è dissolto nell'opposto principio, subentra però il regime detto del Fuoco o del Sole, o *rubedo*, nel quale l'Uomo riprende il sopravvento, sta sulla Donna e la riduce, ora, alla sua natura; e per designare questa seconda fase, dai testi viene talvolta usato appunto il simbolismo dell'incesto del Figlio con la Madre (76). Se considerate non in successione, e l'una ordinata all'altra, ma in una opposizione, nel loro contenuto essenziale le due fasi corrispondono alle due forme antitetiche sia di estasi, sia di tradizioni mistiche, sia di «nascite», di cui si è detto.

Spigolando nella ricca, multiforme materia dei simboli e delle immagini tradizionali, una siglatura assai espressiva riguardante questa antitesi è data dall'opposizione di significato presentata da uno stesso strano tema, da quello dell'«amplesso invertito», in due diversi complessi. L'uno appartiene all'Egitto. L'antica dea egizia Nut è una di quelle raffigurazioni del femminile che — come la stessa Iside — in origine sembra aver avuto un carattere tellurico, cioè una relazione essenziale con la Terra, ma che in seguito doveva rivestire un carattere celeste e assolutizzarsi. Identificata da Plutarco a Rhea, Nut ci si presenta infatti come la «Grande Signora che diede nascimento agli dèi», come la «Dama del Cielo», la «Signora del Cielo, Sovrana delle due Terre» che regge lo scettro papiraceo e tiene la Chiave di Vita. Ora, in una delle figurazioni più frequenti Nut è «colei che s'inarca»: «quasi sempre nuda, inarca il corpo fino a toccare la terra con la punta delle dita, le gambe e le braccia sembrando i sostegni o pilastri del suo corpo orizzontalmente disposto». Nut in tale postura è il Cielo, e non è sola: sotto di lei è disteso Seb concepito come un dio della Terra, con la sua virilità eretta, e l'insieme non lascia dubbio sul fatto che Nut sta per abbassarsi e stendersi sul dio supino per congiungersi con lui e prenderlo nella sua carne nella unione sacra — nella sacra *mixis* di Cielo e Terra. Il Pestalozza ha fatto giustamente rilevare che la posizione inconsueta, invertita, della dea nell'amplesso adombra un preciso significato; è una posizione, questa, che s'incontra non solo nelle accennate figu-

(76) Cfr. J. Evola, *La tradizione ermetica*, cit., § 19.

razioni egizie, ma che ricorre anche in altre del mondo sumerico, col bassorilievo di Laussel essa riportando anzi fino allo stesso paleolitico superiore. In essa ha una curiosa, drastica espressione il principio della sovranità femminile. La posizione sovrastante della dea sta a significare ritualmente la preminenza posseduta dal principio femminile in seno alle forme di una civiltà ginecocraticamente orientata, la sua sovranità affermata e rivendicata nell'esercizio stesso dell'atto perpetuatore della vita (77).

Senonché lo stesso simbolismo dell'amplesso invertito tra figure divine è anche presente in civiltà androcraticamente orientate, con un significato completamente opposto. Di passata, accenneremo intanto che nei popoli islamici un tale tipo di amplesso viene stigmatizzato in un preciso contesto simbolico, secondo il detto: «Sia maledetto chi fa della donna il Cielo e dell'uomo la Terra». Ma nel mondo indù e indo-tibetico sono frequentissime le figurazioni plastiche di quel *viparīta-maithuna* di cui abbiamo già parlato, ossia di una forma di amplesso che, essendo caratterizzata dall'immobilità del maschio e dal movimento della femina, in parte ripete la situazione delle figurazioni egizie di Nut, ma per esprimere l'opposta idea della sovranità maschile. Il dio qui è Shiva, o altra divinità equivalente di tipo «purushico», e la sua immobilità esprime il carattere della vera virilità che, come si disse, non agisce in senso proprio, desta soltanto il moto in *prakṛti*, nella «natura» o Shakti, che è lei a «muoversi», a sviluppare il dinamismo della creazione. Per usare una felice espressione di T. Burckhardt, si tratta, qui, dell'«attività dell'immutabile e della passività del dinamico». E se le raffigurazioni tibetane della coppia divina unita in questo tipo di amplesso portano spesso il nome di «il-dio-che-possiede-la-Madre» (78), in ciò riappare anche il simbolismo dell'incesto, già incontrato nelle tradizioni occidentali di ceppo ermetico-mistérico (79). Vale poi rilevare che la posizione del *viparīta-maithuna* appartiene ad un quadro essenzialmente sacrale e rituale. Infatti, da testi, come il *Kāma-sūtra*, non risulta che in India essa sia particolarmente usata nel dominio dell'amore profano dal quale, d'altronde, di solito esula ogni rapporto fra i sessi corrispondente al simbolismo proprio a siffatta posizione: a parte le figurazioni iconografiche e statuarie, questa sembra sia stata messa soprattutto in pratica, come *latā-sādhana* e *latā-veshītaka*, nei riti segreti di magia sessuale tantrica, non senza ragione. Infatti in essi l'uomo è tenuto ad incarnare Shiva e quindi a prendere, di fronte alla donna, quell'atteggiamento interiormente attivo di cui in

(77) Su tutto ciò cfr. U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, cit., e c. II, pp. 71 sgg. - cfr p. 51, dove si ricorda che in alcuni testi delle Piramidi una situazione analoga viene riferita alla stessa Iside perché la dea viene descritta come congiungentesi col suo fratello e paredro (il tema del simbolismo dell'incesto non più con la madre ma con la sorella ha per base la dicotomia della Diade, il maschile e il femminile considerati come fratello e sorella per essere «figli» dell'Uno primordiale) che giace supino, come morto, ma itifallico: la dea discende su di lui come la femina del falco — dice il testo — per distendersi sopra e prenderne il seme. Cfr. T. Höpfer, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prag, 1940, v. I, p. 81.

(78) Cfr. G. Tucci, *Il libro tibetano del Morto*, Milano, 1949, pp. 25, 71-72, 74.

(79) Esistono anche figurazioni tantriche con Shiva disteso, simile a cadavere, e la Shakti fatta di fiamma che danza sul suo corpo: immobilità, questa, cui è da attribuire lo stesso significato dianzi indicato. Poiché una immagine assai nota è quella della «danza di Shiva», sarà opportuno rilevare che il simbolismo cui essa obbedisce riguarda il dio Shiva concepito sinteticamente, ossia come colui che riunisce in sé sia l'immutabilità distaccata, sia il movimento.

lui non vi è quasi traccia nel trasporto bramoso del comune atto dell'amore fisico, ma la cui «sigla» è appunto il *viparīta-maithuna*.

Infine, è interessante rilevare come il significato più profondo dell'immobilità maschile che si raccoglie dal simbolismo sessuale ora accennato, s'incontri con l'analogo significato che, in un diverso dominio, ma con una essenziale convergenza, riveste l'immobilità come immobilità ieratica o immobilità regale, espressioni eminenti, l'una e l'altra, della vera virilità.

### 37. Phallus e menstruum

Concluderemo quest'ordine di considerazioni con un cenno su due particolari motivi del *sacrum* sessuale.

Si tratta in primo luogo del «culto fallico». Nel dominio della storia delle religioni a questo culto è stato attribuito quasi sempre un significato soltanto naturalistico, se non pure «osceno», riducendolo a un culto della fecondità e della virilità procreatrice pandemica. Ma ciò, in fondo, non riguarda che gli aspetti più esteriori, degradati e popolari del complesso di cui si tratta. In realtà, il simbolo fallico è stato anche usato a esprimere proprio il principio della virilità trascendente, magica o sovranaturale quindi cosa assai diversa dalle varietà puramente priapiche del potere maschio. È così che il *phallus* ha potuto venir associato perfino al mistero della resurrezione, alla speranza in essa e alla forza che può effettuarla: onde il *phallus* figura nell'arte sepolcrale, e spesso in Grecia e a Roma fu messo sulle sepolture. Abbiamo già riferito testi nei quali il dio itifallico — il dio col *phallus* eretto — è associato all'immagine di colui in cui risorge e si riafferma la natura dell'essere primordiale, di Adamas, di «colui che non può essere spezzato». In un'altra testimonianza proveniente dalla stessa fonte questo essere viene anche chiamato «colui che si tenne in piedi, che si tiene in piedi, che si terrà in piedi», e il simbolismo itifallico, basato sulla verticale I, esprime appunto lo star dritto o in piedi, in opposto alla condizione di chi è caduto o è stato abbattuto —. Il testo riporta in modo esplicito al contesto metafisico dianzi esposto, nel parlare di «colui che si tenne in piedi lassù, nella potenza increata, e che si tiene in piedi quaggiù essendo stato generato dall'[immagine] portata dalle Acque» (80), passando subito dopo a dire dell'Ermite itifallico. Nel mondo egiziano (in aspetti «solari» di esso, opposti a quelli che trovarono espressione nel suaccennato simbolismo della «dea che si inarca») il dio Osiride itifallico non simboleggiava la fecondità, la nascita e la morte che si legano alla procreazione animale e al principio umido della generazione e del desiderio, bensì la resurrezione dalla morte. «O dèi scaturiti dal *phallus*, tendetemi le braccia» dice, ad esempio, un'iscrizione egizia presso la figura di un morto che si leva dal sepolcro — e si legge anche: «O *phallus* sorgente per lo sterminio dei ribelli [contro il dio solare]! In virtù del tuo *phallus* sono più forte dei forti, più potente dei potenti!» (81). E in statue e raffigurazioni varie, lo stesso Osiride tiene o addita il *phallus* per alludere alla sua

(80) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, VI, 17.

(81) *Apud* D. Mereshkowskj, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 163.

resurrezione, prototipo di quella dei suoi fedeli. Pertanto in Egitto esistettero dei Misteri fallici ai quali, secondo una testimonianza di Diodoro Siculo, doveva farsi iniziare chi voleva divenire sacerdote di particolari culti. Speciale menzione merita infine il fatto, che in India il *phallus* — *lingam* — è uno dei simboli di Īva e che un pendaglio che ne riproduce la forma viene portato dagli asceti come loro contrassegno — quindi proprio in un contesto opposto ad ogni sfondo pànico e dionisiaco-procreativo, in relazione, invece, con la forza della *viryā*, della virilità che si desta e attiva attraverso il distacco ascetico dal mondo condizionato.

Ora, vi è una corrispondenza riposta fra tale significato e la degradazione dello stesso simbolismo propria al fatto, che nella romanità antica l'immagine del *phallus* veniva usata dalla gente del popolo come talismano o amuleto contro le influenze nefaste, per distruggere ogni fascinazione malefica: perfino qui si mantiene l'eco del significato proprio ad una virilità luminosa che trionfa e disperde tutto ciò che è obliquo e demonico. Per questo, la presenza iconografica del *phallus* in alcuni templi (in templi non solo di Bacco, di Venere, di Priapo, ma perfino di Giove, Apollo e Ermete) veniva considerata come quella di un potere purificatore e neutralizzatore di ogni forza avversa. Mura di antiche città italiche avevano un *phallus* evocante una forza magica protettiva mentre, in genere, il *phallus* come amuleto è attestato anche in diverse altre civiltà, segnatamente in Giappone. D'altra parte, vediamo il *phallus* figurare nel culto imperiale, dopo che, secondo una testimonianza di Plinio, gli *imperatores* lo avevano già posto dinanzi al loro carro trionfale. Ma secondo l'antica mistica romana della vittoria è Iuppiter, il principio luminoso uranico, a far tale il vincitore. È in questo complesso, tutt'altro che naturalistico e priapico, che va integrato il simbolismo e lo stesso culto del *phallus* conosciuto dal mondo tradizionale. Invece la corrente storia delle religioni si è limitata a considerarne le valenze più basse. Nel mondo classico sembra che solo nei tempi della decadenza dei costumi il *phallus* divenne simbolo della lussuria e riveste un carattere «osceno» nel senso moderno.

Non sarà privo di interesse un ultimo riferimento alla tradizione egiziana. Secondo un mito di tale tradizione, Osiride, il dio primordiale, sarebbe stato fatto a pezzi; però le diverse parti del suo corpo furono ritrovate ed egli fu ricomposto. Non fu tuttavia ritrovato il suo *phallus*. Lo smembramento è simbolo del passaggio dal mondo dell'Uno a quello della molteplicità e dell'individuazione. In questo mondo tende a ricomporsi, nell'uomo, l'essere primordiale. L'uomo è però ancora privo del *phallus*, non della virilità fisica ma di quella trascendente, del potere creativo o magico divino. Lo ritroverà — e sarà completo — solo come l'iniziato e come l'«osiridificato». Quello del *phallus* di Osiride, ci si presenta così come una variante del motivo generale di qualcosa che è andato perduto e che va ritrovato: la parola sacra perduta o dimenticata, la vera bevanda celeste non più conosciuta, lo stesso Graal che si è reso invisibile, ecc.

All'aspetto maschile ora considerato del *sacrum* sessuale si può contrapporre l'aspetto ambiguo e perfino pericoloso attribuito da un complesso di tradizioni concordanti al principio femminile. Non è soltanto nel quadro di religioni puritane e nemiche del sesso che la donna fu concepita come principio di «impurità»; quello di «esser puri da donna» è infatti un precetto che figura in un sistema rituale e culturale ben più vasto. Tale «impurità» non va concepita in termini morali, si

riferisce invece alla qualità oggettiva, impersonale, di una determinata influenza connessa ad un lato essenziale della natura femminile. Non diversa idea sta alla base di concezioni e credenze varie riguardanti la pubertà femminile e soprattutto i mestruî.

In una macroscopizzazione primitivistica forse l'idea, cui alludiamo, ha trovato la sua espressione più drastica nell'usanza di alcuni popoli selvaggi, fra i quali le ragazze venivano segregate (82) e perfino isolate dal suolo al primo segno della pubertà. Si è che esse venivano considerate come «cariche di una forza potente che, se non è tenuta entro dati limiti, può distruggere tanto la ragazza quanto coloro coi quali ella entra in contatto». Per cui ella veniva considerata tabù, portatrice di una energia misteriosa, in sé né buona né cattiva, ma atta a agire nell'un senso o nell'altro a seconda delle applicazioni e delle circostanze. L'isolamento iniziale all'apparire del primo mestruo poteva ripetersi ad ogni ricorrere di esso. L'influenza, di cui si trattava, veniva considerata in termini così oggettivi, quasi diremo «fisici», che la prima volta le stesse vesti della giovane venivano bruciate, nell'idea che ne fossero impregnate (83). In certi casi e presso certi popoli la pericolosità e l'impurità erano però estese alla donna che partorisce: essa va isolata e purificata. Insieme allo spargimento di sangue e al contatto con cadaveri, circostanza contaminante che imponeva il rito di lustrazione era appunto il puerperio. Nell'Ellade era proibito alla donna partorire nel recinto sacro dei templi, nel Temenos. E se presso altri popoli la pericolosità appariva avere un grado particolarmente alto nel caso dell'aborto, probabilmente a base di ciò stava l'idea di una energia entrata in azione ma non esaurita dal processo — interrotto — della gestazione. Del resto, la Chiesa romana e quella anglicana hanno conosciuto un servizio speciale, detto in francese *relevailles*, da considerarsi come «la sopravvivenza dell'antica credenza, che una donna che ha messo al mondo un bambino deve essere disinfettata, non medicalmente ma religiosamente (spiritualmente)». E in sede di superstizione popolare continua a sussistere qua e là l'idea, «che se una donna, dopo un parto, non è stata in chiesa per esservi purificata, è assai pericoloso per lei uscire di casa» (84).

In tutto ciò è interessante che il lato ambiguo, pericoloso della sostanza femminile nel suo aspetto occulto appare riferito non tanto alla potenzialità afroditica, quanto a quella demetrica (materna) della donna. E di ciò è conferma il fatto che, secondo una tradizione quasi universale, è in relazione coi mestruî — fenomeno legato appunto alla possibilità materna, non a quella afroditica o dionisiaca, della donna — che l'idea della pericolosità magica acquista il massimo rilievo, qui parlando spesso di una influenza capace non solo di paralizzare il sacro ma anche di colpire il nucleo più profondo della virilità. Così se nelle *Leggi di Manu* è detto che «la sapienza, il vigore, la forza, la potenza e l'energia vitale di un uomo che si avvicina a una donna in mestruî scompaiono interamente», è analoga credenza

(82) Dettaglio interessante, è di notte che, in alcuni casi, la segregazione venga interrotta.

(83) Su tutto ciò, cfr. G. Frazer, *The Golden Bough* (tr. it.: *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino, 1950, v. I, c. XX, 3; v. II, c. LX, 3, 4, specie pp. 318-319).

(84) E. Harding, *Les Mystères de la Femme*, Paris, 1953, p. 65 (tr. it.: *I misteri della donna*, Astrolabio, Roma, 1985).

delle popolazioni indigene nord-americane che «la presenza di una donna in questo stato può togliere il potere ad un uomo santo» (85). A Roma le vergini in funzione di Vestali sospendevano tale funzione nel periodo mestruale; fra i Medi, i Bactrani e i Parsi le donne in mestruai dovevano tenersi lontane dagli elementi sacri, specie dal fuoco; fra i Greci ortodossi era loro proibito di comunicarsi e di baciare in chiesa le iconi, così come in certe parti del Giappone viene loro severamente interdetto di visitare i templi e di pregare gli dèi e gli spiriti buoni — secondo il *Nitya-karma* e il *Padmapurāna* in India il precetto è: «[In tale periodo la donna] non deve pensare a Dio né al sole, a sacrifici o a preghiere». Fra gli Ebrei, in certi casi veniva perfino contemplata la pena di morte per chi si congiungesse carnalmente con una donna in mestruai; per lo zoroastrismo, ciò costituiva un peccato pel quale non vi è remissione. Il codice islamico di Sidi Khebil dice: «Colui che per soddisfare il proprio piacere tocca una donna durante i mestruai perde la forza e la tranquillità dello spirito». Un antico detto inglese, citato dall'Ellis, è: «*Oh menstruating woman, thou'rt a fiend — from whom all nature should be closely screened!*» (86).

Fra tutte, ha un particolare valore indicativo la concezione indù, che una donna in mestruai, qualunque sia la sua casta, in tale periodo ha la sostanza di un paria; qualità, questa, che si attenua in lei solo col declinare del periodo. Ciò è interessante, se si ricorda che secondo le idee indù il paria, il fuori-casta, rappresenta l'elemento caos, o elemento demonico, infrenato sempre più nella gerarchia delle caste superiori. In questo contesto il mestruo ha dunque un indubbio riferimento soprattutto all'aspetto negativo del *mana*, della forza misteriosa portata dalla donna, contenuta nella donna: aspetto, che si manifesta precipuamente come tale, per contrasto, quando interferisca con una sacralità a carattere virile veramente sovranaturale. Invece il mestruo ha avuto una parte nella magia degli incantamenti e dei filtri d'amore oltre che nella stregoneria. Nel Medioevo europeo, al suo impiego in determinate pozioni veniva attribuito il potere di rendere ebeti e ipocondriaci, in altri casi frenetici e insensati (sono, più o meno, gli stessi effetti da noi incontrati nella patologia della pubertà); mescolato a vino, avrebbe reso sonnambolici, dementi o pazzi di amore (87) mentre tuttora è diffusa la «superstizione», secondo la quale il sangue mestruale fatto portare addosso ad un uomo a sua insaputa lo vincolerebbe insensibilmente a una determinata donna. Ugual valore assai indicativo ha una duplice tradizione conservatasi presso gli Zigani, cioè che, per un lato, il sangue mestruale mescolato a certe bevande provoca uno scatenamento per via del quale non si può più rinunciare al bere; in secondo luogo, che tutte le donne che vanno a celebrare il Sabba sul «Monte della Luna» confermano ogni sette anni il loro patto col diavolo mediante il loro sangue mestruale (88). Sia, o no, tutto ciò, superstizione pura, il suo significato è tut-

(85) Black Elk, *The Sacred Pipe*, Norman, 1953, p. 116 (tr. it.: Alce Nero, *La sacra pipa*, Rusconi, Milano, 1986).

(86) Su tutto ciò: H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., v. I, pp. 324 sg., 327, 335-351, 338-339; H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, v. I, Philadelphia, 1905, pp. 208 sgg.; E. Harding, *Les Mystères*, cit., pp. 66 sgg.

(87) H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., p. 349.

(88) H. von Wlislöcki, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*, Berlin, 1892.

tavia preciso, quanto all'idea di una connessione della sostanza della donna, attraverso i suoi mestruai, col mondo di una maglia notturna (non-apollinea) e a possibili influenze psichicamente disgregatrici e scatenatrici (89). Ripetiamo, l'interessante è che qui si tratta essenzialmente di un *sacrum* femminile legato all'aspetto materno della donna.

Naturalmente, come per tutto quanto ha carattere di *mana*, una certa ambivalenza è attestata anche in questo caso. Della forza pericolosa si può eventualmente fare un uso positivo. Così già Plinio (90) poté parlare di influenze non solo malefiche, ma anche positive attribuite ai mestruai, secondo un potere efficace sugli stessi elementi e fenomeni della natura. Viene menzionato un loro uso terapeutico contro il *morbus comitalis* e l'epilessia. Nel *Getreuer Eckarth* particolari virtù magiche vengono attribuite al *menstruum virginis primus*, con evidente riferimento alle possibilità che sono proprie ad ogni potere nel suo primo manifestarsi, cioè quando esso è ancora, in un certo modo, allo stato libero. Fra antiche popolazioni nordiche, fra Finni e Goti, è attestato un uso rivolto a vittoria nelle lotte, a fortuna nei ludi, a contro-incantesimi nelle peripezie della navigazione (91). Ma nell'insieme delle tradizioni di questo genere prevale l'aspetto negativo del Mistero della Madre, aspetto che, oscuramente avvertito là dove si ebbe una sensazione della essenza dell'opposto principio (alla quale si potrebbero associare le valenze superiori del simbolo fallico), ne controbilancia l'aspetto naturalisticamente luminoso.

Su di un altro piano, vi è un fatto che potrebbe avere un significato profondo e che si accorda esattamente con quanto si è detto or ora. Mentre tutto ciò che si lega al corpo della donna e tutte le secrezioni muliebri possono avere un potere erotico per via del fluido che vi si lega, a ciò fa eccezione la materia mestruale. Sono quasi inesistenti i casi nei quali il mestruo non abbia un deciso effetto anti-afrodisiaco sull'uomo. Forse non è azzardato pensare a un retroscena metafisico di questo fatto, in base all'idea che, mentre la potenzialità afroditica della donna è quella che corrisponde a possibilità di integrazione, di vivificazione e perfino di superamento estatico, la sua possibilità materna, avente nei mestruai e nel *mana* mestruale la sua più cruda manifestazione, è quella che presenta un carattere esclusivamente naturalistico, per cui è incapace di attivare le valenze superiori racchiuse in ogni *eros* maschile.

(89) Di passata, rileveremo, a tale riguardo, che un ricercatore serio, come H. Ellis (*Studies*, cit., v. I, pp. 213, 215-216) menzioni certi fenomeni a carattere «metapsichico» attribuiti alla presenza di ragazze in periodo mestruale, fenomeni che in alcuni paesi non-europei, per esempio nell'Annam, sarebbero del resto considerati come abbastanza correnti (a tale riguardo, l'Ellis cita la monografia del dr. D. L. Laurent, *De quelques phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation*, in *Annales de sciences psychiques*, settembre-ottobre, 1893) ma che si sarebbero verificati anche in Europa. Inoltre l'Ellis riferisce testimonianze di ragazze che nel periodo critico dicono di avvertire come «una carica elettrica». A noi risulta, d'altra parte, che tuttora non solo nel popolo ma anche in alcuni ambienti che praticano coscientemente la magia sessuale il mestruo viene talvolta usato come ingrediente.

(90) *Naturalis Historia*, VII, 13; XXVIII, 12.

(91) H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., v. I, pp. 350-352.



### 38. Psicologia maschile e psicologia femminile

Al principio di questo capitolo abbiamo detto che dalle strutture della mitologia del sesso si possono dedurre i principi generali per una psicologia dell'uomo e della donna a carattere non empirico ma deduttivo e normativo, cioè per una psicologia che consideri i tratti morfologici fondamentali della natura più profonda, della psiche e del comportamento degli individui dei due sessi di là da ogni possibile variazione, modulazione o distorsione dovuta a fattori accidentali e ambientali. Ci arrischieremo ora in una rapida, sommaria esplorazione di questo particolare dominio, in quanto precede essendo stato già raccolto quanto basta per orizzontarsi a tale riguardo, anzi quel che potrebbe essere richiesto da una ricerca assai più vasta di quella consentita dall'economia del presente libro.

Si sa che fino ad un periodo relativamente recente i teologi cattolici si chiesero, se alla donna sia da riconoscersi un'anima; che, sembra, già da Agostino fu dichiarato: *mulier facta non est ad imaginem Dei*; che ancora nel 1555 fu discussa la tesi: *mulieres homines non sunt* (nel senso, che esse non sarebbero veri esseri umani ma apparterrebbero ad un'altra specie). Motivo analogo si ritrova nell'Islam, mentre nella tradizione estremo-orientale veniva insegnato che nella «Terra Pura», nel cosiddetto Paradiso Occidentale, non si troverebbero donne, perché le donne degne di esservi accolte sarebbero in precedenza «rinate» come uomini: il che equivale più o meno alla questione discussa al Concilio di Maçon, se, nel giorno della resurrezione della carne, le donne meritevoli, prima di passare nel regno dei cieli, non debbano essere trasformate in uomini. Vi è una certa corrispondenza fra idee del genere e quelle esposte da Platone nel *Timeo*, dove è detto essere possibile che, per regressione, per l'identificarsi del suo principio spirituale con l'elemento sensibile e sensuale, un uomo, invece di far ritorno all'ente uranio donde provenne, riappaia sulla terra come donna.

In tutto ciò si ha qualcosa di più di una stravaganza interessante solo come una curiosità storica. Ancora ai nostri giorni un Otto Weininger ha ripreso idee analoghe in una sua interessante applicazione della filosofia trascendentale di Kant alla psicologia dei sessi. I principi esposti nel corso del precedente capitolo possono chiarire lo stato effettivo delle cose. In quanto riflette l'essenza dell'eterno femminile, ogni donna appartiene ontologicamente alla «natura», nel senso più vasto, «cosmico», non semplicemente materiale, del termine (come nel greco φύσις). Invece in ogni uomo, in quanto egli incarna l'opposto principio, è virtualmente presente, oltre alla «natura», ciò che trascende la natura, che è superiore e anteriore alla Diade. Dicendo che alla donna manca un'anima, non si esprime nulla più di questo: ma la formulazione si presta naturalmente all'equivoco. A prendere la parola «anima» nel senso originario di *psyche* e di principio di vita, dovrebbe infatti dirsi che la donna non solo ha un'anima, ma che essa è eminentemente «anima». Ciò che essa per natura non ha se è in tutto e per tutto donna, se è «donna assoluta», o in quel che in lei è donna, e non uomo — non è l'anima bensì lo *spirito* (il *voûς* e non la *ψυχή*): per spirito, qui dovendosi appunto intendere il principio sovrannaturale; e la teologia cattolica si riferisce a questo principio quando parla di «anima» e quando sostiene che, a differenza della donna, l'uomo è fatto ad immagine di Dio. Vi è chi ha detto: «Lo spirito è in noi il principio

maschile, la sensualità quello femminile» (92). Sulla sensualità, torneremo. Il punto che intanto può restare fermo è che la donna è parte della «natura» (metafisicamente, è manifestazione dello stesso principio di essa) e afferma la natura, mentre nell'uomo l'essere nato sotto specie umana va *tendenzialmente* di là dalla natura.

Il Weininger sembra essere più radicale quando nega alla donna non solo l'anima, ma anche l'«Io» e l'«essere», affermando che si è uomo o donna a seconda che si abbia l'essere o se ne sia privi (93). Tutto ciò riveste un carattere misogino scandalistico e paradossale solo per via di un altro equivoco terminologico. Di fatto, il Weininger quando parla di Io intende, kantianamente, non l'Io psicologico, ma l'Io noumenico o trascendentale che sovrasta l'intero mondo dei fenomeni (in termini metafisici si direbbe: tutta la manifestazione, come l'*âtman* indù), e quando parla dell'essere egli intende l'essere assoluto, misurata alla stregua del quale tutta la realtà naturale e empirica, per un Parmenide non meno che per il Vedânta, è il non-essere.

Che poi l'uomo — ogni uomo — possenga di fatto e in atto questo Io e questo essere, è un'altra quistione. Si può anzi dire senz'altro che praticamente la grandissima maggioranza degli uomini un tale principio è come se non lo avesse. Ma il fatto che ontologicamente l'uomo è connesso a quel principio, magari di là da ogni sua coscienza distinta, il fatto che, come si esprimerebbe la tradizione estremo-orientale, è il «Cielo» a produrre gli uomini — un tale fatto è determinante per ogni psicologia maschile e per le possibilità aperte in via di principio all'uomo in quanto tale: ne faccia egli, o meno, uso. La donna assoluta non solo non possiede quell'Io, ma non saprebbe nemmeno che farsene, essa non sa nemmeno concepirlo e la sua presenza agirebbe in modo estremamente disturbatore presso a ogni genuina estrinsecazione della di lei più profonda natura.

Peraltro, un tale *status* ontologico non pregiudica nulla di ciò che le donne in alcune epoche, e precipuamente nell'epoca attuale, possono eleggere come oggetto di loro sbagliate rivendicazioni: un Io «intellettuale» e pratico nel senso corrente, una donna può costruirselo quasi così bene quanto l'uomo, al titolo di una stratificazione giustapposta sulla sua natura più profonda. A parte quanto può derivare da un orientamento del genere, in civiltà di tipo diverso da quella moderna l'accennata, consustanziale «naturalità» (esser «natura») della donna non le ha precluso, del resto, l'accesso a funzioni di carattere sacro, di cui diremo, in corrispondenza a vocazioni assai più interessanti di quelle per le quali le femministe occidentali tanto si sono agitate. Parlando dei Misteri della Madre abbiamo però rilevato che con ciò il limite «cosmico» non è rimosso. Rendersi conto di questo punto fondamentale della ontologia dei sessi, oggi non è facile. Si è che oggi non si ha quasi più nessuna idea di quel che è veramente sovrannaturale e, in corrispondenza, il tipo dell'uomo assoluto è quasi scomparso. Limiti in altri tempi ben chiari, per sfaldamento oggi sono divenuti estremamente labili.

Il simbolismo delle Acque e della mutevolezza lunare che, come si è visto, ha una relazione essenziale con l'archetipo femminile, fornisce anche la chiave

(92) Filone Alessandrino, *De off. mundi*, 165.

(93) O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien<sup>n</sup>, 1918, pp. 388, 404-406, 398-399 (tr. it.: *Sesso e carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992).

della psicologia più elementare della donna. Già qui va però messo in rilievo un punto fondamentale d'ordine generale: le caratteristiche, di cui ora e in seguito si parlerà, non riguardano la persona in quanto tale, non sono «qualità del carattere» o «qualità morali» di cui sia responsabile l'uno o l'altro individuo femminile; si tratta invece di elementi oggettivi in atto nei singoli quasi così impersonalmente come le proprietà chimiche manifestate da una data sostanza. Ad agire in modo più o meno preciso e costante, è effettivamente una «natura propria», in ordine alla quale — anche questo sia detto fin da ora — non ha senso formulare giudizi di valore, parlare di «buono» o di «cattivo».

Ciò premesso, sarebbe banale soffermarsi sulla volubilità, sulla mutevolezza e sull'incostanza dell'indole femminile (e di quella maschile, dovunque l'uomo abbia in sé della donna) quali effetti della natura «umida» (acquea) e «lunare» della donna. Questa «deduzione esistenziale» fu ancor nota ad alcuni autori medievali. Così un Cecco d'Ascoli per la mancanza di «fermezza» nella donna, pel suo muoversi «or qua or là come il vento» dà questa spiegazione: «Naturalmente è umida ciascuna — e l'umido la forma non conserva» — e a non diversa causa egli riporta un altro tratto femminile di cui fra poco diremo: «È per natura in lei la falsa fede» (94).

Del resto, qui ci si può anche riferire alla natura della emotività e alla prevalenza, nella psicologia femminile, appunto della parte emotiva, la quale ha caratteri passivi, «lunari» e discontinui. Come controparte fisiologica, la grande mutevolezza della espressione femminile, che tuttavia è di superficie, è la mutevolezza di una maschera, senza una controparte profonda, che d'altronde sarebbe impossibile. Si tratta, quasi, di onde superficiali mobili che non «incidono» nella fisionomia, come accade invece nella maschera maschile: più mobilità che non vera espressività caratteriologica, in relazione a una maggiore commuovibilità neuromuscolare (si pensi all'arrossire e anche al sorridere delle donne). È anche per questa ragione che l'arte in cui le donne più eccellono è il teatro e che in ogni attore vi è sempre alcunché di femminile (95).

In un contesto più vasto devesi considerare ciò che deriva, per la donna, dal suo riflettere il femminile cosmico secondo l'aspetto di questo quale materia ricevente una forma che le è esterna, che essa non produce dall'interno (*natura naturata* o *natura signata*). Sul piano psicologico umano ne procede la grande plasticità, credulità, suggestionabilità e adattabilità della psiche femminile, l'attitudine muliebre a accettare e assimilare idee e forme venute dall'esterno, con una eventuale susseguente rigidità dovuta appunto alla passività dell'assunzione: qualità, quest'ultima, suscettibile anche a manifestarsi in termini di conformismo e di

(94) M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Atanór, Roma, 1955, pp. 169-170. J. Sprenger va più oltre: nel *Malleus Maleficarum* (I, 6) fa derivare *foemina* da *fe* e *minus* quia *semper minorem habet et servat fidem*.

(95) H. Ellis, *Uomo e donna*, Sandron, Milano s.d., pp. 354-357-381-382. È significativo ciò che, riguardo al sorriso femminile, dice una scrittrice danese, Karin Michaelis: «Nel sorriso si riflettono le nostre maggiori virtù, ma anche il nostro grande vuoto interiore». Essa aggiunge che una «storia del sorriso non è stata ancora scritta»; potrebbe scriverla solo una donna, ma non lo farà mai «per solidarietà con le altre donne» (citato da F.O. Brachfeld, *Los complejos de inferioridad de la mujer*, I, XV).

conservatorismo. Si spiega così l'apparente contrasto inerente al fatto che mentre per un lato la natura femminile è mutevole, dall'altro, sociologicamente, la donna manifesta in prevalenza tendenze neofobe e conservatrici (96). Nel dominio del mito, può aver relazione con ciò il fatto che come figure femminili, di tipo demetrico o tellurico, sono state prevalentemente raffigurate le entità custodi e vindici del costume e della legge — della legge del sangue e della terra, non di quella uranica. Ma questa situazione si ripete sullo stesso piano biologico. Già un Darwin aveva osservato che la femina tende a conservare il tipo medio della specie e a ricondurre ad esso, mentre al maschio è proprio un maggior potere di variazione fisio-anatomica. Ci troviamo, qui, di fronte a due opposti tipi di mutabilità: l'una, la mutevolezza femminile, è quella procedente dal principio materiale e plastico, e ha per controparte la forza d'inerzia, la fissità statica, una volta che la materia sia stata «informata» (aspetto «demetrico» del femminile, opposto a quello afroditico); l'altra, la mutabilità maschile, si lega invece al principio «seminale» creativo, a un principio di attività in senso proprio e libero. La contraddizione fra i due aspetti della natura femminile — volubilità e incostanza vicino a conservatorismo — non è dunque che apparente.

Il Weininger è forse l'unico autore che, in fatto di psicologia dei sessi, si è elevato di là dal piano delle esposizioni banali degli scrittori moderni che hanno affrontato l'argomento. A lui possiamo di nuovo riferirci per alcuni altri punti essenziali. Il Weininger ha anzitutto stabilito una relazione organica fra memoria, logica e etica in base al rapporto che tutte e tre hanno con l'«Io trascendentale». Ciò riguarda essenzialmente la struttura della psiche dell'uomo assoluto. L'«essere» tende a conservare la propria unità nel mondo del divenire; sul piano psicologico, ciò si estrinseca nella memoria, la quale, nei termini di una funzione sintetica, si contrappone alla dispersione della coscienza nella molteplicità fluida e istantanea dei contenuti di essa; sul piano intellettuale, lo stesso impulso si manifesta nella logica, la quale ha per base il principio di identità  $A = A$ , e per ideale il riportare il diverso all'uno. A tale stregua, sia la memoria che la logicità hanno un valore etico normativo, perché esprimono la resistenza dell'essere, il suo sforzo di tenersi in piedi, identico a sé, e di riaffermarsi nella corrente dei fenomeni interni e esterni. Secondo il Weininger nella donna assoluta, essendo essa priva di «essere», non esisterebbe né la memoria, né la logica, né l'etica; essa non conosce un imperativo logico né un imperativo etico; non conosce nemmeno la determinatezza, il decretismo e il rigore della pura funzione intellettuale del giudizio, la quale ha un carattere spiccatamente maschile (97). Tutto questo va messo a punto con alcune precisazioni. Il Bergson ha fatto rilevare l'esistenza di due forme distinte di memoria, l'una «vitale», connessa alla «durata», cioè al fluire della esperienza vissuta (è la memoria che si lega anche al subconscio, per cui, in dati momenti, emergono inaspettatamente e involontariamente ricordi lontanissimi e, in pericolo di morte, può perfino risquadrarsi istantaneamente tutto il

(96) Cfr. P.J. Moebius, *Ueber den physiol. Schwachsinn des Weibes*, tr. it. p. 12: «Come gli animali da tempo immemorabile agiscono sempre alla stessa guisa, così il genere umano sarebbe rimasto nel suo stato originario se fossero esistite soltanto le donne» (Ora anche come: *L'inferiorità mentale della donna*, Einaudi, Torino, 1978).

(97) *Geschlecht und Charakter*, cit., II, pp. 183 sgg., 191, 239-240.

contenuto di un'esistenza), l'altra determinata, organizzata e dominata dalla parte intellettuale del proprio essere. È questa seconda memoria che alla donna, per via della di lei natura «fluida» e lunare, difetta, mentre della prima può esser maggiormente dotata dell'uomo. Ma a questa memoria manca il significato etico, di cui si è sopra detto, essa procede non dalla presenza ma dalla carenza di un «Io trascendentale».

Per quel che riguarda la logica, si debbono tener presenti due diverse assunzioni di essa. Non si tratta della logica corrente, che la donna, all'occorrenza, sa adoperare «strumentalmente» con indubbia abilità e sottigliezza, seppure in un uso non frontale ma polemico e sfuggente, da guerriglia, vicino alla sofistica. Si tratta invece della logica come espressione di un amore per la pura verità e per la coerenza interiore, che conduce a uno stile rigoroso e impersonale di pensiero costituente, per l'uomo assoluto, una specie di imperativo interiore. Di questa logica la donna è pressoché incapace — perché non la interessa. Le fa da surrogato l'intuitività e la sensitività, attitudini, queste, che sono legate all'elemento fluido della vita, al suo aspetto *yin* — in opposto alle forme precise, ferme, illuminate, apollinee (ma spesso anche aride) del *voûç* e del *logos*, del principio intellettuale maschile.

Mantiene maggiormente un valore l'affermazione del Weininger, che la donna assoluta ignora l'imperativo etico. L'etica in senso categorico, come legge interiore pura, staccata da ogni riferimento empirico, eudemonistico, sensibile, sentimentale e personale, la donna, in quanto donna, la ignorerà sempre. Tutto ciò che in una donna può avere carattere etico è indistinguibile dall'istinto, dal sentimento e dalla sessualità: dalla «vita». Non ha relazione col puro «essere». Così presenta quasi sempre un carattere naturalistico, ovvero è sublimazione di un contenuto naturalistico, come vedremo parlando dell'etica tradizionale della madre e della amante. Per tutto il resto, non vi è da parlare di eticità, ma al massimo di moralità: è, nella donna, cosa di superficie, recepita dal mondo dell'uomo, spesso soltanto cosa conformistica. È quel che si deve pensare, ad esempio, delle idee femminili circa l'onore e la «virtù», e per molte altre dell'«etica sociale», la quale non è etica vera, ma semplice costume (della donna demetrica quale custode del costume, si è già detto). La donna può anche apprezzare nell'uomo alcune qualità aventi valore etico: di rado la giustizia, ma spesso l'eroismo, la forza di decisione e di comando, in certi casi perfino una disposizione ascetica, tuttavia vede assai superficialmente chi non si accorge che il riconoscimento femminile non verte sull'elemento etico intrinseco di codesti comportamenti, ma piuttosto su qualcosa di essi che si traduce in qualità personali sessualmente attrattive in un dato uomo. In altri termini, tali qualità non parlano alla eticità, bensì alla sessualità della donna.

Che la mendacità sia un tratto essenziale della natura femminile, è stato riconosciuto in ogni tempo e luogo dalla stessa saggezza popolare. Questo tratto il Weininger lo riporta parimenti all'assenza, nella donna assoluta, di un «essere». In effetti, si può vedere in ciò una disposizione che è una particolare, possibile conseguenza della labilità esistenziale della donna, labilità riflettente quella della «materia prima», della *ύλη*, la quale, secondo Platone e Aristotele, è il principio del «diverso», del non identico, dell'alterazione e della «declinazione». Il Weininger nota che per l'uomo nulla è più sconcertante del fatto che, nel chiedere

ad una donna sorpresa a mentire: «*Perché menti?*», vede la donna non capire la domanda, restare stupida o cercare di tranquillizzarlo sorridendo, ovvero scoppiare in pianto (98). Essa, cioè, non capisce il lato etico, trascendentale, della menzogna, quello, per via del quale la menzogna rappresenta una lesione dell'«essere» e, come si riconobbe nell'antico Iran, costituisce una colpa perfino più grave dell'uccidere. È una sciocchezza dedurre questo tratto della donna da fattori sociologici: la menzogna — vogliono alcuni — sarebbe l'«arma naturale» usata per sua difesa dal più debole, quindi anche dalla donna, in una società ove essa è stata tenuta per secoli in soggezione dell'uomo. La verità è che la donna pura è proclive a mentire e a presentarsi come ciò che essa non è anche quando non ne ha affatto bisogno; non si tratta di una «seconda natura» acquisita socialmente nella lotta per l'esistenza, ma di qualcosa che ha proprio relazione con la sua natura più profonda e più schietta. Come la donna assoluta non sente veramente il mentire come una colpa, così in lei — a differenza che nell'uomo — il mentire non è una colpa, non è un cedimento interiore e un venir meno alla propria legge esistenziale. È una eventuale controparte della sua plasticità e fluidità. Si può così perfettamente capire un tipo come quello, di cui il D'Aurévilly dice: «Ella praticava la menzogna fino al punto di farne una verità, tanto era semplice e naturale, senza sforzo e senza affettazione». È assurdo giudicare la donna coi valori dell'uomo (dell'uomo assoluto), anche nei casi in cui essa, facendo violenza a sé stessa, fa mostra di seguirli e crede perfino sinceramente di seguirli.

### 39. *La donna come madre e la donna come amante*

Si è detto che metafisicamente il maschile nel dominio della manifestazione e della «natura» è, sì, il correlativo complementare del femminile, ma che oltre a ciò esso riflette il carattere di quel che è anteriore e superiore alla Diade. Sul piano umano ne deriva che mentre tutti i rapporti basati sulla Diade per la donna hanno un carattere essenziale e esauriscono la legge naturale del suo essere, di ciò non è il caso per l'uomo, in quanto sia veramente uomo. Tali rapporti sono quelli sessuali in senso stretto e i rapporti da madre a figlio. Non a torto in ogni civiltà superiore l'uomo non è stato considerato veramente uomo finché soggiace a questo doppio vincolo, al vincolo della madre e al vincolo della donna, esaurendo nella sfera corrispondente il senso della propria esistenza. Si è ricordato che negli stessi «riti di passaggio», o della pubertà, dei popoli primitivi la consacrazione della virilità e l'aggregazione a una «società degli uomini» si presentavano come un superamento di quella sfera naturalistica. La Rachele biblica dice: «Dammi un figlio, se no muoio». Vi sono testi buddhisti che mettono in rilievo l'«inesorabilità» della donna per quel che riguarda la maternità e la sessualità di cui essa «mai è sazia» (99). E non tanto come persona, quanto per un impulso metafisico la donna sempre tenderà a ricondurre l'uomo sotto il giogo dell'una o dell'altra.

Circa la sessualità, ha ragione il Weininger nel caratterizzare uomo e donna

(98) *Geschlecht und Charakter*, cit., p. 191.

(99) *Jātaka*, LXI; *Anguttara-nikāya*, II, 48.

dicendo che la donna assoluta è soltanto sessualità, mentre l'uomo vero «è sessuale, e qualcosa d'altro in più». E con lui si può riconoscere il significato profondo di simbolo che ha il fatto anatomico-somatico, che mentre gli organi sessuali nell'uomo appaiono come qualcosa di circoscritto, di staccato e quasi di aggiunto dall'esterno al resto del corpo, nella donna essi vanno nel profondo della sua carne più intima. Perché in lui esiste una certa distanza dalla sessualità, l'uomo «sa» di essa; la donna può non esserne cosciente e negarla: per il fatto, che essa altro non è che sessualità, che essa è la sessualità stessa (100). Una designazione indù della donna è, in effetti, *kāminī*, ossia «colei che è fatta di desiderio», il che è l'equivalente dell'antico detto occidentale: *tota mulier sexus*. Ha relazione con ciò, fra l'altro, il carattere provocante che, senza la minima intenzione, presentano spessissimo tipi di donne giovanissime e «innocenti», perfino bambine. Vi è poi da notare, in un non diverso contesto, uno speciale, quasi inconscio narcisismo presente in ogni donna: è la sua sensazione del potenziale di piacere che ella può costituire per l'uomo e l'assaporarlo, immaginandosi tale piacere, anche fuori da qualsiasi relazione sessuale effettiva. Peraltro, l'Ellis è nel giusto quando dice che, mentre con la sessualità e la maternità la donna fiorisce e porta in atto il proprio essere, non si può parlare di un correlativo di ciò per l'uomo (noi aggiungeremmo: salvo che egli realizzi in un qualche modo le dimensioni superiori dell'esperienza del sesso); sulla linea afroditica, la controparte nell'uomo può anzi essere una certa svirilizzazione, anche a prescindere dal fatto occulto, di cui si dirà più oltre (§ 40) (101). Sulla linea demetrica è stato infine rilevato che al desiderio oscuro e predominante che la donna ha di essere madre non fa riscontro, nell'uomo, un bisogno altrettanto elementare di essere procreatore. Ove esista, nell'uomo questo desiderio appartiene ad un piano diverso, già non naturalistico, più etico che non naturalistico (idea della continuazione del ceppo, della famiglia o casta, ecc.).

Proprio al femminile cosmico è, come si è visto, ciò che i Greci chiamavano l'«eterità», ossia il riferimento ad altro, l'eterocentrismo. Mentre al maschile puro è proprio l'aver in sé il proprio principio, al femminile puro è proprio, è naturale, l'aver in altro il proprio principio. Sul piano psicologico risultano da ciò caratteri ben visibili della donna nella vita ordinaria: la vita femminile è quasi sempre priva di un valore proprio, essa ha riferimento ad altro sia in tutto ciò che è vanità, sia nel bisogno della donna di venire riconosciuta, notata, adulata, ammirata, desiderata (tale tendenza estroversa è associabile a quel «guardar fuori» che in sede metafisica è stato attribuito alla Shakti). E il regime del corteggiamento, della galanteria, del complimento (anche insincero) sarebbe inconcepibile a prescindere dalla base obbligata costituita appunto da questo tratto congenito della psiche femminile, di cui l'uomo in ogni tempo e luogo ha dovuto tener conto. Che i valori dell'etica femminile siano assai diversi da quelli dell'etica maschile, ciò, sia rilevato di passata, si palesa anche nel fatto che una donna dovrebbe disprezzare l'uomo per un tale comportamento adulatorio spesso seguito per aver di lei nulla più del corpo. Accade invece il contrario.

(100) O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, cit., pp. 113, 115, 116.

(101) Cfr. H. Ellis, *Studies*, cit., v. III, p. 199: «That (sexual) emotion which, one is tempted to say, of unman the man, makes the woman for the first time truly herself».



Non è, tuttavia, in senso diverso che su un piano meno frivolo si definiscono le due possibilità fondamentali della natura femminile, corrispondenti l'una all'archetipo afroditico e l'altra all'archetipo demetrico: la donna come amante e la donna come madre. Nell'uno come nell'altro caso si tratta di un essere, di un volere, di un giungere ad una propria conferma in funzione di altro: in funzione dell'uomo amato per l'amante, in funzione del figlio per la madre. In ciò si compie sul piano profano (ma si continuerà in larga misura anche su quello sacrale) l'essere della donna e, deontologicamente, con ciò si definiscono la sua legge e la sua eventuale etica, nel quadro della tradizione.

Di nuovo, al Weininger si deve una classica descrizione tipologico-esistenziale di queste due possibilità fondamentali della femminilità. Solo che, come nel complesso di tutto quanto questo autore dice sulla donna, così pure in tale caratterizzazione bisogna separare alcune distorsioni derivanti da un suo inconscio complesso misogino a base quasi puritana. È nella «prostituzione» che, infatti, il Weininger vede la possibilità femminile basale opposta a quella materna, cosa che va a dare un significato peggiorativo e degradato a tale possibilità. Fondamentalmente, è invece del tipo puro della amante, e della corrispondente vocazione muliebre, che si tratta, la prostituzione professionale non entrando in questione se non in via molto subordinata e condizionata, perché essa può essere anche imposta da certe situazioni ambientali, economiche e sociali senza corrispondere a nessuna disposizione interna. Al massimo, qui si potrebbe parlare del tipo dell'etèra antica o orientale: ovvero della donna «dionisiaca». Che fra l'attitudine veramente afroditica della donna e quella materna esista un'antitesi, un antagonismo, è cosa che ogni vero uomo avverte immediatamente. Nel loro fondamento ontologico i due opposti tipi si riconnettono ai due stati principali della «materia prima», al suo stato puro, dinamicamente informe, e al suo stato di forza-vita legata ad una forma, orientata verso una forma, nutritrice di una forma. Messa in chiaro questo punto, la caratterizzazione differenziale del Weininger è esatta: è il rapporto con la procreazione e col figlio a distinguere i due opposti tipi. Il tipo «madre» cerca l'uomo pel bambino, il tipo «amante» lo cerca per l'esperienza erotica presa in sé stessa (nelle forme più basse: pel «piacere»), in un complesso che non guarda alla procreazione e che è desiderato in sé e per sé. Così il tipo materno rientra specificamente nell'ordine naturale—volendo rifarci al mito biologico, si può dire che esso rientra nella legge e nelle finalità della specie — mentre il puro tipo «amante» esce in un certo modo da quest'ordine (sintomo significativo: la sterilità che spesso s'incontra nel tipo dell'amante pura e della «prostituta») (102), e più che un principio amico e affermatore della vita terrestre, fisica, è un principio potenzialmente ad essa nemico, noi diremmo: per via del contenuto virtuale di trascendenza proprio all'assoluto dispiegamento dell'*eros* (103). Così, per urtante che ciò possa apparire dal punto di vista della

(102) Possono, qui, ricordarsi i versi di Baudelaire, in un presentimento dell'archetipo «durgico»: *«Et dans cette nature étrange et symbolique - Où l'ange inviolé se mêle au sphynx antique... resplendit à jamais... la froide majesté de la femme stérile»*.

(103) O. Weininger, *Geschlecht*, cit., c. X *passim* e specie pp. 280 sgg., 287, 304, 310-311: «Vita fisica e morte fisica, entrambe unite in modo così misterioso nel coito si ripartiscono fra la donna come madre e la donna come prostituta». Insistendo nel parlare di «prostituta»,

morale borghese, non è come madre, ma è come amante che la donna, in via naturale, cioè non in base a un'etica (come diremo) ma lasciando semplicemente agire e attivando una disposizione spontanea della sua essenza, può avvicinarsi ad un ordine superiore. Su di un equivoco si basa tuttavia l'affermazione, che, mentre il tipo materno sentirebbe nell'amplesso un potenziamento dell'esistenza, alla donna di tipo opposto sarebbe proprio il desiderio di sentirsi distrutta, di sentirsi fatta nulla e schiacciata dal piacere (104). Ciò è inesatto da un doppio punto di vista. In primo luogo, perché, come si è esaurientemente visto, il «delirio mortale dell'amore» quale desiderio di distruggere e di distruggersi in un'estasi, è comune, in ogni forma superiore e intensa di esperienza erotica, sia all'uomo che alla donna. In secondo luogo, perché l'accennata disposizione della amante riguarda al massimo gli strati psichici di superficie, per la sostanza «Vergine» o «Durga» della donna afroditica valendo, su di un piano più profondo, il contrario: come fra breve vedremo.

Ma che si tratti del tipo della madre ovvero del tipo della amante, è caratteristica, nella donna, un'angoscia esistenziale maggiore di quella dell'altro sesso, l'orrore per la solitudine, il sentimento di un vuoto ansioso se non ha e non possiede un uomo. I fatti sociali e perfino economici che spesso sembrano costituire il fondamento di questa sensazione, in realtà sono solo circostanze propiziatricie, non determinanti. La radice più profonda è invece proprio l'essenziale «eterità» della donna, il sentimento della «materia», di Penia, che senza l'«altro» (l'*eteros*), senza la «forma», è il nulla, per cui lasciata a sé prova l'orrore del nulla. Per citare un'ultima volta il Weininger, egli ha ragione nel ricondurre a questo contenuto metafisico perfino un frequente comportamento della donna nell'amplesso, dicendo: «Il momento supremo della vita della donna, quello in cui si palesa il suo essere primigenio, il suo piacere elementare, è il punto in cui sente scorrere in lei il seme maschile: allora abbraccia selvaggiamente l'uomo e lo stringe a sé; è il piacere supremo della passività... la materia che, appunto, viene formata e non vuole abbandonare la forma ma tenerla eternamente a sé legata» (105). Non diversa è però la situazione nella donna più vicina al tipo Durgâ quando, nello stesso istante, non abbraccia, ma è quasi immobile, e sul suo viso si disegnano i tratti di un'estasi ambigua aventi qualcosa dell'indefinibile sorriso di alcuni Buddha e di certe teste khmer. È allora che essa coglie qualcosa di più del seme materiale, che essa assorbe la *vîrya*, la virilità magica, l'«essere» del maschio. Qui entra in quistione la qualità suggestente, quella «morte suggestente che viene dalla donna», di cui, col Meyrink, si è parlato, in relazione all'aspetto occulto di ogni comune amplesso carnale: aspetto, che anche nell'esteriorità somatica e fisiologica può trovare la sua manifestazione simbolica e il suo riflesso.

il Weininger (p. 312) nota la significatività del fatto, che «la prostituzione è qualcosa che appare solo fra gli esseri umani», che esula da ogni specie animale. Tale fatto va messo in relazione appunto con la potenzialità «shivaica» del tipo puro dell'amante. Un trattato attribuito a Alberto Magno (*De secretis mulierum*) nel descrivere il tipo di donna che ama l'amplesso accenna, come caratteristiche, alla scarsità o irregolarità dei mestruai, alla scarsità di latte qualora donne di tale tipo diventano madri, oltre ad una disposizione alla crudeltà: punto, quest'ultimo, su cui torneremo.

(104) O. Weininger, *Geschlecht*, cit., p. 307.

(105) *Geschlecht*, cit., p. 402.

In effetti, se il D'Annunzio, nei riguardi di un suo personaggio femminile, dice: «Come se tutto il corpo della donna avesse assunto la qualità di una bocca suggestte» (ne *Il Fuoco*), ciò non è cosa che si verifichi sul solo piano sottile, tanto da far apparire la pratica erotica della *fellatio* come il gesto che forse più esprime l'essenza ultima della natura femminile. In realtà, dagli antichi era stata già riconosciuta una speciale partecipazione attiva della donna all'amplesso, e Aristotile parlò di un suo aspirare il fluido seminale (106). Ripresa verso la metà del secolo scorso dal Fichstedt, questa teoria oggi viene da molti riconosciuta esatta nel suo lato fisiologico: si ammette l'esistenza di contrazioni ritmiche della vagina e dell'utero come in un aspirare o suggerire, di un automatismo spasmodico con un suo particolare peristaltismo, basato su speciali onde toniche a lento ritmo, con figura, appunto, di un assorbire aspirando o suggerendo. Un tale comportamento somatico attualmente è però accertabile presso ad un alto grado di sessuazione della donna; ma non senza ragione gli Antichi lo consideravano come un fenomeno generale. Devesi infatti ritenere che nel corso della storia si è prodotta una specie di atrofia perfino fisiologica di ciò che nella donna poteva corrispondere ad una sessuazione completa, ossia ad una approssimazione massima alla «donna assoluta» (107). È così che nelle donne orientali, ove si è maggiormente conservato il tipo antico, quel comportamento fisiologico nell'amplesso è tuttora quasi normale e si unisce a possibilità fisiologiche divenute rarissime fra le europee moderne, mentre esse erano verosimilmente presenti nelle donne anche occidentali dell'antichità (108). Si tratta, in ciò, di un simbolo fisico, o riverbero, di un significato essenziale. L'assimilazione suggestte, su questo piano di riflessi fisici, ha poi una espressione liminale: in un fatto che tuttora resta oscuro fisiologicamente: l'odore spermatico che talvolta promana la donna, lungi dalle parti genita-

(106) Dal punto di vista sottile non si tratta del seme materiale, ma appunto della sua controparte immateriale. Paracelso (*Opus Paramirum*, III ii, 5) dice: «Nella matrice fu posta una forza attrattiva che è come un magnete, e questa attira il seme»; egli distingue il seme dallo sperma: «la matrice separa lo sperma dal seme, rigettando lo sperma e trattenendo il seme». Su questa base Paracelso tratta anche delle condizionalità transbiologiche della fecondazione. Per la distinzione ora accennata, si cfr. ciò che dice, però in un dominio più generale, il Cosmopolita (*Novum Lumen Chemicum*, Paris, 1669, p. 37): «Come ho più volte detto, lo sperma è visibile, ma il seme è dunque una cosa invisibile e quasi come un'anima viva che non si trova nelle cose morte».

(107) Così nell'Oriente antico poté valere il detto, che «la sensualità della donna è otto volte maggiore di quella dell'uomo», mentre nell'antichità occidentale si trovano espressioni come per esempio quelle di Ovidio (*De arte amandi*, I, 443-444): «[*Libido foeminae*] acrior est nostra, plusque furoris habet».

(108) Si tratta di un controllo anormale non solo del *constrictor cunni* ma anche di certe fibre lisce dell'organo femminile, che permette l'intensificazione dell'anzidetto automatismo suggestte. In certi casi lo sviluppo di questa possibilità fa parte dell'educazione erotica della donna, tanto che in alcuni popoli è motivo di squalifica, per una ragazza, il non essere da tanto (su tutto ciò cfr. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, cit., pp. 94-95; H. Ellis, *Studies*, cit., v. V, pp. 159-165; H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib*, cit., v. I, pp. 399, 408). Nelle donne usate nella Magia sessuale tantrica un allenamento del genere sembra essere portato a un alto grado, se nell'*Hathayogapradīpikā* (III, 42-43, 87-89) nella donna per la pratica detta *yoni-mudrā* viene presupposto un tale potere di contrazione volontaria dello *yoni* da impedire, per strozzamento del *lingam*, l'emissione del seme maschile. Nel campo dell'etnologia, in Ploss e Bartels (v. I, p. 408) sono ricordati casi di donne capaci di riespellere lo sperma dopo averlo ricevuto dentro di loro.

li, poco dopo l'amplesso (un poeta, Arturo Onofri, ha potuto perfino parlare di un «sorriso spermatico»).

#### 40. *Pietà, sessualità e crudeltà nella donna*

In una saga persiana fra gli ingredienti coi quali sarebbe stata composta la donna sono indicati «la durezza del diamante e la dolcezza del miele, la crudeltà della tigre, il caldo splendore del fuoco e la freschezza della neve». Sono le stesse ambivalenze che abbiamo riscontrato nell'archetipo della Donna Divina e che stanno alla base di un altro tratto della psicologia femminile: la coesistenza, nella donna, della disposizione alla pietà e di quella ad una particolare crudeltà. Già il Lombroso e il Ferrero avevano rilevato come la donna sia, ad un tempo, più pietosa e più crudele dell'uomo, perché alla capacità di una compassione amante e proteggente fa spesso riscontro una crudeltà, una insensibilità, una spietatezza e una violenza distruttrice della donna che, se scatenate, la porta più oltre degli uomini: cosa attestata anche storicamente, in forme collettive, in casi di rivoluzioni e di linciaggi (109). Se è ovvio, e abbastanza banale, riportare, insieme ai due autori ora citati, la pietà femminile alla disposizione materna, cioè all'elemento demetrico della donna, la crudeltà va invece spiegata riferendosi all'altro suo aspetto, all'assenza più profonda della sessualità femminile.

L'associazione fra crudeltà e sessualità fu già drammatizzata dall'antichità classica nel tipo della baccante e della ménade. Tuttavia è importante rilevare la presenza di questo tratto (il quale non è privo di relazione con la qualità «suggente» di cui si è dianzi detto) dietro le stesse forme di una sessualità femminile profana, e nemmeno esaltata. È, questa, la dimensione *fredda* della donna quale incarnazione terrestre, umana, della «Vergine», di Durgà, e in quanto essere *yin*; ed è qui che si invertono le caratteristiche presentate dalla psicologia più superficiale dei sessi. Per ben considerare le cose, è d'uopo distinguere due forme del tipo femminile afroditico: quella inferiore essendo la «femina» nel senso primitivo e, se si vuole, «dionisiaco» (nell'accezione popolare di tale termine); quella superiore avendo invece tratti sottili, lontani, ambigui, apparentemente casti. La figura di Dolores, che il Swinburne chiama «Nostra Signora dello Spasimo» e «figlia della Morte e di Priapo», e riferendosi alla quale egli scrive: «Sono penetrato dal portale più estremo fino al sacello ove il peccato è una preghiera: che importa, se il rito è mortale, o Nostra Signora dello Spasimo? Che importa? Tutto tuo è l'ultimo calice che noi vuotiamo, o atroce e lussuriosa Dolores Nostra Signora dello Spasimo» — una tale figura è in buona parte un'ipostasi cerebrale di un romanticismo letterario decadentistico e «perverso» (110). Si è però già più vicini a situazioni reali quando il D'Annunzio scrive: «La crudeltà è latente in fondo al suo

(109) Lombroso-Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Bocca, Torino<sup>3</sup>, 1915, pp. 55, 59, 79. Nel dominio della patologia per il prevalente manifestarsi nelle donne di «scoppi spasmodici di selvaggia violenza distruttrice» cfr. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, cit., p. 361.

(110) M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, cit, pp. 233-234.

amore, egli pensò. Qualcosa di distruttivo è in lei, più palese quanto più forte è il suo orgasmo nelle carezze... e rivedeva, nella memoria, l'immagine terrificata, quasi gorgoniana, della donna quale più volte era apparsa, tra le palpebre socchiuse, a lui convulso in uno spasimo o inerte, in uno sfinimento estremo» (in *Trionfo della Morte*) (111). Nel che non si tratta in nessun modo di una crudeltà dovuta a inversione, cioè ad un tratto mascolino di alcune donne, ma proprio del contrario. Il fatto è che, per dolce e amante che sia, l'espressione di ogni donna, nel momento del desiderio, ha qualcosa di crudele, di duro, di spietato: dell'insensibilità e un egoismo sottile coesistono presso a dolcezza, tenerezza o abbandono: ciò, di là dalla persona, in una relazione essenziale con la sua sostanza elementare «durgica» di amante. Il Viazzi nota con ragione che tali tratti non esulano perfino dal tipo più ideale di fanciulla, dalla romantica Mimì quale la descrive il Murger: «Aveva ventidue anni... Il suo volto pareva l'abbozzo di una figura aristocratica; ma i lineamenti di una finezza estrema e dolcemente rischiarati dal lumeggiare degli occhi limpidi e azzurri assumevano in certi momenti di noia e di cattivo umore un carattere di brutalità quasi selvaggia, tale, che un fisionomo vi avrebbe forse ravvisato i segni di un profondo egoismo e di una grande insensibilità». E il Viazzi nota quanto spesso qualcosa di simile si può sorprendere «negli atteggiamenti più genuini della donna che ama» (112). Ciò che di più sottile e profondo agisce nello stesso «abbandono» della donna raramente viene compreso o percepito. Ma è di una donna, e di una psicanalista per giunta, questa osservazione: «È abbastanza raro incontrare uomini che restino freddi in una situazione erotica; ma sono innumerevoli le donne che anche quando conducono una vita erotica sono fredde come degli agenti di borsa. La freddezza della luna e la durezza del cuore della Dea Luna simboleggiano questo aspetto della natura femminile. Malgrado la sua assenza di calore e la sua insensibilità, forse perfino a causa della sua indifferenza, questo erotismo impersonale, in una donna, spesso attira l'uomo» (113).

Del resto, sul piano della vita ordinaria non si saprebbe dire se dipenda soltanto da circostanze esterne, economico-sociali, il fatto che malgrado tutto, nell'amore la donna è capace di mirare ad un aspetto pratico positivo, dimostrando un'attitudine calcolatrice, più dell'uomo, il quale se mai può essere accusato solo di istintività e di irresponsabile ricerca del piacere. Ciò a parte, l'elemento di crudeltà e freddezza muliebre può palesarsi sul piano morale, perché se esiste la donna orgogliosa per quanto l'uomo fa per amor suo quale eroe e realizzatore di cose straordinarie (perché ciò indirettamente la valorizza - cfr. §35), vi è anche la donna che sente come prova suprema d'amore la rinuncia, per lei, a ogni superiore valore virile e l'andar eventualmente incontro alla rovina da parte del suo amante. Un personaggio di Don Byrne dice: «L'uomo che si perde completamente in una donna, per quanto il suo amore sia forte, non è un uomo; e la donna sen-

(111) Cfr. anche in *Forse che sì forse che no*: «Mentre nell'uomo il desiderio era quell'elezione irrevocabile, il desiderio di lei era senza cerchio, senza limite, senza tempo, come il male dell'essere e la malinconia della terra». «Egli scopriva tra i cigli di lei uno sguardo ben più remoto dello sguardo umano che sembrava espresso dalla terribilità di un istinto più antico degli astri».

(112) P. Viazzi, *Psicologia dei sessi*, Bocca, Milano, 1903, p. 72.

(113) E. Harding, *Les Mystères*, cit., pp. 125-126.

tirà del disprezzo per lui». La donna ribatte: «Lo disprezzerà, è vero; ma lo amerà anche di più». Non è nei riguardi della cosiddetta «donna fatale», ma in genere, che il Remarque ha addotto l'apologo di un masso scoglioso che amava l'onda: «L'onda spumeggiava e turbinava intorno al masso, lo baciava notte e giorno, lo abbracciava con le sue bianche braccia e lo supplicava di venire da lei. Lo amava e mareggiava intorno a lui, così lentamente lo minava; e un giorno il masso, completamente corroso alla base, cedette e cadde nelle braccia dell'onda. E d'un tratto non fu più un masso con cui giocare, da amare, da sognare. Fu solo un masso di pietra in fondo al mare, annegato in lei. L'onda si sentì delusa e si mise a cercare un'altra roccia». «Le donne — scrisse il Martin — sono senza pietà pel male che esse fanno agli uomini che amano».

#### 41. Sulla fascinosità femminile. Attività e passività nell'amore sessuale

Al tratto metafisico della donna eterna quale maga, quale Mâyâ e mâyâ-çakti, magia cosmogonica dell'Uno, sul piano umano fa, in genere, riscontro la fascinosità femminile. L'associazione del tipo afroditico col tipo della maga è frequentissimo nel mito e nella saga. Entrambi gli aspetti furono attribuiti, per esempio, a Calipso, Circe, Medea, Isotta e in alcune redazioni della saga alla stessa Brunhilde. A Roma, Venere Verticordia era concepita come esperta nelle arti magiche. Sono note le figure minoiche di donne con in mano la verga magica. Moltissime altre testimonianze dello stesso genere potrebbero essere facilmente raccolte. Che la donna sia connessa più dell'uomo alla «terra», all'elemento cosmico-naturale, è cosa dimostrata anche sul piano più materiale dalle influenze che la donna, a differenza dell'uomo, risente dai ritmi periodici dell'universo (per esempio, nel ciclo delle mestruazioni). Ma nell'antichità questa connessione si riferiva piuttosto all'aspetto *yin* della natura, al dominio sovrasensibile notturno e inconscio, irrazionale e abissale, delle forze vitali. Da qui, nella donna, certe disposizioni veggenti e magiche in senso ristretto (opposte alla linea maschile e apollinea dell'alta magia e della teurgia), suscettibili a degenerare in stregoneria. Nei processi dell'Inquisizione il sesso femminile figurò in schiacciante maggioranza, rispetto a quello maschile — nel 1500 Bodin riferiva una percentuale di cinquanta donne contro un solo uomo nei processi riguardanti la stregoneria e le arti occulte. Uno dei trattati demonologici più diffusi in quei tempi, il *Malleus Maleficarum*, si sofferma lungamente a spiegare perché la stregoneria sarebbe soprattutto opera delle donne. Nelle tradizioni di molti popoli, per esempio in Cina, le arti magiche, nel senso ristretto ora indicato, vengono riportate a un'arcaica tradizione femminile e lunare. Appunto per la Cina antica è interessante che il carattere *wu* usato per designare chi esercita le arti magiche in senso stretto («sciamanico») in origine si applicava esclusivamente a persone di sesso femminile. Le tecniche usate dalla *wu* per entrare in rapporto con forze sovrasensibili erano di carattere ora ascetico, ora orgiastico; nel secondo caso sembra che in origine le *wu* ufficiassero completamente nude. È parimenti interessante che come requisiti preliminari per la loro attività si richiedeva, nelle *wu*, la gioventù e la fascinoso bellezza e che i caratteri *yao* e *miao* per «strano», «inquietante»,

«misterioso», rimandano al tipo e alle qualità delle *wu* (114), mentre per la natura non-uranica delle forze che queste giovani facevano discendere è significativo ciò che dice un testo, ossia che, attratte dai loro riti, esse «fanno oscurare il sole».

Ma ciò che qui a noi interessa è la magia della donna al di fuori di questi specifici riferimenti al sovrasensibile: è il senso del suo naturale fascino e del suo potere di seduzione.

Nel Daudet si trova questa frase: «Mi sentivo invincibilmente attratto verso di lei: solo un abisso può cagionare tale fascinazione». Si è già parlato sia del simbolismo che del rito della denudazione e della espressione più drastica che quest'ultima, sulla linea femminile, ebbe in forme, quali la danza dei sette veli. Si tratta del denudarsi della donna non dalle vesti materiali che celano il suo corpo, bensì dalla sua individuazione quale essere empirico e particolare persona, fino a mostrarsi nella sua sostanza elementare e abissale, come la Vergine, come Durgâ, come la Donna anteriore alla molteplice varietà delle donne mortali. Nella sua radice ultima, la fascinazione esercitata da ogni nudità femminile si basa sul fatto che questa adombra in un certo oscuro modo, percepito solo dai sensi, quell'altra nudità. Non si tratta di «bellezza» o di richiamo animalmente carnale e solo in parte è acconcio quel che ha scritto Paul Valéry: «Il prestigio del nudo doveva necessariamente risultare dal valore di segreto e di pericolo vicino che gli viene conferito dalla sua qualità di rivelazione nefasta e di mezzo mortale di seduzione». Si è che nella fascinosità del nudo femminile vi è un aspetto di vertigine simile a quello provocato dal vuoto, dal senza fondo, nel segno della ὕλη, sostanza prima della creazione, e dell'ambiguità del suo non-essere. Questo tratto appartiene unicamente al nudo femminile. L'effetto del nudo maschile sulla donna non solo è, in confronto, assai ridotto, ma, nel caso, è specializzato, è d'ordine essenzialmente fisico e fallico; quel nudo non agisce su di lei che nei termini banali di un suggerirle l'efficienza muscolare e animale del «maschio». Non così nella donna: nella donna completamente nuda è «Durgâ» che dall'uomo viene oscuramente sentita; è lei che, dea delle feste orgiastiche, è anche l'«Inaccessibile»; è la Prostituta e la Madre che è anche la Vergine, l'Inviolabile, l'Inesauribile. Proprio ciò suscita nell'uomo un desiderio elementare unito a vertigine; ed è ciò, anche, a spingere il desiderio al parossismo, ad accelerare i ritmi, finché l'uomo priapico stramazza presso l'estasi sottile e suggestiva della donna immobile. Se l'uomo in genere ha il piacere della deflorazione e dello stupro, tutto quel che in tale piacere può ricondursi all'istinto o all'orgoglio del primo possesso non è che elemento di superficie; il fatto più profondo è la sensazione, sia pure illusoria, che il gesto fisico gli dà, di violare l'invioabile, di possedere colei che nella sua radice ultima, nella sua «nudità», non sarà mai posseduta attraverso la carnalità; è il desiderio di possesso di *questa* «vergine» a convogliarsi oscuramente in quello del possesso della donna fisicamente, anatomicamente intatta, o della donna che resiste. E non è diversa, anche, la radice di un elemento specifico di sadismo che si lega all'atto della deflorazione non solo, ma anche accompagna quasi ogni amplesso: è qualcosa di diverso dall'algolagnia ambivalente di cui già parlammo, è qualcosa di assai più profondo, è una crudeltà e una ferocia che fa da controparte alla sen-

(114) E. Erkes, *Credenze religiose della Cina antica*, Armando, Roma, 1958, pp. 10-13.

sazione trascendentale della intangibilità fascinosa, della «freddezza», della incolmabilità della sostanza femminile elementare. Si vuole «uccidere» la donna occulta, la donna assoluta contenuta in ogni essere femminile, in un inane sadismo di «pos sesso» (115). Ed è anche per questo che, di massima, nulla eccita l'uomo più del sentire, nell'amplesso, la donna stremata sino all'ultimo sotto il suo delirio ostile.

Il Kierkegaard (116) nel riprendere il mito di Pandora ha scritto che gli ultimi doni fatti, come coronamento di tutti gli altri, dagli dèi invidiosi alla «donna del desiderio» mandata a Epimeteo, onde accrescere il di lei potere, furono la sua innocenza, la sua modestia, la sua resistenza. Si è già detto che nella donna il pudore ha un carattere non etico ma puramente funzionale sessuale; del pari, sarebbe banale mettere in evidenza che tutto quanto nella donna è ritrosia e resistenza ha spessissimo una non diversa funzionalità di eccitante sessuale (117). Tali tratti rientrano però in gran parte nel dominio del comportamento individuale cosciente. Oltre a ciò, di là dalla civetteria, dal pudore e dagli accorgimenti razionalizzatori nel darsi propri ad una esperta femminilità, vi è peraltro qualcosa di più sottile e di più impersonale, costituito appunto dall'elemento fascinoso sessuale proprio all'innocenza e alla stessa castità. Se il fatto che una donna palesi apertamente il proprio desiderio, invece di eccitare, può perfino disarmare e disgustare ogni uomo non animalizzato, che sarà invece attratto dall'innocenza (118), se questo fatto, per un lato, nel suo significato più profondo riporta alla situazione dianzi indicata, la ragazza «pura» incorporando maggiormente il contenuto di sfida per l'uomo inerente alla sostanza «Durgâ», dall'altra deve considerarsi un aspetto oggettivo e affatto impersonale di questo insieme. L'ignoranza di una legge a carattere occulto non fa riconoscere il vero significato della purezza femminile e il segreto del suo potenziale fascino. Vuole, tale legge, che ogni energia inibita o trattenuta si potenzi, traducendosi in una influenza che, per essere più sottile, per essere invisibile, è assai più efficace. Nella terminologia indù, è quel che vien chiamato il suo tramutarsi in forza *ojas*. Ebbene, nella purezza e castità di una ragazza non anormale non vi è nulla di quel che comunemente si crede, non

(115) Cfr. *Una notte a Bucarest* (in *Roma*, 9 marzo 1951): «Il sordo ritmo-base [della musica] si accelera e allora un violino passa a un motivo che si definisce su note altissime: e per quanto più il ritmo di accompagnamento si fa convulso, esso si porta a limiti che sembrano finali, ma che d'un tratto nuove e inaspettate soluzioni rimuovono e superano, come in un estremo andar su corda tesa o su fil di rasoio. Di nuovo si grida: Baskie! Al che una ragazza infine si fa avanti, accenna alcuni passi di danza, impediti dalle lunghe vesti, dà uno sguardo d'intorno, poi getta via le vesti e la biancheria intima sino alla completa nudità di un corpo olivastro. La musica prosegue, incalza; e ora è come se un vortice avesse trovato — in quella ragazza nuda — un centro. Corse brusche di quel corpo che alla fine si arresta, a braccia levate immobile, tranne che per una specie di moto a brivido e per il giuoco di una espressione di elementare sensualità mescolata a qualcosa di ambigualmente intangibile. Solo quel brivido e quel giuoco di tratti, e un lampeggiare degli occhi socchiusi, accompagnano e esasperano la demonia della musica zingana, fino ad una tensione insostenibile che sembra che richieda, che esiga, un atto elementare, una violenza assoluta: l'uccidere più che la violenza del possesso carnale». (L'autore dell'articolo è lo stesso Evola, ora in appendice a: J. Evola, *La Tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione J. Evola, Roma, 1996 – N.d.C.).

(116) *In vino veritas*, cit., p. 25.

(117) Cfr. Ovidio, *De arte amandi*, I, 658: «Pugnando vici se tamen illa volet».

(118) Lo stesso *Kâma-sûtra* (I, ii) fra i tipi di donna che non si debbono godere annovera «quelle donne che esprimono apertamente il loro desiderio di commercio sessuale».



vi si dimostra affatto la «innata tendenza della natura femminile alla purità» fantasticata da alcuni scrittori cattolici moderni dimentichi delle ben diverse vedute dei loro predecessori. La donna resta in ogni caso la *kâminî*, colei che per sostanza ha la sessualità, colei che, di là dalla soglia della coscienza più periferica, «pensa al sesso, pensa sul sesso, pensa sesso, si compiace del sesso». L'inibizione impersonale, «naturale», di questa disposizione la dà in atto nella forma di un potere sottile, magico, che va a costituire il particolare alone di fascinosa che circonda il tipo «casto» e «innocente» di donna e che su ogni uomo differenziato fa più effetto di ogni comportamento femminile grossolanamente sensuale, impudico e lussurioso. Proprio quando tutto questo non è voluto, quando nella donna non si tratta né di un accorgimento, né di una inibizione cosciente a base moralistica ma di un dato della sua natura, di un qualcosa di elementarmente esistenziale la cui radice archetipica è quella da noi dianzi indicata, la femina dispone di codesta più pericolosa forza (119).

Ciò porta a considerare un ultimo punto fondamentale, per quel che riguarda il lato meno visibile delle relazioni ordinarie fra i due sessi. Se metafisicamente il maschile corrisponde al principio attivo e il femminile a quello passivo, tali rapporti si invertono in tutto il dominio della sessualità corrente, cioè nel dominio che si può chiamare «naturale», dove l'uomo ben di rado va incontro alla donna come un effettivo portatore del puro principio «essere», promanazione del potere dell'Uno, ma di massima appare come colui che *subisce* la magia della donna. I rapporti di fatto, in questo contesto, dunque s'invertono e sono indicati in modo pregnante da una formula di Titus Burckhardt: la donna è attivamente passiva, l'uomo è passivamente attivo. La qualità «attivamente passiva» della donna è la sostanza del suo fascino, ed è attività in senso superiore. Vi allude già il linguaggio corrente quando dà l'attributo di «attraente» a una donna: attrazione, che è il potere del magnete. Attiva è la donna, a tale riguardo; passivo l'uomo. «Si dice e si ammette generalmente, che nella lotta per l'amore la donna è pressoché passiva. Tale passività è però tutt'altro che reale. È la passività della calamita, che nella sua apparente immobilità fa precipitare nei suoi vortici il ferro che l'avvicina» (120). La tradizione estremo-orientale, che ha conosciuto il concetto dell'«agire senza agire» (*wei-wu-wei*), è anche quella che, in relazione a ciò, nel quadro di un sistema sociale che pur è stato spiccatamente androcratico, ha saputo riconoscere: «Nella sua passività e inferiorità apparente il femminile è superiore al maschile» (121). Per paradossale che ciò sembri, a essere «sedotto» nel senso rigoroso, cioè etimologico, del termine, è sempre l'uomo; la sua iniziativa attiva

(119) Giustamente scrive H. Ellis (*Studies*, cit., v. III, p. 47): «L'apparente riluttanza della donna non è intesa a inibire l'attività sessuale nel maschio o in lei stessa, ma a accrescerla in entrambi. La passività non è, perciò, reale ma apparente, e questo resta vero sia nel caso della nostra specie che in quello degli animali inferiori... *Una intensa energia si cela dietro tale passività*, una preoccupazione tutta concentrata nel fine da raggiungere». Non occorre notare che l'inibizione, di cui qui si parla, non ha a che fare con quella nevrotica, studiata dai psicanalisti, per via della quale si respinge istericamente la sessualità; è invece un momento interno, normale, della sessualità femminile integrale.

(120) A. Marro, *La pubertà*, cit., p. 453.

(121) Cfr. Lao-tze, *Tao-tê-ching*, 61. Riprendendo le idee di Aristotile, Scoto Eriugena (*Divis. Naturae*, I, 62) dirà che «chi ama o desidera patisce, chi viene amato è attivo». Per il *Tao-tê-ching*, cfr. l'edizione curata dallo stesso Evola, Edizioni Mediterranee, Roma', 1996 – N.d.C.).

si riduce a quella di un avvicinarsi a un campo magnetico, di cui subirà la forza non appena penetrato nell'orbita di esso (122). Di fronte all'uomo che desidera, cioè di fronte al puro bisogno sessuale maschile, la donna ha sempre una decisa superiorità. Essa non tanto si dà quanto *si fa* prendere. Una espressione pregnante è stata data a questo contesto da A. Charmel nella sua *Dernière semaine de Don Juan*: tutte le donne che Don Giovanni ha «posseduto» gli si rivelano come tanti aspetti di un'unica donna senza volto (la donna eterna, Durgâ) che ha proprio voluto le parole e i gesti con cui egli ha «sedotto» ognuna di esse. Egli ha desiderato queste donne «come il ferro desidera la calamita». È col far sorgere in Don Giovanni questa consapevolezza che il Commendatore fa sì che egli si uccida.

Così l'uomo priàpico s'illude assai quando crede e si vanta di aver «posseduto» una donna, perché essa ha giaciuto con lui. È un tratto elementare, che merita appena di essere ricordato, il piacere che la donna prova nel venire «posseduta»: «non è presa, ma accoglie e nell'accogliere vince e assorbe» (G. Pistoni) (123). Per il che, vi è anche una analogia biologica, un parallelismo fra ciò che avviene fra gli individui dei due sessi e ciò che avviene fra le cellule germinali: il movimento, l'attività, l'iniziativa dello spermatozoo fecondante, in sé sprovvisto di sostanza vitale, di plasma nutritivo, che dopo esser riuscito a sopravvivere tutti gli altri spermatozoi versati nella vagina penetra nell'ovulo femminile quasi immobile ricco di alimenti vitali, da cui è attratto, vi apre una breccia, breccia che si richiuderà su di lui e l'imprigionerà non appena è interamente penetrato, dopo di che avviene la distruzione reciproca dei due generi, maschile e femminile, venuti in contatto all'interno dell'utero. La donna «conosce una resa così piena da doversi considerare più attiva dell'assalto dell'uomo» (A. Huxley). Infine, considerando nel suo lato psicologico più intimo l'esperienza dell'amplesso, vi si ripete spessissimo la situazione del «magnete»: risulta di fatto che l'uomo più differenziato è prevalentemente passivo, nel senso che egli dimentica sé stesso e tutta la sua attenzione, come in una fascinazione, è irresistibilmente captata dagli stati psicofisici che durante l'amplesso si producono nella donna, specie nel loro riflettersi sulla di lei fisionomia (*the tragic mask of her, labouring under the rhythmic caress* - A. Koestler): e proprio ciò costituisce l'afrodisiaco più intenso per l'ebbrezza e l'orgasmo dell'uomo.

Nel ciclo mediterraneo della Grande Dea l'accennato potere «non agente», o magia, della donna fu raffigurato dalla Potnia Theron, dalla Dea che, signora degli animali selvaggi, cavalca il toro o tiene il toro al guinzaglio; Cibele che si fa trasportare in un carro da due leoni domati, come simbolo del suo dominio; Durgâ seduta su di un leone e col laccio in mano, ne è la corrispondenza indù. Lo stesso tema riaffiora nel simbolismo, d'ispirazione kabbalistica, della lamina XI dei Tarocchi: la Forza, data nella figura di una donna che senza sforzo tiene aper-

(122) Non è soltanto umorismo il detto americano, che l'uomo insegue la donna finché essa non lo acchiappa (*the man chases the woman so long as she catches him*). Circa una certa «violenza» maschile, il Viazzi (*Psicologia dei Sessi*, p. 148) non a torto ha usato l'immagine di chi desse l'assalto, travolgendo ogni resistenza dei carcerieri e delle guardie, a un penitenziario, solo per potervi essere rinchiuso.

(123) «Debbonsi reputare vincitrici [le donne] quando si lasciano vincere da loro» (Giamblico, *De vita pythag.*, XI).

te le fauci di un leone furioso. E ogni donna, in quanto partecipa della «donna assoluta», possiede in una certa misura questa forza. L'uomo non di rado lo avverte, ed è spesso per una supercompensazione nevrotica inconscia del complesso, se non di angoscia, d'inferiorità che ne deriva, che egli sfoggia di fronte alla donna una ostentata mascolinità, indifferenza e perfino brutalità e disprezzo (124): tutte cose che non lo portano di un solo passo avanti, anzi al contrario, per quel che riguarda i rapporti più sottili fra i due sessi. Che in quanto individuo la donna spesso divenga lei stessa vittima, sul piano esteriore, materiale, sentimentale o sociale, di questa forza che essa usa — donde talvolta una istintiva «paura di amare» —, ciò non cambia nulla nella struttura fondamentale della situazione.

Non occorre specificare che, sul piano sottile, la condizione di passività dell'uomo è tanto maggiore, per quanto più in lui sono sviluppati e predominano gli aspetti materiali del «maschio», i tratti istintivi, violenti e sensuali della virilità. Lo stesso tipo nel quale l'Occidente più recente ha sempre più riconosciuto l'ideale della virilità, l'uomo attivista preso dal fare e dal produrre, il *Leistungsmensch*, l'uomo atletico o dalla «volontà dura», di massima è il più povero di virilità interiore; di conseguenza, è fra i più disarmati di fronte al più sottile potere della donna. Sono civiltà diverse da quella occidentale moderna, quali ad esempio l'estremo-orientale, l'indù e l'araba, che hanno avuto una percezione più esatta di ciò che è effettivamente virile, esprimendo tale sensazione attraverso un ideale di uomo assai diverso, per tratti sia somatici che interni, caratteriologici e spirituali, da quello del figurino europeo e americano dell'uomo «maschio».

In generale, possiamo riassumere le forme possibili dei rapporti reali fra i due sessi dicendo che l'attività nell'uomo e la passività nella donna non riguardano che il piano più esteriore; sul piano sottile, è la donna ad essere attiva, l'uomo è passivo (la donna è «attivamente passiva», l'uomo «passivamente attivo»); specie quando l'unione dei sessi porta alla procreazione, è la donna che assorbe e possiede. Ben poco si va oltre tale situazione in tutto il dominio dell'*eros* profano; donde l'ambiguità di quest'ultimo. Sulla base di situazioni del genere, l'estasi erotica solo casualmente e tangenzialmente comporta i fenomeni di trascendimento di cui si è detto nel terzo capitolo e di cui, di fatto, gli amanti ordinari solitamente si rendono poco conto. Soltanto nell'ambito dell'*eros* sacralizzato i rapporti di attività e di passività cambiano fundamentalmente, tanto da riflettere lo *status* proprio ai due principi in sede metafisica, l'uomo dinanzi alla donna divenendo veramente attivo. La cosa è evidente in sé stessa, perché solo nello spirito, nella sacralità, può essere ridestato nell'uno o nell'altro modo ciò che contrassegna la potenziale superiore dignità dell'uomo. Allora la polarità si inverte e si definisce una terza situazione, un terzo livello dell'esperienza erotica, al quale l'accennato simbolismo tantrico del *viparīta-maithuna*, dell'amplesso invertito,

(124) Cfr. E. Harding, *Les Mystères*, cit., p. 45: «L'atteggiamento di disprezzo adottato da molti uomini verso la donna attesta il tentativo inconscio di dominare una situazione che essi sentono crescere a loro svantaggio». In questo stesso contesto si possono accettare varie cose dette da A. Adler circa il carattere nevrotico di molte affettate dimostrazioni maschili di superiorità di fronte alla donna (cfr. *Praxis und Theorie der hindividuals psychologie*, *passim* e, per esempio, p. 77).

può offrire una pregnante espressione simbolico-rituale: in esso l'immobilità dell'uomo è il crisma della superiore attività, della presenza della *vîrya*, alla quale la magia della donna non costituisce più un pericolo e la visione della stessa «Diana nuda» non è più mortale. Il che conduce in via naturale al dominio da trattare nella parte restante del presente libro.

Per quel che riguarda la psicologia dei sessi abbozzata nelle precedenti pagine, è bene ricordarne di nuovo lo sfondo ontologico. Vogliamo dire che noi abbiamo trattato meno di qualità o «caratteristiche» individuali che non di componenti oggettive, di manifestazioni nei singoli della natura della femminilità assoluta e della virilità assoluta, secondo gli aspetti fondamentali — metafisicamente deducibili e drammatizzati dal mito — dell'una e dell'altra. Questi «elementi» o «costanti» superindividuali del sesso possono essere presenti negli individui in vari gradi di purità e di intensità; inoltre ammettono diverse forme di manifestazione a seconda delle razze e del tipo predominante di civiltà. Si può anche parlare di strutture o possibilità della coscienza profonda che non sempre la coscienza più superficiale e sociale — quella del piano, in cui si definisce appunto la «persona» (cfr. §12) — riconosce e ammette, che essa mai nel dominio profano attiva completamente. Così nei riguardi delle donne la Harding (125) giustamente scrive che per loro è troppo pericoloso riconoscere ciò che esse sono nel profondo; esse preferiscono credere di essere quel che sembrano, nella facciata della coscienza esterna che si sono costruita per loro stesse.

Anche su un altro punto sarà bene tornare, ricordando che tutto quanto si è contestato, su tale linea, come differenza di natura nell'uomo e nella donna non implica affatto una differenza di valore. Come già si disse, la questione circa la superiorità o inferiorità dell'un sesso rispetto all'altro è del tutto priva di senso. Ogni giudizio sul maggiore o minor valore di certi lati della natura o della psiche maschile rispetto a quella femminile, e viceversa, risente di un preconcetto, cioè del punto di vista unilaterale proprio all'un sesso o all'altro. È quel che si deve anche dire circa alcuni aspetti della psicologia della «donna assoluta» che sembrerebbero comportare da per sé un disvalore: inclinazione a mentire, ad esempio, «passività», fluidità, mancanza dell'imperativo logico e etico, estroversione. Ripetiamolo: il disvalore è relativo, esso appare tale solo perché ci si è assuefatti al punto di vista dell'uomo in una società androcratica. Ma, per esprimersi in termini estremo-orientali, la «perfezione passiva» non è meno perfetta della «perfezione attiva», ed ha il suo luogo a fianco di essa. Ciò che può sembrare negativo ha una sua positività se considerato in funzione del proprio principio, cioè in termini ontologici di «natura propria», e di conformità ad essa.

Infine si deve tener presente che, a parte la sua sessuazione elementare, quasi nessun uomo è soltanto e sotto ogni riguardo uomo, e nessuna donna è soltanto e sotto ogni riguardo donna. Si è già detto che i casi di una sessuazione completa sono rarissimi, che quasi ogni uomo porta con sé residui di femminilità e ogni donna residui di mascolinità, secondo proporzioni presentanti un largo margine di oscillazione. Bisogna tener conto di tutto ciò che deriva da questo fatto, specie quando si considera il dominio psichico, dove l'accennata oscillazione può avere

una notevole ampiezza. Così i tratti che abbiamo considerato tipici per la psiche femminile possono essere ritrovati non soltanto nelle donne; specialmente nelle fasi regressive delle civiltà, tali tratti possono presentarli anche molti uomini. Il Weininger, che pur ha messo bene in evidenza la realtà e l'importanza delle «forme sessuali intermedie», non ha tenuto sufficientemente conto di ciò. Un solo esempio: il Weininger ha creduto di poter attribuire alla donna la mendacità interiore (nel caso-limite: quella isterica o nevrotica) dovuta all'assumere passivamente dall'ambiente valori e norme contrastanti con la propria natura sensuale. Ebbene, la psicanalisi ha messo bene in luce quanto spesso di ciò sia il caso anche per l'uomo, specie poi per l'uomo moderno; essa è giunta perfino ad affermare che quel che secondo alcuni costituirebbe il nucleo essenziale della psiche maschile, il cosiddetto «super-Io» dominatore, censore e vindice della vita istintiva, altro non è che il prodotto artificiale di convenzioni sociali accpite e «introiettate» (assimilate): tanto da essere la causa di nevrosi e di lacerazioni interne d'ogni genere. E se noi stessi abbiamo potuto parlare, nei riguardi dei tratti caratteriologici, psicologici e morali tipici dell'uomo dell'ultimo dopoguerra, di una «razza dell'uomo sfuggente» (126), da ciò si vede quanto poco la caratteristica «liquida» del femminile sia da restringersi alle sole donne.

Un punto si deve però tenere per fermo, ossia, che se è arbitrario giudicare la donna in funzione dell'uomo, o viceversa, allorché si considerano i due sessi in sé stessi, un tale giudizio è legittimo quando si tratta delle componenti o disposizioni dell'altro sesso che un uomo o una donna può albergare o sviluppare in sé. In tal caso, si tratta infatti di imperfezioni rispetto al tipo, di una privazione della «forma», dell'ibridismo che caratterizza un essere incompiuto o degenerare. E dal punto di vista dell'etica tradizionale è male e non-valore ciò che nella donna è uomo e che nell'uomo è donna.

#### 42. Sull'etica dei sessi

Quest'ultimo rilievo ci porta ad accennare al problema dell'*etica dei sessi*. E' un problema che in questa sede sfioreremo soltanto, per una duplice ragione. In primo luogo, perché l'etica, secondo la concezione tradizionale, non costituisce un dominio autonomo, come oggi molti pensano. Se essa deve avere un valore realmente normativo, occorre che abbia un fondamento nella sfera del sacro e del metafisico. In secondo luogo, perché dell'etica sessuale considerata secondo questa prospettiva abbiamo già trattato altrove (127). Così qui si toccherà appena l'argomento, in parte a titolo d'introduzione all'esame delle forme sacralizzate della sessualità.

Ogni etica vera, cioè tradizionale, e non «sociale», o astratta, filosofica, si basa sull'assunzione in forma tanto libera quanto assoluta di ciò che corrisponde

(126) Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., c. II.

(127) In *Rivolta contro il mondo moderno*, I, c. 21.

alla natura propria di ogni essere. Un dato originariamente «naturalistico», nel suo divenire il contenuto di un atto puro del volere perde quel suo carattere e assume valore etico. La formula di ogni etica si riassume nel «sii te stesso» o «sii fedele a te stesso», nel «sé stesso» dovendo intendersi la propria natura più profonda, la propria «idea» o tipicità.

Ora, se nell'essere per sé e nell'essere per altro abbiamo riconosciuto i caratteri elementari della maschilità e della femminilità, appare abbastanza chiaro quale sia l'etica dell'uomo e quale quella della donna: sarà la pura, incondizionata assunzione e lo sviluppo di dette disposizioni da parte degli individui empirici dell'uno o dell'altro sesso. A tale riguardo, nella nostra opera dianzi menzionata abbiamo indicato una simmetria. Come tipi della virilità pura, realizzatori dell'esser per sé, abbiamo indicato quelli del guerriero e dell'asceta, cui fanno da controparte ideale, quali realizzatori del principio dell'esser per altro, o «eterità», i tipi della femminilità pura, espressi dalla amante e dalla madre.

Aggiungeremo solo la seguente considerazione per quel che riguarda la donna. Prese in sé stesse, né la disposizione materna né la disposizione afroditica hanno un qualche valore etico, deontologico; entrambi attestano l'appartenenza della donna alla semplice «natura». Se ciò viene generalmente riconosciuto nei riguardi della disposizione afroditica, molti si danno invece ad una esaltazione del tutto priva di base nei riguardi della disposizione materna. Si parla della «funzione sublime della maternità», mentre sarebbe difficile indicare che cosa la maternità abbia di sublime. L'amore materno, la femina della specie umana l'ha in comune con la femina di varie specie animali (128); esso è un tratto naturalistico impersonale e istintivo dell'essere femminile, in sé stesso privo di una dimensione etica, tale anzi da potersi manifestare in netta antitesi coi valori etici. Così è stato giustamente rilevato che nel tipo della madre assoluta un tale amore non è per nulla in funzione di superiori principi (129); esso è cieco e può anche essere ingiusto. La madre ama il figlio unicamente perché è suo figlio, non perché veda in lui l'incarnazione di ciò che è degno di essere amato. Per difendere o salvare il figlio la madre assoluta sarà pronta non solo a sacrificare la propria vita (e fin qui sussisterebbe la base naturalistica per una attitudine etica), ma anche a macchiarsi di colpe imperdonabili dal punto di vista etico. L'esempio più drastico è forse dato dal tipo di madre della novella *Imant e sua madre* di Aino Kallas: una madre che, avendo saputo che il figlio rischia la vita in una congiura contro il suo signore, non esita a tradire tutti i congiurati sempreché il signore s'impegni a risparmiare il figlio. Tutti i suoi compagni vengono massacrati, il figlio ha, sì, salva la vita, ma, naturalmente, non appena sa la verità non gli resta che da uccidersi. Il contrasto fra etica maschile e amor materno qui si presenta nei suoi termini più crudi.

(128) Cfr. Meunier, *L'amour maternel chez les animaux*, Paris, 1877.

(129) Cfr. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 1: «L'amore materno quasi impersonale di una donna rassomiglia, fino a confondersi, a quello di un'altra donna... Poiché ogni istinto ha in sé qualcosa di animico, l'amor materno ha, sì, una profondità d'anima, ma in nessun modo un'altezza spirituale e non appartiene all'animale-madre in modo diverso che alla madre umana».

Occorre un autosuperamento, una disposizione eroica, sacrificale, superindividuale a che le tendenze naturali della donna quale madre e quale amante assumano carattere etico. Per la madre, allora, non si tratterà più di un amore cieco, di un istinto, di qualcosa di compulsivo non lasciante possibilità di scelta, ma di un atto libero, di un amore veggente nel quale permarrà, sì, la disposizione a non vivere per sé, ad essere interamente per l'altro (qui, per il figlio), però unita alla facoltà di distinguere e a una volontà positiva, capace di portare al superamento del substrato naturalistico fino al punto di far eventualmente desiderare la morte del figlio indegno. Alcuni tipi spartani, antico-romani, iberici e germanici di madre possono esemplificare questa prima possibilità etica della donna.

La seconda possibilità etica muliebre corrisponde al tipo della amante, e si concretizza nell'essere per un altro, nel vivere per un altro (130) in un clima eroico e trasfigurante nel quale l'uomo viene desiderato come il proprio «signore e sposo» ma, anche, venerato quasi come il proprio dio: superando ogni esclusivismo e ogni egoismo passionale, facendo della propria offerta quasi un atto sacrificale, conservando il potenziale disgregatore, vivificante e «demonico» della donna assoluta afroditica ma liberandolo dal lato distruttivo e suggestivo, di cui si è detto. Nella nostra opera dianzi citata abbiamo accennato a istituzioni del mondo tradizionale che ebbero per presupposto questo possibile rivolgimento etico della donna in quanto natura non demetrica, ma afroditica e dionisiaca. La donna che vuole seguire nell'aldilà il proprio sposo, perfino tra le fiamme dell'ara funeraria — usanza erroneamente attribuita alla sola India, perché costumi informati dallo stesso spirito si ritrovano anche fra i Traci, i Vendi, gli antichi Germani, in Cina, fra gli Incas e così via — rappresenta il limite di tale via (131).

In fatto di etica dei sessi ci limiteremo, in un'opera come la presente, a questi cenni più che schematici. Tralasciamo del tutto il «problema della donna» e quello delle «relazioni sessuali» quali i moderni li concepiscono, con riferimento, o meno, a matrimonio, divorzio, emancipazione, libero amore e via dicendo. Tutti questi sono problemi inesistenti. L'unico problema serio è quello della misura in cui, in una data società e in una data epoca, l'uomo può essere sé stesso e la donna può essere sé stessa, in una decisa approssimazione ai corrispondenti archetipi, e della misura in cui, di là dalla varietà delle forme esteriori e dei diversi quadri istituzionali, i loro rapporti riflettono la legge naturale immutabile radicata nella metafisica stessa del maschile e del femminile, legge che è: *integrazione e completamento reciproco presso a una subordinazione di principio della donna*

(130) Come una testimonianza interessante di questa disposizione si possono citare le parole scritte da M. le de Lespinasse a De Guilbert: «Quell'io, di cui parla Fénelon, è una chimera; sento positivamente che non sono io. Sono voi e per essere voi non devo fare alcun sacrificio. I vostri affetti, i vostri pensieri, ecco, o amico, l'io che mi è caro, che mi è intimo; tutto il resto mi è estraneo» (in B. Dangennes, *Lettres d'amour*, pp. 152-153). La Sità dell'epopea dice che per una donna ben nata la via da seguire non sono i genitori, i figli, gli amici «nemmeno la sua stessa anima», ma è il suo sposo.

(131) San Bonifacio riferì circa donne di genti nordiche che non volevano assolutamente sopravvivere al marito e che «con inaudito furore» si facevano bruciare con lui: la saga presenta lo stesso motivo nelle figure di Nama e Brunhilde. Fra i Lettoni, i Goti e gli Eruli era frequente il caso di donne di caduti in guerra che si uccidevano. Cfr. anche E. Westermarck, *History of Human Marriage*, cit., pp. 125-126.

*all'uomo*. Tutto il resto — per dirla alla nietzschiana — è sciocchezza; e nell'introduzione abbiamo già rilevato in che stato, quanto a uomo, a donna e a sesso, ci si trovi nel mondo moderno occidentale, grazie al cosiddetto «progresso» (132).

(132) Il mondo moderno ha conosciuto la donna che ha voluto emanciparsi (materialmente, socialmente) dall'uomo, ma non l'uomo che se l'è sentita di emanciparsi (interiormente, spiritualmente) dalla donna. Il clima «ginococratico» dell'attuale civiltà occidentale (e, in grado ancor più alto, di quella americana) è abbastanza bene indicato da queste parole di un personaggio di D.H. Lawrence (*Aaron's Rod*, c. XIII): «L'importanza fondamentale della donna nella vita, la donna portatrice e fonte della vita, è la credenza professata e profonda di tutto il mondo bianco... Quasi tutti gli uomini accettano tale principio. Quasi tutti gli uomini, nel momento stesso cui impongono i loro egoistici diritti di maschi padroni, tacitamente accettano il fatto della superiorità della donna apportatrice di vita. Tacitamente credono nel culto di ciò che è femminile. Tacitamente sono d'accordo nell'ammettere che quanto vi è di produttivo di bello, di appassionato e di essenzialmente nobile nel mondo è la donna. E per quanto possano reagire contro questa credenza, detestando le loro donne, ricorrendo alle prostitute, all'alcool e a qualsiasi altra cosa, in ribellione contro questo grande dogma ignominioso della sacra superiorità della donna, pure non fanno ancor sempre che profanare il dio della loro vera fede. Profanando la donna, essi continuano, per quanto negativamente, a concederle il loro culto... Lo spirito della virilità è scomparso nel mondo... Gli uomini [di oggi] non potranno mai unirsi a combattere la buona battaglia, perché non appena una donna si fa avanti coi suoi figli, troverà un esercito di pecoroni pronto a difenderla e a soffocare la ribellione» (tr. it.: *La Verga d'Aronne*, Mondadori, Milano).





## 5. Sacralizzazioni e evocazioni

---

L'argomento di cui in questo capitolo dovremo occuparci comporta qualche difficoltà, quanto alla scelta del punto di vista più adatto da seguire nell'esposizione. Nell'essenza, si tratta infatti di esperienze proprie a una umanità diversa da quella di oggi sia per il tipo di civiltà, sia per il mondo nel quale viveva: mondo, che aveva altre dimensioni e comprendeva il sovrasensibile come parte fondamentale della realtà e come una virtuale «presenza». Qui non potremo seguire il metodo di quelle moderne ricerche «neutre», che si limitano a collezionare e ordinare i fatti delle tradizioni antiche e di quelle esotiche nella loro opaca esteriorità. Procederemo invece a una interpretazione che considererà anzitutto la dimensione interna di tali fatti, pur rendendoci conto che una interpretazione siffatta implica praticamente un certo inevitabile margine di problematicità. Nei fatti dell'*eros* sacralizzato e dell'uso non naturalistico del sesso, l'aspetto rituale e evocatorio ha sempre avuto una parte fondamentale. Ma specialmente quando si tratta di forme istituzionali ormai scomparse è quasi impossibile accertare entro quali limiti e in quali casi tutto ciò, di cui si dirà, conservò un'autentica dimensione in profondità, l'elemento rituale comportando effettive evocazioni, e quando, invece, tutto si ridusse a usanze seguite solo nella forma. La situazione, poi, è peggiorata per via della circostanza, che spesso in tale dominio le nostre cognizioni si basano su testimonianze frammentarie e su forme già abbastanza lontane dalle origini. Comunque cercheremo di ordinare nel modo migliore il materiale essenziale a nostra disposizione.

Riprendendo quanto abbiamo già accennato più di una volta, per orientamento distingueremo come segue le soluzioni fondamentali che, fuori dal dominio profano, sono state date al problema del sesso:

- 1) Sacralizzazione istituzionale dell'unione sessuale.
- 2) Forme culturali evocatorie e sacramentali dell'unione sessuale.
- 3) Distacco ascetico della forza sessuale dal piano della Diade, quindi rinuncia alla sua attivazione attraverso il complemento femminile — cioè attraverso la donna — e sua trasmutazione interna in vista di realizzazioni sovrannaturali.

4) Particolare regime dell'unione sessuale ai fini di una rottura esistenziale — estatica o iniziatica — di livello.

5) Ciascuna di queste possibilità può dar luogo, accessoriamente, ad applicazioni operative, cioè magiche, oltre al puro aspetto di esperienza interiore. Così si può distinguere: a) una magia sessuale primitiva (riti di fecondità, orgie sacre); b) una magia sessuale individuale operativa in senso stretto, cerimoniale; c) una magia sessuale iniziatica.

#### 43. Il matrimonio come «Mistero» nel mondo della Tradizione

Specie dopo l'opera fondamentale di Fustel de Coulanges è stato generalmente riconosciuto che la famiglia antica, più che una associazione naturale, fu una istituzione a base religiosa. Ma ciò vale anche, più in generale, per quel che la famiglia fu in ogni grande civiltà delle origini, o civiltà del mondo della Tradizione. Questo carattere sacrale non poteva non investire, in una certa misura, le stesse relazioni intime fra i due sessi e l'uso coniugale della sessualità.

Va anzitutto rilevato che nel matrimonio antico il fattore individualistico era d'ordinario assai ridotto, non appariva come il fattore determinante. Spesso si badava solo accessoriamente all'inclinazione e all'affetto; era la stirpe che, invece, si aveva soprattutto in vista. La *dignitas matrimonii* a Roma fin da principio si legò all'idea della discendenza gentilizia. Così — e non solo a Roma, ma anche in Grecia e in altre civiltà tradizionali — si distingueva la donna da assumere nella *dignitas matrimonii* a questo fine, e altre donne di cui, in pari tempo, all'uomo era eventualmente consentito l'uso ai fini della pura esperienza erotica (dove l'istituto del concubinaggio, legalmente ammesso a fianco del regime familiare, come suo completamento). Non solo: negli stessi riguardi della moglie s'incontrava spesso una distinzione fra il suo puro uso erotico e un uso specifico ordinato alla volontà cosciente di generare. E quando era con questa seconda intenzione che ci si avvicinava alla moglie, spesso veniva seguito uno speciale rituale, con cerimonie di lustrazione o di propiziazione, con particolari dettagli dello stesso regime dell'amplesso. Talvolta a quest'ultimo si faceva precedere un periodo di astinenza (nella Cina antica, un regime dell'amplesso in cui il seme maschile veniva trattenuto); un rituale considera perfino la esorcizzazione del demone della lascivia che a tutta prima ha in suo potere la donna; in alcuni casi si pregava e s'invocavano gli dèi, si sceglieva una data propizia, poi ci si isolava. Vengono ricordati elementi di una scienza, per quel che riguarda circostanze atte a rendere più probabile la nascita di un figlio di un sesso anziché di un altro.

È poi importante mettere in rilievo che, a partire dalle stesse società totemiche, la concezione del procreare non si riduceva a quella naturalistica della continuazione biologica della specie; generando, si intese invece, essenzialmente, conservare e tramandare nel tempo la forza mistica del proprio sangue, della propria *gens*, e soprattutto quella dell'avo primordiale, immanente come il *genius* del ceppo e nell'antichità classica sensibilizzata dal fuoco sacro perenne della casa. E come era la partecipazione ai riti di una famiglia a creare eventualmente nuove parentele, cioè ad aggregare un estraneo ad essa, del pari vi sono tracce indicative le quali fanno pensare che nell'antichità tradizionale la donna, prima di essere del

marito, era «sposata» da questa forza mistica del ceppo. È significativo che a Roma il talamo, il letto coniugale, fosse chiamato *lectus genialis*, cioè letto del *genius*. Una testimonianza residuale più precisa riguarda l'uso nuziale romano secondo il quale la donna, prima che col marito, doveva unirsi col dio Matitus, col Tutinus priapico, il quale, in fondo, faceva tutt'uno col *genius domesticus*, o *lar familiaris*; entrata nella casa dello sposo, la giovane, la *nova nupta*, prima di accedere al talamo doveva sedersi sul simulacro itifallico di quel dio, quasi che fosse questo a deflorarla per primo — *ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videtur* (1). E riti analoghi in altre civiltà potrebbero essere indicati, con un non diverso significato. Il vero fine del matrimonio non era una prole qualunque, ma in primo luogo il «figlio del dovere», come in India veniva chiamato il primogenito maschio: col voto, che fosse un «eroe», la formula finale della cerimonia nuziale, *shraddà*, era questa: *vīram me datta pitarah* («O padri, fate sì che per figlio abbia un eroe!»)(2).

Nella famiglia sacralizzata la polarità dei sessi appare associata a un regime di complementarità. Da qui, la parte che la donna spesso ebbe nel culto domestico indoeuropeo, in relazione col fuoco, di cui era la custode naturale, avendo essa stessa, in via di principio, la natura di Vesta, «fiamma viva» o fuoco-vita. La donna era in un certo modo il sostegno vivo di questa influenza sovrasensibile, facente da controparte al puro principio virile del *pater familias*. Così spettava soprattutto alla donna vegliare a che la fiamma non si spegnesse e rimanesse pura; essa ne invocava la forza sacra, nel fuoco offrendo i sacrifici (3). Un non diverso regime di complementarità a Roma vigeva per lo stesso sacerdozio. Per questo, se al Flamen moriva la sposa — la *flaminica dialis* — egli doveva abbandonare il suo ufficio, quasi che il suo potere, per la mancanza del complemento vivificante, fosse menomato o paralizzato. Testimonianze analoghe si raccolgono da altre tradizioni, ad esempio da quella brahmanica, ove però vengono già in risalto anche significati ulteriori. La donna unita all'uomo dal sacramento — *samskāra* — si presentò come la «dea della casa» — *grhadevatā* — e in origine era associata al marito nel culto e nei riti. La donna fa sia da focolare — *kunda* — sia da fiamma del sacrificio. Vien detto di meditare sulla donna concepita come un fuoco — *yoshamagnin dhyâyīta*. E si intravede di già il piano realizzativo, oltre che rituale, se in questo quadro l'unione fra l'uomo e la donna veniva concepita come un grande rito — *vajña* —, come un equivalente del sacrificio nel fuoco, *homa*. «Raggiunge la liberazione — viene detto — chi conosce la donna in termini di fuoco». E il *Shathapata-brahmāna* fa dire alla donna: «Se farai uso di me nel sacrificio, qualunque benedizione invocherai, attraverso di me l'otterrai» (4). I frutti di una delle forme del sacrificio del *soma* (*Vajapeya*) vengono equiparati a quelli prodotti dal congiungimento con una donna quando lo si compia con la conoscenza delle corrispondenze e delle valenze cosmiche di lei e del suo

(1) Properzio, *Carmina*, IV, 11, 33; Lattanzio, *Div. Inst.* 1, 20, 36 (*apud* U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, cit., pp. 387, 407). Cfr. anche A. De Marchi, *Il culto privato in Roma antica*, Milano, 1896.

(2) Cfr. S. Radhakrishnam, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, p. 84.

(3) F. De Coulanges, *La cité antique*, Paris<sup>17</sup>, 1900, pp. 107, 166.

(4) I, iii, 1, 9 (A. Avalon, *Shakti and Shākta*, Madras-London, 1929, pp. 96-97).

corpo. La matrice, centro della donna, viene indicata come il fuoco sacrificale (5). In un altro testo tradizionale tutte le fasi dell'amplesso sono fatte corrispondere a quelle di un'azione liturgica e viene indicata la possibilità che la seconda si realizzi contessuta col primo (6).

In genere, in questi termini già il matrimonio poteva presentare i caratteri di un «mistero», in un regime di ritualizzazione. In Grecia la dea, quale dea del matrimonio, aveva il nome di Aphrodite Teleia, l'attributo venendo da *telos*, termine usato anche per l'iniziazione. In un noto rituale indoeuropeo, relativo all'atto procreatore, l'assunzione cosciente delle corrispondenze cosmiche del maschile e del femminile — il Cielo e la Terra — è chiaramente attestata: «Si accosti quindi [lo sposo] a lei, pronunciando la formula: "Io sono Lui e tu sei Lei; tu sei Lei e io sono Lui. Io sono il canto (*sāman*) e tu sei la strofa (*re*), ...Io sono il Cielo e tu sei la Terra. Vieni, abbracciami, mescoliamo il nostro seme, per la nascita di un maschio, per l'opulenza della nostra casa". Poi, facendo sì che [la donna] divarichi le gambe, dica: "O voi, Cielo e Terra, mescolatevi!". Entrando in lei, con la bocca unita alla sua bocca, accarezzandola tre volte dall'alto in basso, dica: "...Come la Terra accoglie nel suo seno il Fuoco, come il Cielo chiude nel suo grembo Indra, come i punti cardinali sono pregni di vento, così io depongo in te il germe di N. (nome del figlio)"» (7). La virilità, dunque, nel segno del Cielo, la femminilità in quello della Terra. Analogamente, in Grecia, secondo Pindaro per un riferimento al fondamento della loro natura più profonda, gli uomini nell'amore invocavano Helios, il Sole, le donne Selene, la Luna (8). È anche da rilevare che in quasi tutti i dialetti indù d'origine sanscrita le donne vengono chiamate *prakṛtī*, termine che, come si è visto, designa metafisicamente la «natura», come pure la femina-forza del dio impassibile, del *puruṣa* (9). Questo sfondo di sacralizzazione dello stesso matrimonio doveva a poco a poco offuscarsi, pur sussistendone, nei tempi più recenti, tracce positive che solo a presupporli si spiegano. Con precise omologazioni divine e cosmiche esso doveva conservarsi soltanto nel dominio culturale in senso specifico, in relazione con le varietà dello *hieros gamos*, della ierogamia o teogamia rituale, secondo quanto diremo fra breve. Ma per l'antichità non a torto è stato affermato che un popolo nel quale le pratiche nuziali erano ritualizzate e sempre conformi alle leggi eterne costituiva una grande catena magica legante la sfera materiale con le sfere superiori (10). Novalis ha ragione nel considerare il matrimonio, quale oggi è conosciuto, come un «mistero profanato»; con l'andar dei tempi esso effettivamente si è ridotto a non essere più che l'unica alternativa offerta sociologicamente a chi sente l'orrore

(5) *Brhadāranyaka-upanishad*, IV, iv, 3.

(6) *Chândoya-upanishad*, II, xii, 1-2.

(7) *Brhadāranyaka-upanishad*, VI, iv, 20-22; formula analoga abbreviata in *Atharva-Veda*, XIV, ii, 71.

(8) Cfr. K. Kerényi, *Figlie del Sole*, cit., p. 134.

(9) È interessante che in alcune lingue romaniche — ad esempio, in italiano e in francese — l'organo sessuale femminile nel parlare popolare viene chiamato «la natura»: allo stesso modo che *prakṛtī* di fronte a *puruṣa* rappresenta la «natura».

(10) P.B. Randolph, *Magia sexualis*, Paris<sup>2</sup>, 1952, p. 28 (tr. it.: *Magia sexualis*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969).

della solitudine. E il fatto che Claude de Saint-Martin non abbia certamente realizzato la portata delle sue parole, né abbia avuto una visione della situazione in cui esse sono vere, tale fatto non diminuisce l'esattezza di ciò che ha scritto: «Se il genere umano sapesse che cosa è il matrimonio avrebbe, ad un tempo, un desiderio straordinario e una tremenda paura di esso; giacché per suo mezzo l'uomo può nuovamente rendersi simile a Dio ovvero finire in una completa rovina» (11).

Nel quadro delle stesse religioni creazionistiche è tuttavia sussistita la concezione generica di una sacrit  dell'atto procreativo, in quanto venga considerato e vissuto come riflesso, prolungamento o riproduzione dell'atto divino creativo. Per l'Iran mazdeo si pu  ricordare un antico rituale nuziale nel quale l'idea di grazie divine   perfino associata all'intensit  massima dell'amplesso (12). Per l'area islamica, un rituale che, in parte, ricorda quello indoeuropeo dianzi citato, ci dice quanto esuli da tali tradizioni l'idea della sessualit  come qualcosa di peccaminoso e di osceno, presso cui sarebbe blasfemo ogni riferimento alla divinit . Secondo questo rituale, all'atto di penetrare nella donna lo sposo dir : «In nome di Allah clemente e misericordioso, *Bismallah al-rahman al-rahim*». Quindi sia la donna che l'uomo diranno insieme: «In nome di Dio» e, infine, solo l'uomo, nel punto di sentire venir meno la donna e di dar luogo all'irrorazione spermatica di essa, dir  il resto della formula, ossia le parole: «...clemente e misericordioso» (13).   sulla stessa linea che un maestro del sufismo, Ibn'Arab , giunge fino a parlare di una contemplazione di Dio nella donna, in una ritualizzazione dell'amplesso conforme a valenze metafisiche e teologiche. Nel suo trattato *Fushush Al-Hikam* egli scrive: «Questo atto [coniugale] corrisponde alla proiezione della volont  divina su ci  che Egli cre  nella Sua forma, al momento stesso in cui la cre , per riconoscervi s  stesso... Il Profeta am  le donne appunto per via del loro rango ontologico, perch  esse sono come il ricettacolo passivo del suo atto, e stanno rispetto a lui nello stesso rapporto con cui la Natura Universale (*al-tabi'ah*) sta rispetto a Dio.   nella Natura Universale che Dio fa s  che le forme del mondo si dischiudano mediante la proiezione della Sua volont  e mediante l'atto divino, che si manifesta come atto sessuale nell'ordine delle forme costituite dagli elementi, come volont  spirituale [*al-himmah* —   ci  che altrove abbiamo chiamato la virilit  trascendente] nel mondo degli spiriti di luce, e come conclusione logica nell'ordine discorsivo [a tale proposito ci si potrebbe riferire al rigore logico come precipua estrinsecazione del principio maschile — cfr. § 37]». Ibn'Arab  dice che chi ama le donne in questo modo, ci  realizzando tali significati mentre si unisce con esse, «le ama di amore divino». Per chi, invece, obbedisce alla sola attrazione sessuale «l'atto sessuale sar  una forma priva di spirito; naturalmente, lo spirito resta sempre immanente alla forma come tale, solo che rester  impercipibile per chi si avvicina alla sua sposa — o a una donna qualsiasi — per la sola volutt , senza conoscere l'oggetto vero del proprio desiderio... "La gente sa che sono innamorato. Solo che non sa di chi lo sia", questo

(11) L. C. de Saint-Martin, *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, Paris, 1802, p. 27.

(12) *Yashna*, 53, 7.

(13) O. Haleby Othman, *El Kitab Les lois secr tes de l'amour*, Paris, 1906. L'evocazione di Brahm  nel punto di eiaculare il seme, unitamente alla formula dianzi citata si ritrova per esempio nel *Mah nirv na-tantra*, IX, 112-116.

verso si applica a chi ama per la sola voluttà, cioè per chi ama il supporto della voluttà, la donna, senza aver però la coscienza del significato spirituale di cui si tratta. Se lo conoscesse, saprebbe anche in virtù di che cosa egli gode e chi gode [realmente] di tale voluttà, e allora sarebbe spiritualmente perfetto» (14). In questa teologia sufica dell'amore devesi vedere solo l'amplificazione e la elevazione a una più precisa coscienza del mondo rituale in cui l'uomo di tale civiltà ha più o meno distintamente assunto e vissuto i rapporti coniugali in genere, partendo dalla santificazione che la Legge coranica conferisce all'atto sessuale in regime non solo monogamico ma anche poligamico. Da qui appare anche il significato particolare che può assumere il procreare, inteso appunto quasi come un amministrare il prolungamento, esistente nell'uomo, del potere creativo divino.

Lo stesso ebraismo ignorò la condanna ascetica del sesso, il matrimonio non fu concepito come una concessione alla legge della carne, più forte dello spirito, bensì come uno dei misteri più sacri. Alla Kabbala ebraica ogni vero matrimonio valse infatti come una riproduzione simbolica dell'unione di Dio con la *shekinah* (15).

Merita infine un cenno la dottrina cinese delle unioni regali. Centoventi sono le donne del re, oltre quella che è in senso eminente la sua sposa. L'uso di esse tutte ha anche il significato di un rito e obbedisce ad un preciso simbolismo. Le donne regali sono divise in quattro gruppi, diversi sia per numero che per valore, in senso inverso: è più numeroso il gruppo composto da donne considerate meno nobili. Alle donne è dato di avvicinare il re solo in determinate notti, a distanza decrescente da quella del plenilunio, partendo dal gruppo più numeroso e esterno, le cui donne sono chiamate nelle notti quasi buie, prive di luna, fino all'ultimo gruppo, composto da tre sole donne, che hanno per sé le due notti prima di quella sacra della luna piena. In quest'ultima, in cui macrocosmicamente la luna nuda in tutta la sua luce si trova di faccia al sole, resta solo la regina dinanzi al re, all'Uomo Unico e fa tutt'uno con lui. È l'idea di una unione che, da assoluta al centro, si ripete attenuata nei gradi ove sempre più domina il molteplice e dove minore è la dignità, come la forza dell'Uno, nel fecondare la materia: riflessi sempre più condizionati di quel che è in atto nella ierogamia della coppia regale, in un sistema di partecipazioni che ripete un modello cosmico (16).

#### 44. Il cristianesimo e la sessualità

Per quel che riguarda le unioni sacralizzate entro un quadro istituzionale e propriamente in termini di matrimonio monogamico, accenneremo al carattere ibrido che questo presenta nel cattolicesimo, a causa della morale eletta da tale religione. Non è solo a questo riguardo che nel cattolicesimo sono visibili le conseguenze dell'interferenza illegittima fra principî e norme riferentisi a due piani

(14) Ibn'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, tr. T. Burckhardt, Paris, 1955, pp. 187-189 (tr.it.: *La sapienza dei profeti*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987).

(15) Cfr. G. Scholem, *Mystique Juive*, cit., p. 251.

(16) M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 293-295 (tr. it.: *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1963).

ben distinti. Le religioni tradizionali a sfondo creazionistico hanno sempre riconosciuto due leggi. L'una concerne la vita nel mondo, concepito come opera divina, come cosa voluta e conservata nella sua esistenza dal Dio creatore (dalla divinità secondo il suo aspetto di «creatore» e di «conservatore»: Brahṁā e Vishnu); e consiste, tale legge, non nella negazione ma nella sacralizzazione della vita nel mondo. La seconda legge riguarda invece l'esigua minoranza di coloro che hanno una vocazione ascetica, ai quali viene additata la via del distacco, della trascendenza (via di Shiva). A differenza dell'ebraismo antico, del mazdeismo, dell'induismo vedico, dello stesso Islam e via dicendo, il cattolicesimo ha confuso i due ordini e ha introdotto dei valori ascetici nel dominio dell'esistenza ordinaria; del che, una delle conseguenze è stata una condanna del sesso, anzi un vero odio teologico per il sesso.

Per contro, negli Evangelii l'accennata distinzione era ancora abbastanza in rilievo. In Luca (XX, 34-36) si legge: «I figli di questo mondo si sposano e le figlie si maritano. Ma coloro che saranno reputati degni di ottenere quell'altro secolo e la resurrezione dai morti non si sposano e non si maritano: a che essi più non muoiano e siano simili agli angeli». E Matteo (XIX, 12) parla di coloro «che si sono fatti eunuchi da sé stessi per il Regno dei Cieli», aggiungendo: «Chi può essere capace da tanto, che lo sia», l'accento agli «eunuchi» essendo però assai infelice, perché, se mai, è della realizzazione della virilità in una forma superiore, assoluta, che qui si tratta. Nello stesso Matteo (XIX, 4-6) si trovano parole che potrebbero perfino riportarci al motivo dell'androgine, perché si legge: «Non avete voi letto che Colui che da principio fece ogni cosa creò l'uomo maschio e femina? E disse: Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si congiungerà con la donna e i due diverranno una stessa carne. Talché, non sono più due, anzi una stessa carne. Ciò dunque che Dio ha congiunto l'uomo nol separi». Di rigore, queste parole farebbero dunque concepire l'unione dei sessi come un'opera di restaurazione androgenica ed è in tali termini che la giustificerebbero; l'ultima frase, più che riferirsi all'indissolubilità del matrimonio come fatto sociale, potrebbe perfino rimandare all'idea che abbiamo visto sostenuta da Scoto Eriugena, ossia che la separazione dei sessi è solo un fatto umano, riguardante esclusivamente l'essere originario decaduto. In effetti, Paolo nel riprodurre il passo biblico ove è detto del divenire una sola carne dei due lasciando padre e madre, aggiunge: «Questo è mistero grande» (*Efesi*, V, 31-32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἔστιν), il termine usato essendo proprio «mistero», non «sacramento», come si legge nella Vulgata. Ancora in Paolo vi è un cenno sia al doppio *status* maschile e femminile, e implicitamente alle corrispondenti vie per l'uomo e per la donna, con le parole: «L'uomo è l'immagine e la gloria di Dio, ma la donna è la gloria dell'uomo» (*I Cor.*, XI, 7), sia al mistero della conversione «redenzione» del femminile attraverso il maschile (la Shakti riportata a Shiva) col precetto, che il marito deve amare la moglie come Cristo ha amato la Chiesa, dandosi a lei «affinché la santificasse, avendola lavata col lavacro dell'Acqua, nella virtù della Parola», al che seguono le parole: «Così debbono i mariti amare le loro mogli, come i loro propri corpi: chi ama la propria moglie ama sé stesso» (*Efesi*, V, 25-37). Ma in pari tempo in Paolo si annuncia, contraddittoriamente, la denegazione di ogni possibilità superiore del sesso, l'esperienza sessuale presa in sé stessa venendo concepita come «fornicazione» e «impudicizia» e, il matrimonio, come



un semplice *pis aller*. Si legge, infatti: «Sarebbe bene per l'uomo non toccare donna. Ma a causa delle fornicazioni, che ogni uomo abbia la sua moglie e ogni donna il suo marito» e, ancora: «Se non si contengono, che si maritino, perché è meglio maritarsi che ardere» (I Cor., VII, 1-2,9).

Proprio quest'ultima veduta è stata assunta come base dal cristianesimo post-evangelico. Per esso, la vita sessuale in genere è peccato (17); non è permessa ai cattolici che quando prende la forma sociale di matrimonio e in vista della procreazione. Si sa però che il matrimonio come regolare «sacramento», e non come generica benedizione degli sposi, ha fatto apparizione nel cristianesimo solo tardivamente (verso il XII secolo) e che ancor più recente, risalente al concilio di Trento (1563), è l'imposizione del rito religioso per ogni matrimonio che non voglia essere considerato alla pari di un concubinaggio. Questo aspetto sacramentale, oltre che postumo, ha in fondo una finalità meno spirituale che non semplicemente secolare. Permanendo l'idea della peccaminosità e della mera «naturalità» del sesso, non venendo riconosciuto al sesso altro valore oltre quello di mezzo per la procreazione, il matrimonio qui si presenta proprio come Paolo l'aveva peggiorativamente ammesso, ossia solo come un *minor male*, come *remedium infirmitatis concupiscentiae* per quegli uomini e quelle donne che non sanno eleggere il celibato ma subiscono la legge della carne (è di San Tommaso il detto: *Immo actus matrimoni semper est peccatum*). L'idea canonica, che esso come sacramento «conferisce la grazia necessaria per santificare l'unione legittima dell'uomo con la donna, perfezionando l'amore naturale e dando ad esso un carattere d'indissolubilità che esula dal primo», si riduce dunque, di necessità, a un semplice fatto di sovrastruttura; non si tratta di un rito inteso a stabilire o comunque promuovere dimensioni più profonde, trasfiguranti, sacralizzate dell'esperienza sessuale, perché la teologia morale in via di principio ha condannato chi, perfino nei quadri coniugali, coltivi tale esperienza senza avere per scopo essenziale la procreazione e si discosti da un regime di «casti connubi». Ciò, fra l'altro, implica l'errore, già da noi denunciato, che *eros* e «istinto alla riproduzione» facciano tutt'uno; in più, va tenuta presente l'inesistenza, nella società controllata dal cattolicesimo, di tutto ciò che nella famiglia antica poteva conferire alla procreazione il superiore significato, cui abbiamo dianzi accennato, significato legato ai culti familiari e gentilizi. Praticamente, il punto di vista cristiano-cattolico porta non alla sacralizzazione, ma alla repressione e alla sconsacrazione del sesso, a causa dell'accennato ibridismo: per aver dato come precetto generale valido per l'umanità corrente e per la vita ordinaria quel distacco dal sesso che s'impone soltanto nel quadro della terza delle soluzioni da noi elencate al principio di questo capitolo, cioè nel quadro delle tecniche di trasformazione ascetica (e non di repressione puritana) dell'energia sessuale. Resta pertanto il solo aspetto sociale del precetto religioso cristiano, e quello di semplice, mediocre e ottuso vincolamento esteriore dell'animale umano, aspetto per noi privo di

(17) Il far entrare il commercio sessuale nel «peccato originale» non ha alcun fondamento nei testi, nella *Genesi* (II, 24) parlandosi del divenire una sola carne dei due, di Adamo e Eva, ancor prima del peccato e quando essi ancora non si vergognavano di andar nudi. Del resto, il cattolicesimo, di contro al protestantesimo, ha affermato che il soggiacere dell'uomo alla sessualità non è la causa del peccato originale ma soltanto una delle conseguenze di esso.

ogni interesse. Solo nel quadro del cosiddetto «aggiornamento», in margine al Concilio Vaticano II, il punto di vista della Chiesa è stato alquanto modificato e si è dato un certo risalto all'unione sessuale nel matrimonio, però mantenendone sempre la stessa relazione con la procreazione.

Da un'analogia confusione deriva anche la norma del celibato sacerdotale nel cattolicesimo: si è confuso il tipo del sacerdote (del clero secolare) con quello dell'asceta (del monaco), con cui non è affatto detto che debba identificarsi e col quale, difatti, non si è per nulla identificato in numerose civiltà tradizionali, le quali spesso hanno conosciuto lunghe dinastie sacerdotali, la continuità del sangue qui facendo da supporto naturale e da veicolo a quella dell'influenza sovranaturale sacralizzante trasmessa lungo le generazioni di uno stesso ceppo. Quanto alla premessa normale per una legge destinata a chi vive nel mondo, e non all'asceta, essa non saprebbe essere troppo diversa da quella espressa da massime, come la seguente, di Ibn Atà: «Gli uomini di devozione e di austerità aborriscono ogni cosa perché sono assenti da Dio; se Lo vedessero in ogni cosa, non aborrissero da alcuna cosa» (18).

Nell'insieme del cristianesimo solo presso a correnti decisamente eterodosse e condannate ovvero in alcuni casi sporadici si è giunti a un diverso atteggiamento di fronte al sesso. Nel primo riguardo, si può ricordare la corrente degli Almericiani, dei Begardi e dei «Fratelli del Libero Spirito» (XII-XIV secolo), che dall'idea della onnipresenza divina trasse anche per il sesso conseguenze analoghe a quelle delle tradizioni dianzi riferite. In tale corrente venivano distinte due religioni, l'una valevole per l'ignorante, l'altra per l'illuminato, e si affermava la possibilità, per quest'ultimo, di pervenire a uno stato tale, da veder Dio agire in sé in ogni cosa (*quod dicitur quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operatur*). Per chi si trova in tale stato l'idea del peccato viene meno, la norma ascetica perde ogni significato, anche le azioni del corpo vanno a glorificare Dio: si sente che, qualunque siano, sono compiute da Dio sotto forma umana. Così negli stessi riguardi del sesso viene dichiarata l'impeccabilità dell'uomo illuminato, libero nello spirito; si giunge a dire che le donne sono state create per essere usate da coloro che vivono in questa libertà — *sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus* — non solo, ma viene rivendicata una anomia che va ben oltre tutto ciò che può essere richiesto pel superamento della concezione cristiana della essenziale peccaminosità e impurità del sesso, perché sbocca, tale anomia, nella abolizione completa di ogni limite; lo si può giudicare da questa proposizione imputata ad alcuni seguaci della corrente in discorso: *quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venereum, potest licite ipsum perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut altari* (19). Ma qui, oltre a dover distinguere ciò che fu effettivamente professato in segreto da questi illuminati da ciò che ad essi fu malignamente attribuito dai loro avversari e dall'ortodossia, quanto si sa in proposito fa supporre che si sia trattato soprattutto di posizioni dottrinali, cioè di principî non messi necessariamente in pratica.

(18) Apud M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari, 1951, p. 232.

(19) Su tutto ciò cfr. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris, 1900, pp. 60-63, 65, 91, 122.

Invece, in fatto di casi di esperienze sporadiche individuali si può addurre come esempio quello riferito dal Woodroffe, riguardante le risultanze di una inchiesta condotta nel XVIII secolo nel convento delle Domenicane di S. Caterina a Prato, per lo scandalo provocato da alcune forme di erotismo mistico in esso segretamente praticate. Ecco le dichiarazioni più significative di una giovane che era stata la badessa di tale convento: «Essendo il nostro spirito libero, l'intenzione è ciò che rende cattiva l'azione. Basta dunque con la mente elevarsi a Dio perché qualsiasi cosa non sia peccato». Essere uniti a Dio — essa aggiunge — è essere uniti come uomo e donna. La vita eterna dell'anima e il paradiso in questo mondo consistono nella «transustanziazione dell'unirsi che fa l'uomo con la donna». La «fruizione di Dio» la si raggiunge con l'atto con cui ci si unisce a Dio, e ciò si effettua «mediante la cooperazione dell'uomo e della donna», dell'«uomo, nel quale riconosco Dio». La conclusione è: «Esercitando quello che erroneamente diciamo impurità, è la vera purità: quella che Iddio ci comanda e vuole che noi pratichiamo, e senza della quale non vi è maniera di trovare Iddio, che è verità» (20). Ma su ciò, basterà questo accenno, perché, in realtà, in casi del genere non si tratta più di sacralizzazioni in un quadro come che sia istituzionale e formale, ma di esperienze marginali a sfondo mistico e libero, tali da rientrare in un'altra parte della materia che avremo da trattare riferendoci a tradizioni diverse da quella cristiana. Tuttavia in questo caso curioso colpisce la concordanza con le idee che altrove hanno informato la ritualizzazione del regime coniugale, fuori da ogni idea di peccaminosità del sesso.

Sui riti collettivi dei Khlysti slavi, che comportavano l'unione sessuale degli uomini e delle donne, considerati gli uni come incarnazioni del Cristo, le altre come incarnazioni della Vergine, si è già detto. Ma è troppo evidente che in essi l'elemento cristiano è un semplice intonaco sovrapposto a sopravvivenze e riviviscenze di precedenti riti pagani, a che essi possano essere considerati in questo contesto.

#### 45. *La prostituzione sacra. Le ierogamie*

Nella sua essenza, ogni culto tradizionale mira all'attualizzazione della presenza reale di una data entità sovrasensibile in un certo ambiente o alla trasmissione partecipativa ad un individuo o ad un gruppo dell'influenza spirituale che ad essa corrisponde. I mezzi principali a ciò usati sono i riti, i sacrifici e i sacramenti. Ora, in varie civiltà anche il sesso fu usato a questo scopo.

Uno dei casi più tipici lo si incontra nel quadro dei Misteri della Grande Dea, in pratiche erotiche intese appunto a evocarne il principio e a ravvivarne la presenza in un dato luogo e in una data comunità. Fra l'altro, tale fu il vero scopo della cosiddetta prostituzione sacra in uso nei templi di molte divinità femminili di tipo afrodisiaco del ciclo mediterraneo: Ishtar, Mylitta, Anaitis, Afrodite, Innini, Athagatia. Qui due aspetti vanno distinti. Vi era, da un lato, l'usanza, che ogni

(20) Da De Potter, *Vie de Scipione de' Ricci évêque de Pistoie et Prato*, Bruxelles, 1895, I, pp. 460, 418, 420, 428 (*apud* A. Avalon, *Shakti*, cit., pp. 597-598).

ragazza giunta alla pubertà non potesse passare a eventuali nozze prima di aver offerta la propria verginità in un contesto non di amore profano, ma di sacralità: ella doveva darsi nel recinto sacro del tempio a uno straniero che facesse una offerta simbolica e che invocasse, in lei, la dea (21). Dall'altro lato, vi erano templi con un corpo fisso di ierodule, cioè di addette alla dea, sacerdotesse il cui culto consisteva nell'atto, per il quale i moderni non sanno trovare altro termine che «prostituirsi»: celebravano il mistero dell'amore carnale nel senso non di un rito formalistico e simbolico ma già di un rito magico operativo: per alimentare la corrente di psichismo che faceva da corpo alla presenza della dea e, in pari tempo, per trasmettere a coloro che con esse si congiungevano, come in un sacramento efficace, l'influenza o virtù di questa dea. Erano queste giovani che avevano, anche, il nome di «vergini» (*parthénōi ierai*), di «pure», di «sante» — *qadi-shtu, mugig, zêrmasîtu*; si pensava che incarnassero, in un certo modo, la dea, che fossero le «portatrici» della dea, da cui traevano, nella loro specifica funzione erotica, il nome — *ishtaritu* (22). L'atto sessuale assolveva così per un lato la funzione generale propria ai sacrifici evocatori o ravvivatori di presenze divine, dall'altro aveva una funzione strutturalmente identica a quella della partecipazione eucaristica: era lo strumento per la partecipazione dell'uomo al *sacrum*, in questo caso portato e amministrato dalla donna; era una tecnica per ottenere un contatto sperimentale con la divinità, per aprirsi ad essa, il trauma dell'amplesso, con la interruzione della coscienza individuale che esso comporta, costituendo a ciò una condizione particolarmente propizia. Tutto questo, in via di principio.

Un tale uso della donna non fu ristretto ai Misteri della Grande Dea dell'antico mondo mediterraneo; esso è attestato anche in Oriente. L'offerta rituale delle vergini la si incontra parimenti in India, nei templi di Jaggernaut, per «nutrire» la divinità, cioè per attivarne efficacemente la presenza. In molti casi le danzatrici dei templi avevano la stessa funzione sacerdotale delle ierodule di Ishtar e di Mylitta; allo stesso modo che le loro danze costellate di *mudrâ*, cioè di gesti simbolico-evocatori, presentavano di massima un carattere sacro. Così pure, sacra era la loro «prostituzione». Perciò perfino famiglie assai in vista consideravano non come un'onta ma come un onore che loro figlie fin dalla prima età venissero consacrate a questo servizio nei templi. Col nome di *devadâsi* esse valevano talvolta come le spose del dio. In questo secondo caso esse non erano tanto le portatrici del *sacrum* femminile, le iniziatrici dell'uomo ai Misteri della Dea, quanto le donne destinate a servire genericamente come fuoco nell'unione sessuale che, come si è visto, testi tradizionali indù avevano equiparato al sacrificio nel fuoco.

In più, come già accennammo, vi è da ritenere che l'eterismo (l'attività da etera) antico e orientale anche fuori da tali quadri culturali e istituzionali avesse aspetti non soltanto profani, le donne essendo qualificate per dare all'atto dell'amore delle dimensioni e un esito che ormai sono ignorati. Nozioni di ciò che si può chiamare la fisiologia iperbiologica e sottile sono attestate presso le ètere estremo-orientali, che spesso erano unite in corporazioni aventi loro «armi», loro insegne simboliche e una loro antica tradizione. Vi è ragione di pensare che

(21) Erodoto, I, 99; Strabone, XI, 532.

(22) S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 80-82.

in alcuni casi l'*ars amatoria* profana sia nata per degradazione da elementi esterni di una scienza *sui generis* basata su un sapere tradizionale e sacerdotale; non è escluso che fra le posture indicate in opere, come le quarantotto *Figurae Veneris* del Forberg, ve ne siano di quelle che in origine ebbero valore di *mudrà*, cioè di posture magico-rituali applicate all'atto sessuale, dato che, come accenneremo, significati del genere sono sussistiti perfino in pratiche di magia sessuale di alcuni ambienti moderni.

Si è già detto circa i filtri d'amore, di cui si è parimenti perduto il senso completo, perché se ne conoscono usi degradati ovvero gli equivalenti in termini di mistificazioni superstiziose popolari da fattucchiere. In realtà, qui potè entrare in quistione non tanto l'arte di far nascere per via anormale una passione comune, quanto l'arte di dare all'esperienza del sesso dimensioni diverse da quelle proprie all'*eros* ordinario. Si sa che Demostene fece condannare un'amante di Sofocle che aveva fama di confezionare filtri d'amore; ma nel processo risultò che ella aveva ricevuto una iniziazione e che frequentava ambienti vicini ai Misteri. In genere, molte etère, o figure di tipo eterico, anche della saga e della leggenda, sono state descritte come maghe non nel semplice riguardo del loro fascino muliebre ma altresì per conoscenze specifiche di magia. Per quanto nel *Kāma-sūtra* (I, 1) l'elenco delle abilità che una *ganikā*, o etèra di alta classe, dovrebbe padroneggiare risulti abbastanza prolisso e barocco, pure è significativo che in esso figurino le arti magiche, l'arte di tracciare diagrammi mistico-evocatori (*mandala*) e quella di preparare incantamenti (23). Della famosa Frine viene riferito che ella si mostrò nuda non solo nel contesto del noto episodio del suo processo (ove del resto venne fatto valere dai suoi difensori non tanto l'aspetto estetico della sua bellezza profana quanto quello sacrale-afroditico, se ancor Ateneo riferisce: «I giudici furono presi dal sacro timore della divinità: essi non osarono condannare la profetessa e la sacerdotessa di Afrodite»), ma anche agli iniziati di Eleusi e poi nella grande festa a Poseidone, cioè in relazione con le «Acque», di cui Poseidone è il dio: nel che, verosimilmente, stava in primo piano il lato profondo, magico-abissale, della nudità femminile, di cui già dicemmo. Nel complesso, dobbiamo ritenere che in origine alla donna-etèra non fosse estranea, appunto, la funzione di amministratrice del Mistero femminile, secondo possibilità sia naturali, sia tradizionalmente coltivate, aperte alla donna nella misura in cui in lei si attivi un lato fondamentale del principio di cui essa, come essere umano, è una incarnazione, una individuazione, un simbolo vivo.

Proprio questa eventualità va considerata nell'esame di altri complessi rituali antichi: una possibile sessuazione trascendentale, cioè l'incorporazione effettiva, o momentanea o quasi durevole, in dati esseri umani femminili delle divinità o archetipi del loro sesso: negli stessi termini per cui nel cattolicesimo si parla della presenza reale della divinità nelle ostie, stabilita dal rito. In molti monumenti egei spesso le figurazioni delle sacerdotesse si confondono praticamente con quelle della Grande Dea (24) ed esse lasciano supporre che le prime fossero l'oggetto

(23) Di tali giovani che, a parte la bellezza e altre attrattive, sono versate nelle varie arti indicate, è detto, nel testo: «In una società di uomini esse hanno diritto a un posto di onore... Sempre rispettate dal Sovrano, e celebrate dai letterati... vanno a godere di una universale considerazione».

(24) G. Glotz, *La civiltà egea*, cit., pp. 308, 312.

concreto del culto dovuto alle seconde, mentre sono note le figure, anche storiche, di sovrane mediterraneo-orientali nelle quali furono quasi ravvisate delle immagini viventi di Ishtar, di Iside e di altre divinità dello stesso tipo. Ma in più va considerato il caso di incarnazioni momentanee di queste divinità in un dato essere, determinate da un clima magico-rituale sul tipo di quello nel quale in via di principio dovrebbe aver luogo il mistero —il *mysterium transformationis* — della stessa messa cristiana.

Un non diverso ordine di idee entra in quistione nel caso dello *hieros gamos* in senso proprio, cioè di teogamie, di unioni rituali e culturali di un uomo con una donna intese, ora, a celebrare e rinnovare il Mistero del Ternario, cioè quell'unione dell'eterno maschile con l'eterno femminile, del Cielo con la Terra, da cui procederebbe la corrente centrale della creazione. Nelle persone di coloro che compivano tali riti era dunque come se i corrispondenti principî si incarnassero e agissero, il loro connubio momentaneo fisico divenendo una riproduzione evocativa efficace del connubio divino di là da tempo e spazio. Il fine di tali riti era dunque diverso da quello degli altri già da noi ricordati e spiegati come riti di partecipazione alla sostanza o influenza dell'una o dell'altra divinità. Era il Tre, il Ternario di là dallo stato duale, che attraverso l'azione nuziale dei due veniva evocato, per l'attivazione periodica in una data comunità di una corrispondente influenza, però nel quadro del ritualismo e non delle esperienze individuali iniziatriche di cui si tratterà più oltre.

Di riti del genere si potrebbero ricordare esempi numerosi raccogliabili nelle tradizioni culturali di civiltà molto diverse. Per tutti, citeremo l'esempio di quei Misteri antichi, nei quali una volta all'anno la sacerdotessa principale personificante la dea si univa all'uomo, che rappresentava il principio maschile, nel luogo sacro. Consumato il rito, le altre sacerdotesse portavano il nuovo fuoco sacro, considerato come generato da tale unione, e alla sua fiamma veniva acceso quello dei focolari delle varie genti. Non a torto vi è chi ha rilevato l'analogia di tale rito con quello che si celebra tuttora il sabato santo a Gerusalemme. Del resto lo stesso rito pasquale di consacrazione dell'acqua, quale viene celebrato soprattutto nella Chiesa ortodossa, conserva tracce visibili di simbolismo sessuale: la candela, avente un palese significato fallico, viene immersa tre volte nella fonte, simbolo del principio femminile delle Acque; si tocca l'acqua, si soffia tre volte su di essa segnandovi la lettera greca P, e la formula consacrante pronunciata presso questo congiungimento comprende le parole: «Che la virtù dello Spirito Santo scenda in tutta la profondità di questa fonte... e fecondi tutta la sostanza di questa acqua, per la rigenerazione». In Oriente, l'iconografia diffusissima del *lingam* (del *phallus*) messo dentro il loto (*padma*) o dentro il triangolo rovesciato segno dello *yoni* muliebri e simbolo della Dea o Shakti, obbedisce allo stesso significato; e questo simbolismo, come vedremo più oltre, può essere anche allusivo di operazioni sessuali concrete.

In effetti, il rito originario della ierogamia spesso non si conservò che in forme nelle quali un rito simbolico o una unione simulata presero il posto della reale unione sessuale sacrale di un uomo con una donna. In tema di applicazioni, da ciò si può passare a un cenno circa i cosiddetti riti sessuali stagionali di fertilità, che sono uno dei cavalli di battaglia delle scuole etnologiche dei nostri giorni, le quali, dopo essersi fissate in un primo tempo sul «mito solare», dopo essere pas-

sate in un secondo tempo al «totemismo» vedendo del totemismo dappertutto, oggi inclinano per le interpretazioni «agrarie», ricorrendo a esse ad ogni pie' sospinto.

In realtà, in quei riti è da considerarsi una delle possibili applicazioni magiche operative del contesto dianzi accennato. Parlando delle orge abbiamo già detto del contatto sperimentale col primordiale e col preformale che esse possono propiziare nello spirito di chi vi partecipa. Per la sua stessa natura, per il mutamento di livello esistenziale che esso implica, questo stato è tale da rendere eventualmente possibile una inserzione efficace extranormale della forza dell'uomo nella trama cosmica, nell'ordine dei fenomeni naturali e, in genere, in ogni ciclo di fecondità: come intervento, sulla stessa direzione-base del processo naturale, di un potere superiore intensificante e galvanizzante. Così, in essenza, è esatto ciò che scrive a tale proposito l'Eliade: «Generalmente l'orgia corrisponde alla ierogamia. All'unione della coppia divina deve corrispondere, sulla terra, la frenesia genesiaca illimitata... Gli eccessi assolvono una parte precisa nell'economia del sacro. Spezzano le barriere esistenti fra l'uomo e la società, la natura, gli dèi; aiutano a far circolare la forza, la vita, i germi da un livello a un altro, da una zona della realtà in tutte le altre» (25). Questo è effettivamente uno dei significati possibili di una parte della vasta congerie dei riti «agrari» collezionati dal Frazer. Però quando non si tratta di popolazioni selvagge bensì di tradizioni storiche nelle quali ai fatti orgiastici collettivi, di massima, si sostituiscono forme isolate ben circoscritte di ierogamia rituale, devesi badare a non generalizzare, a distinguere il significato di rito magico — «naturalistico», in un certo modo — messo unilateralmente in risalto dalle scuole sopra accennate, da un significato superiore, misterico, riferentesi essenzialmente all'opera di rigenerazione interna: anche se in certi casi, in base a rapporti di corrispondenza analogica, uno stesso complesso ierogamico può avere incorporato entrambi i significati. Di ciò sembra essere stato il caso nei Misteri Eleusini, ove allo *hieros gamos* come rito iniziatico si associò il rito dell'aratura. Il trascurare questa bivalenza è un tratto caratteristico di una ricerca obbediente, anche senza accorgersene, alla tendenza generale delle discipline profane moderne, che è di ricondurre costantemente il superiore all'inferiore, o di mettere unicamente in risalto l'inferiore dovunque sia possibile.

A seconda dei casi, nel sistema delle partecipazioni rituali realizzate per mezzo del sesso ora l'uomo e ora la donna possono essere la fonte del sacro. Si possono perciò incontrare delle ierogamie parziali e non bilaterali, cioè unioni, nelle quali soltanto una delle parti è trasformata nella sua natura e riveste caratteri non umano e divino, mentre l'altra conserva tratti puramente umani, il connubio, in codesti casi, potendo essere avviato non verso la partecipazione mistica ma anche verso la stessa procreazione. I racconti leggendari nei quali ricorre questo tema — donne possedute da un «dio», uomini che posseggono una dea — sono troppo noti perché qui debbano essere ricordati. Vale solo accennare a alcuni casi, nei quali tali connessioni ci si presentano entro quadri istituzionali regolari. Così nell'antico Egitto non era il sovrano come uomo, bensì come incarnazione di Oro a unirsi alla sposa e a fecondarla per continuare la linea della «regalità

(25) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 305.

divina». Nella festa ellenica delle Antesterie l'azione più importante era il sacrificio privato che la moglie dell'arconte-re faceva a Dioniso nel suo tempio nel Leneo, e il suo congiungersi col dio: così come a Babilonia si conosceva la ierogamia di una giovane donna prescelta che, asceti ritualmente i sette piani della torre sacra a terrazze, dello *zikurrat*, di notte, in una stanza nuziale situata più in alto di questi livelli («di là dai sette») attendeva l'amplesso del dio. Del pari, si riteneva che la sacerdotessa di Apollo a Patara passasse la notte congiunta col dio sul «letto sacro».

Il fatto, che il dio (quindi anche un suo rappresentante) potè talvolta avere per simbolo un dato animale, a causa di una rozza interpretazione letterale, dette poi luogo alla variante costituita da apparenti accoppiamenti di esseri umani con animali sacri. Così Erodoto (II, 46) riferisce circa il sacro ariete di Mendes, detto «il signore delle giovani donne», al quale in Egitto le donne si davano per avere una prole «divina»; e nelle stesse tradizioni romane sussiste una eco di temi consimili, Ovidio (*Fast.*, II, 438-442) parlando della voce divina che aveva comandato alle spose sabine dei Romani di lasciarsi fecondare dal *sacer hircus*.

Di nuovo, il fondamento dottrinale di tutto ciò è l'idea che il limite umano e individuale possa essere rimosso, che nell'individuo — uomo o donna — per transustanziazione possa, in dati casi, incarnarsi, affiorare o attivarsi la «presenza reale». Questa idea sembrò naturale all'umanità tradizionale, per via della concezione del mondo che le era congenita; non così all'uomo moderno, che deve considerarla come una fantasticheria e può prenderla sul serio, al massimo, nella forma derealizzata e psicologizzata di irruzione degli archetipi dell'inconscio. Ancor più difficile gli riuscirà, pertanto, intendere il contenuto di realtà presente nelle tradizioni circa integrazioni attraverso il principio femminile, dove una donna reale non figura in nessun modo, nemmeno come semplice base per una evocazione rituale, dove entra invece essenzialmente in quistione una «donna invisibile», una influenza non appartenente al mondo fenomenico, quale più diretta, non individuale manifestazione del potere drammatizzantesi nelle varie immagini della mitologia del sesso. È a questa possibilità che ora brevemente accenneremo.

#### 46. *Incubi e succubi. Feticismo e processi di evocazione*

Qui ci sta dinanzi tutta la ricca e strana materia delle saghe e dei miti eroici nei quali una donna sovranaturale si presenta come la datrice della vita, della sapienza, della salute, di un nutrimento mistico, di una forza sacra, della stessa immortalità: ciò, assai spesso in connessione col motivo dell'Albero (26) — ad esempio, nelle figurazioni egizie la dea che ha la «Chiave di Vita» o la «Bevanda di Vita», Nut, Mait o Hathor, spesso si confonde con l'albero sacro, il quale soltanto nel mito ebraico si presenta come l'albero della tentazione, anziché, ad esempio, come quello della illuminazione (buddhismo) o della vittoria e

(26) Per il loro carattere esplicito, vale citare queste parole rivolte alla donna nei riti di pubertà dei Sioux: «Tu sei l'albero della vita» (Black Elk, *The Sacred Pipe*, cit., p. 123).



dell'imperio (saga del prete Gianni) (27). Altrove (28) abbiamo riferito su tali saghe e indicato il significato che incorporano nei miti eroici. In più, qui metteremo in risalto due esempi particolari.

Da un lato, secondo la dottrina indù della regalità il crisma del potere sarebbe dato ad un sovrano dal suo connubio con la Dea — Shrî Lakshmî —, sua sposa oltre alle sue donne umane, la quale va ad assumere i tratti di una forza sovranaturale animatrice, di «fortuna regale» — *râjalakshmî* sì che il re perderebbe il trono ove fosse da lei abbandonato. Del pari, nel ciclo mediterraneo-orientale ricorrono figurazioni di dee che porgono ai re la «chiave di vita», ideogramma avente il suono *an*  $\chi$  = vivere, vivente: con la controparte di formule, analoghe a quella rivolta dal re Assurbanipal alla dea: «Da te invoco il dono di vita». E si legge, nello *Zohar* (III, 51a, 50b): «Tutti i poteri del re sono confidati alla Matrona» — e: «La via che conduce al grande e possente Albero della Vita è la Matrona» (equivalente alla Shekinah, appunto quale sposa del re).

Dall'altro lato, si può notare che un'ultima eco di idee del genere si è conservata nello stesso cristianesimo: nella Vergine divina, concepita come la mediatrice onnipotente della grazia, riaffiora infatti il tema generale di un principio femminile dal quale procede una influenza sovranaturale aggiungentesi alle forze soltanto naturali e creaturali dell'uomo. Ciò, a prescindere da attributi, come quelli che abbiamo già citato a titolo di esempio da un inno acatista (cfr. § 33).

Avremo da tornare su questo complesso, considerato nel suo fondo di esperienza erotica possibile. Per ora accenneremo che esso non è del tutto estraneo ad alcune concezioni della magia, mentre una sua appendice tenebrosa va ravvisata nei fenomeni del succubato e dell'incubato, fenomeni che furono conosciuti fin dal tempo dei Sumeri. A tale riguardo si può citare il seguente passo di Paracelso: «Questa immaginazione deriva dal corpo sidereo come in virtù di una specie di amore eroico; è un'azione che non si compie nell'accoppiamento carnale. Isolato, un tale amore è, ad un tempo, padre e madre dello sperma pneumatico. Da questo sperma psichico traggono origine gli incubi che opprimono le donne e i succubi che si attaccano agli uomini» (29). È quel che nel Medioevo tedesco ebbe il nome di *Alpminne*. Con un linguaggio cifrato, qui Paracelso allude a un potere evocatorio dell'immaginazione che può condurre a contatti psichici con le potenze sovransensibili del sesso, le quali proprio su tale piano possono, per così dire, denudarsi e quindi suscitare sensazioni di particolare intensità, unendosi anche a immagini allucinatorie. Per le varietà meno tenebrose e involontarie di fenomeni del genere è giusta l'interpretazione che ne dà il De Guaita quando dice che «l'incubo e il succubo sono due forme spettrali di un *erniafroditismo convertibile* a predominanza ora falloide, ora cteimorfa, se così si può dire» (30). Si tratta, cioè, di speciali forme conative di congiungimento assoluto dei due principî del maschile e del femminile, sviluppantesi però su una linea ossessiva (31) a causa di una non-

(27) J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., § 11 (N.d.C.).

(28) J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., § 6 e 11.

(29) *Opus Paramirum*, II, v, 3.

(30) *Le Temple de Satan*, Paris, 1916, p. 222.

(31) Non è da escludersi che alcune forme maniche di masturbazione abbiano uno sfondo iperfisico di copula magica, in base all'evocazione inconscia di un fantasma erotico vitalizzato

qualificazione e di una passività del soggetto di fronte allo svolgimento dell'esperienza stessa; esperienza, che non ha luogo sul piano materiale. In realtà, un non diverso esito, quasi nei termini di un invasamento, viene contemplato anche nelle forme iniziatiche di magia sessuale nel caso del loro abortire, ovvero di un deflettere dal loro vero fine: corrispondenza interessante, perché in questo caso si sa bene di che si tratta, che cosa viene perseguito. In situazioni del genere possono avere una parte delle forze reali, oggettive. Così nel caso dell'incubato e del succubato, che non si tratti sempre di mere immaginazioni di un erotismo schizofrenico, ciò fra l'altro è attestato da fenomeni extranormali (secondo la terminologia di oggi: «metapsichici») verificatisi non di rado come conseguenza di quelli della «possessione»: per esempio, è quel che avvenne e che fu constatato ancor nel XVIII secolo nel convento delle Orsoline di Loudun. In un contesto analogo anche l'antichità conobbe dei «prodigi» in occasione dello scatenamento delle menadi e delle baccanti, quando esse si sentivano possedute dal dio — ne accennano, ad esempio, Plinio e Euripide: rotture di livello per mezzo del sesso che comportano talvolta una rimozione del limite fra Io e natura, con conseguenti possibilità di irruzione dell'uno nel dominio dell'altra, o viceversa («prodigi» nel primo caso, «invasamenti panici» nel secondo). In genere, si deve tenere presente che ciò che raramente giunge a compimento sul piano materiale può pervenire a forme di scatenamento appunto sul piano «sottile», iperfisico, con tutte le relative conseguenze.

Si possono riportare a un non diverso quadro gli aspetti più profondi di ciò che è stato chiamato il Mistero dell'amore platonico medievale. Sarà opportuno soffermarci su questo argomento, trattando il quale ci si riavvicinerà al dominio dello stesso *eros* profano, dopo la precedente escursione fatta nel dominio inconsueto delle forme mitico-rituali e delle antiche istituzioni.

A suo tempo abbiamo visto che, di là da ogni condizionalità contingente, il fondamento di ogni esperienza erotica di rilievo è il rapporto che si stabilisce fra una persona e il principio nudo, l'*essere*, di un individuo di sesso diverso. Ciò implica un processo evocatorio che, in fondo, nell'*eros* profano è diverso solo per il suo grado più debole e per la sua forma istintiva e inconscia da quelli di cui abbiamo detto dianzi. Il Krafft-Ebing ha giustamente veduto in ogni amore un fenomeno di «feticismo», ricordando peraltro che questo termine, tratto dalla lingua portoghese, significò propriamente «incantamento»; egli intende riferirsi ad una emozione «non giustificata affatto né dal valore né dalla realtà intrinseca dell'oggetto simbolico», cioè della persona, della parte della persona o della cosa che provoca l'eccitazione erotica (32). L'Havelock Ellis ha ripreso tale idea; dopo aver riconosciuto nel «simbolismo erotico», per via del quale la parte può rappre-

dall'immaginazione, che allora assume la parte di un incubo o di un succubo. Sono significativi i casi in cui «l'eccitazione e il soddisfacimento si producono per la sola influenza dell'immagine, dapprima provocata quasi automaticamente, poi riproducendosi con facilità sempre più grande, fino a diventare automatica e perfino ossessiva» (A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, cit., p. 268). Non meno significativi sono i casi in cui l'orgasmo sessuale, in queste forme, può prodursi per un numero inverosimile di volte al giorno (*Manuel*, pp. 266-267), cosa che fa pensare a un possibile affioramento del «piacere non generato» e «continuo», di cui si parla nel tantrismo.

(32) *Psychopathia sexualis*, cit., pp. 15 sg.

sentare e evocare il tutto (l'interezza dell'essere amato o bramato), la base per spiegare il feticismo amoroso in senso specifico, cioè perverso (l'effetto afrodisiaco provocato da una data parte di una donna e perfino da un oggetto o indumento di lei), egli va giustamente un passo oltre e vede lo stesso fenomeno ripetersi in grande nei riguardi dell'essere amato preso nel suo insieme, il quale a sua volta è spesso come un simbolo che rimanda a qualcosa che va di là dalla sua semplice persona (33). Se una data persona, o già il suo solo corpo, eccita e inebria, è perché essa evoca oscuramente qualcosa che la trascende; così il «feticismo» è un fatto normale e costante, il feticismo anormale, patologico, rappresentandone soltanto una varietà aberrante, ma con una non diversa strutturazione interna (34). Evocazione e «feticismo» sono fatti costanti di ogni passione e di ogni amore profondo. A ciò va riportato l'impulso dell'amante a «idealizzare» la donna amata quasi nei termini di un essere divino, a farne l'oggetto di un culto, di una venerazione: l'impulso spontaneo a «adorarla», a mettersi in ginocchio dinanzi a lei anche quando si tratta di persona che nella sua umanità non giustifica affatto tutto questo, che anzi, secondo ogni giudizio oggettivo, è senz'altro inferiore all'amante per intelletto, rango, linea di vita. Una deviazione interviene tuttavia nei casi già accennati (§ 22), in cui la donna, sostegno dell'evocazione, nella sua umanità capovolge i rapporti, ha una vita propria talmente intensa che, per così dire, assorbe, divora o brucia l'immagine: è ciò che sta alla base della fenomenologia del servaggio sessuale, psichico o fisico che sia, con carattere più o meno ossessivo: fenomenologia, che, inevitabilmente contessuta nell'amore corrente, quando interviene ne paralizza però ogni possibilità «anagogica».

All'interpretazione che riduce i fatti ora indicati a un fenomeno di infatuazione e di «proiezione» gratuita di valore (secondo Schopenhauer, dettata dal «genio della specie» pel conseguimento dei suoi fini), tale che al dissiparsi dell'ebbrezza del primo amore o col soddisfacimento concreto del desiderio riapparirebbe in tutta la sua banalità la realtà vera dell'essere idolatrato — a tale interpretazione va contrapposta l'altra, che non esclude che nei fatti accennati intervenga appunto, in vario grado, un processo di evocazione ad opera di una fantasia magica, cioè di una immaginazione che non si riduce a fantasticherie soggettiva ma è una specie di sesto senso capace di far percepire o presentire quel che si cela dietro le apparenze fenomeniche e che come tale non è irrealista ma anzi provvisto di un più alto grado di realtà. In questi casi, ciò che veramente trasporta e che produce la fascinazione è la «donna della mente» o «donna occulta», di cui già si disse, e il corrispondente essere umano fa solo da tramite per l'esperienza o attivazione di essa. Una immagine primordiale che si porta in sé, negli strati profondi del proprio essere, in determinate circostanze viene in atto nell'incontro con una persona reale dando luogo a una specie di *trance* veggente e ebbra: la immagine che si ha in sé è anche il femminile eterno percepito oggettivamente nell'essere amato, il quale allora subisce un processo spesso folgorante di transustanziazione e di trasfigurazione: quasi in un denudamento, in una apparizione

(33) *Studies in the Psychology of Sex*, cit., v. V, pp. 86-87 sgg.

(34) V. Solovieff, *Le sens de l'amour*, cit., pp. 86-87 sgg.

effettiva, in una ierofania o cratofania (35). Questo pericoloso contatto con qualcosa di sovrasensibile può essere cosa di un unico momento eccezionale, ma può anche persistere durante un certo periodo di più o meno alta tensione, negli amanti comuni sviluppandosi però, di solito, in base non tanto ad una vera percezione quanto all'effetto costituito dal destarsi di intensi stati emotivi. Nell'amore al primo sguardo e nel cosiddetto «colpo di folgore» il processo ha un andamento a corto circuito. Questa realizzazione può prodursi anche inaspettatamente in un fuggevole incontro, nell'avventura di una notte con una donna sconosciuta e magari con una prostituta che non si rivedrà mai più, secondo un miracolo che può non ripetersi per tutta un'esistenza malgrado ogni rapporto di affetto e di vicinanza umana con altre donne. Ovvero la trasparenza, nell'essere amato, del potere superiore e l'azione di esso in un clima «esaltato» che, per l'una e l'altra parte, non è solo di evocazione e di rivelazione, ma anche di partecipazione effettiva, può stabilizzarsi per un certo tratto di tempo.

Come si è detto a suo luogo, la causa occasionale non va dunque confusa col fatto essenziale; e si deve aver anche riguardo pel margine di contingenza inerente a ciò che, appunto, pur non determinandolo da solo, propizia o condiziona il fenomeno. Può effettivamente accadere che il processo si accenda solo in relazione ad un essere ben determinato. Qui le condizionalità più immediate d'ordine empirico, biologico, somatico e perfino sociale sono evidenti. Una parte importante l'avrà anzitutto l'ideale non di una bellezza astratta (il «bello in sé» platonico) ma della bellezza-tipo propria a una determinata razza, non essendo probabile, ad esempio, che un Europeo in una donna di colore e delle popolazioni selvagge trovi l'incentivo e la base per l'attivazione dell'immagine primordiale che ha in sé, nella stessa misura che nel caso di una donna della sua razza o di razza affine. Vanno poi considerate le condizionalità, altrettanto evidenti, d'ordine biologico riferentisi all'età, destino a cui sia l'uomo, sia, e in assai più alta misura, la donna soggiacciono. Con l'insenilimento, col venir meno della base fisica dell'amore sessuale il supporto della evocazione magica si altera e viene meno, e tutto ciò che può sussistere sarà una cosa diversa, soltanto umana. Così un personaggio del Barbusse, parlando del tempo «che ci è attaccato dentro, come una malattia», dice alla donna quanto essa sia preziosa in un solo, determinato attimo. «Penso che questo momento non esisterà più, che tu dovrai cambiarti, morire; che tu te ne vai via, eppure sei qui». È, questa, la tragedia esistenziale di ogni vero amore. Effettivamente è entro dati limiti di età che specie la donna presenta una materia adatta per la sua eventuale metamorfosi (praticamente, è traendo partito dalle possibilità fuggevoli — dalle «attrattive» — possedute in tale breve periodo che ogni donna cerca di legare per sempre a lei, come persona empirica, un uomo, di massima col matrimonio). Però tutto questo non tocca né la realtà dell'archetipo né quella della sua evocazione e percezione, in essenza atemporale, non legata all'episodio e alla persona empirica caduca: riguarda unicamente le congiunture

(35) G. Bruno (*Degli eroici furori*, II, iii, 62) descrive, in fondo, questo processo quando dice: «Gli occhi apprendono le specie e le propongono al core [alla coscienza profonda, destando l'immagine latente], il core le brama, e il suo bramare le presenta a gli occhi [facendo percepire dietro le apparenze sensibili l'archetipo o ente nell'essere amato]... Così primieramente la cognizione muove l'affetto, ed a presso l'affetto muove la cognizione».

necessarie come condizioni dell'apparizione, non il principio che appare e che può di nuovo ritrarsi, come il fuoco si rende invisibile, torna allo stato potenziale, quando le condizioni ordinarie per la combustione non sono più presenti. Che, allora, torni ad essere visibile unicamente la realtà prosaica di un essere troppo umano e effimero, è naturale, ma non è un argomento a sostegno di una interpretazione abusivamente generalizzata di tutti questi fatti in termini di illusione e di vuoto romanticismo.

In uno Shelley (*Epipsychidion*), il poeta dice: «Guarda là dove sorge una mortale — forma divina: vita, amore e luce — le appartengono, e un moto che potrà — cangiare, ma non estinguersi, — immagine di una qualche eternità lucente». Del Carpenter sono però espressioni più acconcie, degne di essere riportate: «Il giovane vede la ragazza; può essere un volto comune, una figura casuale dell'ambiente più banale. Ma ciò dà l'avvio. Sorge un ricordo, una reminiscenza confusa. La figura mortale esterna si è compenetrata con la figura immortale interna, e allora emerge nella coscienza una forma luminosa e gloriosa non appartenente a questo mondo... Il destarsi di tale immagine rende ebbro l'uomo, essa splende e arde in lui. Una dea — forse la stessa Venere — sta nel luogo sacro del suo tempio: un senso di splendore che incute timore lo riempie e il mondo, per lui, si trasforma... Egli prende contatto con la presenza realissima di un potere... e sente questa più vasta vita entro di sé, soggettiva, se si vuole, ma anche intensamente oggettiva. Infatti non è forse anche evidente che la donna, la donna mortale che provoca tale visione, ha un certo stretto rapporto con essa, e che è assai più di una maschera, o di una vuota formula, a ricordargliela? Non meno che nell'uomo, in lei, all'interno, agiscono infatti forze profonde inconscie, e l'ideale affacciandosi in modo estatico nell'uomo è, con ogni probabilità, strettamente connesso a ciò che [come archetipo oggettivo] ha agito nel modo più potente nella eredità della donna, contribuendo a modellarne la forma e la figura. Non vi è dunque da stupirsi che la sua forma glielo ricordi. Invero, quando l'uomo guarda dentro ai di lei occhi, *attraverso* di essi scorge una vita assai più profonda di quella di cui lei stessa può essere cosciente e che pure è la sua — vita perenne e meravigliosa. Ciò che vi è di più che mortale in lui mira ciò che vi è di più che mortale in lei e gli dèi discendono per incontrarsi» (36). A parte le colorature idealizzanti e poetiche, a parte, anche, una certa accentuazione immanentistica e biologica (il capitolo da cui è tratto questo passo s'intitola: *The Gods as apparitions of the race-life* — gli archetipi sono, cioè, essenzialmente concepiti nel loro aspetto di forze formatrici nel dominio della vita, della razza, della specie, anche se ad essi viene riconosciuta qualità di enti) — ciò a parte, il Carpenter con tali parole ha fissato i termini essenziali dei processi, di cui si tratta.

Vi è dunque una continuità fra ciò che, in maggiore o minore misura, accade nell'amore profano sufficientemente intenso e ciò che appartiene a un piano di più reali e segrete evocazioni le quali mantengono la struttura di quel fenomeno che, con inconsapevole pregnanza di espressione, è stato appunto chiamato il «colpo di fulmine»: folgorazioni erotiche, chiusure androgyniche di circuito aventi il potere di trarre fuori dalla coscienza ordinaria, non diversamente di quel che

(36) E. Carpenter, *The Art of Creation*, pp. 137, 186.

accade in una iniziazione. Dopo questo ritorno a fatti che avevamo già esaminato parlando della fenomenologia liminale dell'*eros* profano, fatti che grazie all'esame del regime delle antiche sacralizzazioni ci si sono precisati nel loro significato più completo e riposto, ci troviamo in grado di interpretare adeguatamente l'esempio offertoci dall'«amore platonico» medievale: esempio interessante, perché in esso i fenomeni, di cui si tratta, non si esauriscono nell'eccezionalità di confuse e sporadiche esperienze individuali ma ci si presentano nel quadro di una tradizione.

Al titolo di due gradi successivi, considereremo dapprima il culto cavalleresco della donna, poi le esperienze dei cosiddetti «Fedeli d'Amore».

#### 47. *Processi di evocazione nell'amore cavalleresco medievale*

Anzitutto è opportuno circoscrivere adeguatamente le correnti che qui ci interessano. Di certo, è esistito un trovatorismo e un «amore cortese» pei quali quadra in larga misura il giudizio corrente degli storici del costume e della letteratura medievali. Sono anche esistite «Corti d'Amore» reali, come quelle che fra il 1150 e il 1200 fecero capo a donne davvero vissute e ben note, quali la regina Eleonora, la contessa delle Fiandre, la contessa di Champagne, Ermenegilda viscontessa di Narbona, Stefanetta di Baulx, Odalasia viscontessa di Avignone e via dicendo. In tali Corti il culto della donna ebbe un carattere stereotipo e convenuto; ma non è escluso che, almeno in parte, esso derivasse dalla incomprendimento di certi ambienti nei riguardi di una dottrina esoterica che essi presero alla lettera, non intendendo il dominio al quale essa effettivamente si riferiva. Già diversa, perché davvero vissuta, spesso fino alle ultime conseguenze, fu la parte che la donna ebbe nel quadro della cavalleria, più che non delle Corti e dei trovatori. È bene mettere in luce il contrasto esistente fra questa parte della donna e lo stato effettivo dei costumi predominanti nell'epoca. La donna reale, nel Medioevo, poco appare «idealizzata» e poco idealmente fu trattata. Il comportamento maritale fu generalmente assai rude, se non addirittura manesco. I costumi delle donne potevano essere assai liberi, per nulla aderenti ad un modello di modestia, di verecondia, di idealità restia — racconti epici del primo Medioevo parlano spesso di donne che prendono loro iniziative amorose e corteggiatrici, gli uomini rimanendo indifferenti o essendo semplicemente accondiscendenti. A tacere della promiscuità dei bagni (un duca di Borgogna ebbe a prospettare che i bagni di Valenciennes offrivano tutto, pei richiami di Venere, come i bordelli), non si faceva scrupolo che nei castelli giovani donne spogliassero i cavalieri ospitati e tenessero loro compagnia a letto di notte — un Guiberto di Nogent deplorava, nel XII secolo, il grado a cui era giunta l'impudicizia femminile. Quanto al comportamento degli uomini, il Meiners fa giustamente notare che «nel Medioevo non furono mai rapite e violentate tante gentildonne e tante ragazze come proprio nei secoli XIV e XV, quando la cavalleria era in piena fioritura. Quando in questi due secoli i guerrieri scatenati conquistavano città o si impadronivano di roccaforti, valeva come diritto bellico stuprare donne e fanciulle che spesso, dopo di ciò, venivano finite. Proprio i cavalieri che violentavano e uccidevano le donne e le figlie dei loro nemici e dei loro soggetti, in genere poco si preoccupavano del fatto che così

esponevano le loro donne e le loro figlie al diritto di rappresaglia» (37).

Se un simile quadro è forse un po' spinto, pure nel complesso è incontestabile il divario esistente fra i rapporti reali fra i due sessi predominanti nel Medioevo e la parte che la donna ebbe invece in certo costume cavalleresco; per cui è abbastanza verosimile che quest'ultimo abbia avuto per centro non tanto donne reali come tali, quanto una «donna della mente» associata a un regime di evocazioni: una «donna» avente, in fondo, una realtà autonoma, indipendente dalla persona fisica di chi come donna reale poteva eventualmente farle da supporto e, in un certo modo, incarnarla e che spesso era perfino intercambiabile: doveva essere l'unica solo per un certo tempo. È nella immaginazione che viveva e aveva essenzialmente sede tale donna; corrispondentemente, è su un piano sottile che il cavaliere portava ad agire il suo amore, il suo desiderio e la sua esaltazione. Solo così si può comprendere tutto quello che in precedenza abbiamo già rilevato, ossia che la donna a cui si consacrava la propria vita e per la quale si compiva ogni specie d'imprese rischiose, spesso veniva scelta in modo tale che la possibilità di possederla realmente era esclusa già in partenza; poteva anche essere la donna di un altro che non si poteva sperare di sposare, poteva essere una donna inaccessibile la cui «crudeltà» veniva accettata e perfino esaltata; poteva perfino essere la semplice immagine che ci si era formata di una donna esistente, sì, ma mai vista. Nondimeno questa donna alimentava un desiderio e spingeva ad un servizio fino alla morte uomini che, come guerrieri, feudatari e cavalieri, per ogni altro riguardo avevano per legge la propria volontà, non erano usi a soggezioni o rinunce, erano schivi da sentimentalismi. Sotto la denominazione di *donnoi* o *donnei* in alcuni ambienti provenzali fu effettivamente inteso appunto un tipo di relazione erotica che evitava per principio il possesso fisico della donna: nell'illustrazione assai espressiva di un manoscritto l'uomo ha simbolicamente le mani legate ed è un detto esplicito di uno degli esponenti di tale corrente: «Del *donnoi* nulla sa chi vuol possedere interamente la sua donna». In altri casi, si aveva già, e si possedeva, una donna, ma essa non era quella facente da oggetto a tale *eros* (38). Per un lato, qui, come già dicemmo, è da pensarsi anche a una taciuta volontà di evitare che i rapporti erotici concreti segnassero la fine o la crisi dell'alta tensione interiore destata (per cui è giusta l'osservazione del Rilke, che quasi si temeva più d'ogni altra cosa il successo del corteggiamento); ma, dall'altro lato, si deve anche pensare, come controparte oggettiva di tutto ciò, a fatti che rientrano nell'anzidetto regime dell'evocazione del femminile in sé, dell'assorbimento di esso e dell'integrarsi con esso su un piano superfisico, invisibile: approssimazio-

(37) C. Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes*, Hannover, 1899, p. 58: cfr. anche P. La Croix, *Moeurs, usages et coutumes au Moyen-Age et à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1873. «A giudicare dai poemi e dai romanzi del tempo sembra che ogni cavaliere, ove trovasse una giovane donna non protetta, per prima cosa pensasse a stuprarla. Gawain, spesso citato come esempio di nobile cavaliere, violenta Gran de Lis malgrado le grida della fanciulla quando ella si rifiuta di giacere con lui» (Traill-Mann, cit. da F. Saba-Sardi, *Sesso e mito*, Sugar, Milano, 1960, p. 233).

(38) Cfr. C. Fauriel, *Histoire de la poésie provençale*, Paris, 1846. L'*asag*, la prova ultima che talvolta la donna imponeva al cavaliere — passare una notte a letto nudi entrambi senza nessun atto carnale, alimentando un parossismo di desiderio e non già come disciplina di castità — ha come singolare corrispondenza la preparazione tantrica all'amplesso magico (cfr. più oltre § 55).

ni, confuse se si vuole, al possesso assoluto della «donna interiore», parallele ad un costante impulso all'autotrascendimento (imprese eroiche, pericoli, avventure e quanto altro si faceva quasi fanaticamente per la propria «donna»). In particolare, è significativo il fatto che fra queste gesta spesso rientrasse la partecipazione alle Crociate. La teologia dei castelli e delle Corti d'Amore comandava la duplice fedeltà a Dio e alla «donna» e affermava non esservi dubbio circa la salvezza spirituale del cavaliere che morisse per la donna della sua mente: cosa che, in essenza, riporta anche all'idea del potere immortalante proprio, al limite, all'*eros*. E quanto all'integrazione occulta, androgenica, cui abbiamo accennato, è interessante una notizia relativa ai Templari: si vuole che «dèmoni» fossero venuti sotto forma di donne ai Templari — cavalieri, i quali peraltro praticavano la castità — e che ogni cavaliere avesse la propria (39). In ciò è abbastanza visibile appunto il tema del congiungimento col femminile su un piano non fisico, tema, questo, che del resto s'incontra anche in certe tradizioni di magia e al quale fa cenno lo stesso Paracelso. Ed è da notare che l'«idolo» facente da centro nei riti segreti dei Templari — Baphomet — secondo alcuni avrebbe avuto, oltre a varie altre, le sembianze di una figura androgenica o anche di una Vergine.

Passando ora ai Fedeli d'Amore, si deve rilevare che essi, come i Templari (coi quali sembra che, del resto, abbiano avuto rapporti reali, storici), erano una organizzazione iniziatica. Di recente una ricerca critica sistematica e ben documentata, che si deve essenzialmente al Valli e al Ricolfi, ha convalidato e reso di dominio pubblico quanto in ambienti chiusi da tempo si sapeva per tradizione circa il fondo della cosiddetta poesia del «dolce stil nuovo», ossia che tale poesia in gran parte usò un linguaggio segreto, intelligibile a pieno solo per gli iniziati che ne avessero posseduto la chiave. L'amore che in tale poesia si esaltava non era la passione profana più o meno idealizzata o sublimata, né erano le donne gloriose, donne davvero reali: ciò, a partire dalla stessa Beatrice di Dante e dell'amore di cui si parla nella *Vita Nova*.

Su questo argomento abbiamo già avuto occasione di scrivere altrove (40), per cui ci limiteremo a una messa a punto del problema secondo la speciale visuale che qui ci interessa.

La tesi del Valli è data in sintesi nel seguente passo: «Questi poeti, vivendo in un ambiente mistico e iniziatico e vagheggiando un'arte che non era niente affatto l'arte per l'arte o l'espressione per l'espressione, usavano fare di tutti i loro sentimenti d'amore, delle emozioni vere che avevano nella loro vita amorosa, una *materia* per esprimere pensieri mistici e iniziatici. La realtà dei loro amori di uomini, se dava qualche vero spunto o qualche immagine ai loro versi, era filtrata attraverso il simbolismo in modo che quella materia d'amore venisse ad avere un "verace intendimento", cioè una significazione di profonda verità che era mistica e iniziatica. Una corrente di pensieri iniziatici s'immise a un certo punto nella poesia d'amore [del trovatorismo corrente] e via via la pervase fino al segno, che il grande nucleo centrale dei poeti d'amore, quello che visse intorno a Dante, finì con lo scrivere di regola in un linguaggio d'amore simbolico, con un

(39) G. Garimet, *Histoire de la magie en France*, Paris, 1818, p. 292.

(40) Cfr. *Il mistero del Graal*, cit., § 25 (N.d.C.).



gergo artefatto» (41). Così il Valli. Per conto nostro, aggiungeremo le seguenti precisazioni.

In primo luogo, il Valli dà troppo rilievo a ciò che in tale poesia può aver avuto attinenza col lato militante dell'organizzazione dei Fedeli d'Amore, perché quei poeti, a partire da Dante, furono in pari tempo quasi tutti uomini di parte, avversari alle mene egemonistiche della Chiesa. Per quel che riguarda il nucleo più essenziale dei loro scritti, è da escludere che si trattasse di una specie di carteggio informativo fra i membri della setta sotto travestimento poetico (come pensa il Valli). Senza aver bisogno di aspettare l'estro e di mettersi a scrivere dei versi, altre forme di comunicazione segreta sarebbero state assai più comode e sicure che non delle poesie cifrate sì, ma pur sempre accessibili ad ognuno.

Il secondo e più importante punto è che non bisogna andare oltre il segno con una interpretazione puramente simbolica, cosa per cui il Valli egualmente propende. Le varie donne cantate dai Fedeli d'Amore, qualunque fosse il loro nome, erano, è vero, una unica donna, immagine della «Sapienza Santa» o della Gnosi, cioè di un principio di illuminazione, di salute e di conoscenza trascendente. Non si deve però pensare che si trattasse di allegorie e di semplici astrazioni dottrinali personificate, secondo ciò che la dantistica corrente aveva già supposto nei riguardi di Beatrice. Il piano a cui qui ci si deve riportare è invece quello di una effettiva esperienza, come nei Misteri antichi e nei riti segreti dei Templari. In pari tempo si deve ritenere che la scelta del simbolismo della donna e dell'amore non fosse, in quegli ambienti, accidentale e irrilevante, tanto che essi avrebbero potuto anche usare qualsiasi altra materia per esprimere ciò che intendevano dire e, insieme, per sviare il profano, come ad esempio facevano gli ermetisti parlando di metalli e di operazioni alchemiche. A differenza di quel che ha ritenuto il Valli (e con lui il Rossetti, l'Aroux e il Guénon), l'esperienza da amanti in questo caso non si limitava dunque a fornire la materia casuale a un linguaggio artefatto e simboleggiante, con in più, al massimo, qualche rapporto di analogia con un contenuto riposto, in sé non avente nulla a che fare con l'*eros* (come, ad esempio, nell'uso ecclesiastico del linguaggio amoroso del *Cantico dei Cantici*); dunque, non si deve nemmeno pensare alla trasposizione di stessi termini da un significato erotico a un significato mistico, alla quale specie alcuni testi orientali si prestano, a tal segno, che il titolo di un trattato di erotica più che cruda, come l'*Ananga Ranga*, lo si è potuto tradurre con *The Bodiless One or the Hindu Art of Love* e si è potuto affermare che ogni stanza di esso ammette, oltre a un significato letterale, un significato sacro (42). Pur trattandosi essenzialmente della «donna iniziatica», della «gloriosa donna della mente» (come la chiama Dante, che soggiunge: «Fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapevano che si chiamare»), nei Fedeli d'Amore questa donna non si riduceva a un simbolo; tutto fa invece pensare che qui avesse parte essenziale un regime di contatti con la forza occulta della femminilità, regime che poté prendere eventualmente le mosse dall'amore suscitato da donne reali portandolo però ad agire e a svilupparsi lungo una dire-

(41) L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928, pp. 205-206.

(42) Cfr. R. Schmidt, *Indische Erotik*, cit., pp. 30-31. Lo stesso vale, in una certa misura, per Hafiz.

zione iniziatica. Solo vedendo così le cose si può, fra l'altro, rendere conto di tutto ciò che, a parte l'elemento cifrato e simbolico dei «versi strani», come contenuto umano per nulla arido, ma vivo e schietto, compenetrato di immediatezza e spontaneità, spesso drammatico, presentano queste creazioni poetiche. L'interpretazione della «donna» come la Sapienza Santa personificata o la mera dottrina segreta in astratto (se non pure come l'organizzazione che la custodiva: Valli) non saprebbe chiarire fatti quasi traumatici di esperienza emotiva intensa e talvolta di folgorazione così spesso descritti in modo suggestivo in codesta letteratura. Non è probabile che fra i Fedeli d'Amore si venisse a esperienze del genere attraverso un uso concreto, sessuale della donna, come nei riti tantrici o dionisiaci: nessuna notizia atta a rendere comunque attendibile questa supposizione ci è pervenuta e, quanto a terminologia, i riferimenti erotici in quasi tutti quei poeti sono castigati, mancano di un qualsiasi carattere spinto.

Doveva dunque trattarsi proprio dell'accennato dominio intermedio — né di semplice amore umano sublimato, né di tecniche sessuali — nel quale la donna reale è importante, ma passa in secondo ordine perché fa da semplice supporto per la presa immateriale di contatto con il potere di cui essa, in via di principio, è l'incarnazione viva. A differenza della devozione cavalleresca per la donna e dei relativi stati «esaltati», nei Fedeli d'Amore la fenomenologia e l'articolazione iniziatica sono sufficientemente visibili e, come si disse, qui non si tratta più di casi isolati sparsi, così spesso privi di una esatta coscienza di quel che veniva messo in moto, ma dell'orientamento di una intera catena forse a noi nemmeno nota in tutta la sua estensione, ad essa avendo potuto anche appartenere uomini che non hanno lasciato nulla dietro di sé, né versi né altre tracce tangibili.

#### 48. Sulle esperienze iniziatiche dei «Fedeli d'Amore»

Quanto al contenuto essenziale di tali esperienze, dobbiamo più o meno riprodurre ciò che abbiamo avuto già occasione di esporre in altri nostri libri (43). L'affiorare della donna iniziatica attraverso quella reale è chiaramente espresso in alcune rime di Guido Cavalcanti, il quale sembra essere stato uno dei capi principali dell'organizzazione: «Veder mi par da le sue labbra uscire — una sì bella donna, che la mente — comprender non la può; che 'nmantinentemente — *ne nasce un'altra* di bellezza nuova — da la qual par ch'una stella si muova — e dice: *la salute tua è apparita*» (44). Sia Cavalcanti che Dante e Cino da Pistoia dicono essere «per la virtù che li dava la mia immaginazione», cioè attraverso il fatto evocativo di cui si è parlato, che Amore prende dominio sull'anima del suo fedele. Va poi rilevata l'anfibologia semantica propria ai termini «salute» e «saluto» in quasi tutta la poesia dello Stil Novo. Il «saluto» della misteriosa donna, indicato come il fine dell'amore (*Vita Nova*, XVIII, 4), sempre di nuovo è tale da conferire anche la «salute» a chi lo riceve; esso, cioè, propizia una esperienza e provoca una crisi dalle quali può procedere la salute in senso spirituale, per un suo

(43) Soprattutto in *Il mistero del Graal*, cit., §§ 25, 26, e *Lo Yoga della potenza*, cit., app. II.

(44) *Le rime*, ed. Rivalta, Bologna, 1902, p. 156.

potere che mette alla prova la forza di chi l'ottiene e che spesso perfino la eccede. Dante dice appunto: «Qual soffrisse di starla a vedere [la donna] — *diverrà nobil cosa, o si morria*: — e quando trova alcun che degno sia — di veder lei, *quei prova sua virtude*; — ché gli avvien ciò che dona salute» (45). Si può riportare allo stesso contesto la visione, nella quale Amore si presenta nei tratti inconsueti, tutt'altro che arcaici e sentimentali, di «un Signore di *pauroso* aspetto». Nelle sue braccia, dice Dante, «mi pareva vedere una persona dormire *nuda*, salvo che involta mi pareva in un drappo sanguigno leggermente; la quale io riguardando... conobbi che era *la donna della salute*, la quale mi aveva il giorno innanzi degnato di salutare» (46). Attivare attraverso l'amore questa donna vista nuda e dormente, cioè latente — è quella che i testi ermetici chiamano «la nostra Eva occulta» (47) — significa lasciar agire su sé un potere capace di uccidere, di provocare la morte iniziatica. Il tema ricorrente fino alla monotonia in tutta questa letteratura è che all'apparire della «donna della mente» «il cuore è morto». Al veder la donna e al riceverne il «saluto» Lapo Gianni dice: «Allora mi afforzai per non cadere; — il cor divenne morto, ch'era vivo». Guido Guinizelli parla di un saluto e di uno sguardo mortali e si paragona a colui «che sua morte vide. — Per gli occhi passa, come fa lo tuono, che fer (= ferisce) per la finestra de la torre, — e ciò che dentro trova, spezza o fende» (48). Amore mette in guardia chi vuol vedere la donna, dicendo: «Fuggi, se'l perir t'è noia» (49). In una tale esperienza non si deve dunque temere la morte; una profonda frattura interiore può esserne infatti la conseguenza. Una canzone, che forse è dello stesso Cavalcanti, parla di «una passione nuova — tal ch'io rimasi di paura pieno; — ch'a tutte le mie virtù fu posto un freno — subitamente, sì ch'io caddi in terra, — *per una luce che nel cor percosse*: — e se 'l libro non erra, — lo spirito maggior tremò sì forte, — che pareva ben *che morte — per lui in questo mondo fosse giunta*». In non diversi termini Dante descrive questa esperienza di folgorazione: al percepire l'improvvisa vicinanza della «donna del miracolo», per la forza d'Amore tutti gli spiriti sente distrutti, sussistendo soltanto quelli della vista, ma staccati dagli organi fisici, come in un *raptus* estatico. Così a Dante sembra di cader per terra e dice: «Io tenni li piedi in quella parte de la vita di là da la quale non si puote ire più per intendimento di tornare»; più oltre parla di una «trasfigurazione» (50); in un altro passo egli torna sul motivo della distruzione operata dall'amore (51). Peraltro, nel cabbalismo medievale si parlava della *mors osculi*, della morte data dal bacio, e espressioni

(45) *Vita Nova*, II, 19; cfr. I, 12, XI, 13. La sottolineatura è nostra.

(46) *Vita Nova*, III, 1-6.

(47) Scolio in Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, 417, e Dorn in *Theatrum chemicum*, p. 578.

(48) In L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., pp. 185, 186; a parte quelli danteschi, i riferimenti in quel che segue sono raccolti da tale libro e altresì da A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, v. I, Milano, 1933, v. II, Milano, 1941; *Rapimento e iniziazione nei Fedeli d'Amore*, estr. da *Rivista di sintesi letteraria*, n. 4, 1935.

(49) *Vita Nova*, XV, 4.

(50) *Vita Nova*, XIV, 8. 14. È interessante che Dante qui avverte che simili esperienze non sono comprensibili a chi non sia «in egual grado Fedele d'Amore» il che è un visibile riferimento all'esistenza di una gerarchia iniziatica.

(51) *Vita Nova*, IV, 3; V, 1.

analoghe si ritrovano anche fra i poeti del sufismo arabo-persiano (52).

Considerando nel loro insieme gli scritti dei Fedeli d'Amore, appare che a produrre codesti effetti talvolta è l'azione diretta della donna (il suo apparire), talaltra una sua azione indiretta: la sua imagine, il suo «saluto», la sua idea porta Amore dalla potenza all'atto, nei termini di una forza che desta terrore e che uccide iniziaticamente. A tale riguardo Cavalcanti parla anche di un'azione sull'«intelletto possibile», termine, questo, tolto dall'aristotelismo averroista ove esso designa il *voûç*, il principio intellettuale nel suo aspetto trascendente che nell'uomo comune esiste appunto al solo titolo di una possibilità (53). Secondo la via seguita dal vero Fedele d'Amore è dunque mediante la donna-vita che tale possibilità viene ad atto, cioè che si fa realtà nella sua coscienza, trasformandolo. Cavalcanti scrive: «Voi che per li occhi mi passate 'l core — e destate la mente che dormia», e aggiunge che Amore «prende loco e dimoranza nel possibile intelletto come un subietto». Guinizelli indica il «cuore» come sede della «nobiltà» che viene ad atto per effetto della donna. Nello sviluppo dell'esperienza il momento emotivo-traumatico sembra dunque trapassare in un puro atto intellettuale (la «rinascita nella mente», di cui parla il *Corpus Hermeticum*). La «nobilitate», di cui a tale riguardo spesso si parla (indicando anche Amore come il «Segnore de la nobilitate»), portata ad atto dalla donna nell'estasi che essa provoca, è una perfezione ontologica non priva di relazione con tale risveglio dell'essenza intellettuale; in tutte le cose, dice Dante citando anche Aristotile (54), la «nobilitate» è la perfezione della loro natura, e a tale proposito si parla anche di denudamento, si usa di nuovo il simbolismo della nudità: Amore è potenza capace di far uscire lo spirito dal suo «albergo», di «farlo volare, *nudo*, senza scorza» (55).

In genere, il tema ricorrente è una crisi a cui segue il principio di una vita nuova o trasformata, per il che non mancano talvolta espliciti riferimenti al mistero androginico. Il da Barberino (56) fa dire a Amore: «Li colpi pe' son di cotal natura, — che qual si crede di quegli esser morto, — allor in vita maggiore si ritrova». In una tavola, egli ordina i gradi dell'esperienza, di cui si tratta, in una specie di gerarchia. In questa illustrazione si vedono delle figure maschili e femminili simmetriche che, come è abbastanza evidente e come il Valli aveva già notato

(52) Per quanto le sue interpretazioni siano soltanto d'ordine simbolico-sapientiale, ne accenna anche Bruno (*Degli eroici furori*, II, i, 47; I, iv, 19) nei seguenti termini: «Quella morte d'amanti, che procede da somma gioia, chiamata da' cabalisti *mors osculi*: la qual medesima è vita eterna, che l'uomo può in disposizione in questo tempo, e in effetto nell'eternità». Cfr. Ibn Farīd (*apud* M. Moreno, *Antologia*, cit., p. 215): «Quando i miei occhi hanno visto la bellezza di quelle sembianze, prima ancora che nascesse l'amore ho dato addio alla vita». - Non è priva di interesse, nel linguaggio popolare, la presenza dell'espressione «occhi assassini». Nella letteratura del *siglo de oro* spagnolo s'incontra spesso l'espressione: occhi che lanciano «*amor y muerte*».

(53) L'equivalente indù dell'«intelletto possibile» è la *buddhi*; peraltro, la Grande Dea indù viene anche concepita come «colei che risiede in tutti gli esseri sotto forma di *buddhi*», colei «la cui natura è di illuminare (*djotanashilā*)». Cfr. A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 130.

(54) *Convivio*, IV, 16; XII, 4.

(55) Cfr. A. Ricolfi, *Rapimento e iniziazione*, cit., p. 358.

(56) *Reggimento e costumi delle donne*, p. V.

(57), vanno prese a coppie, a paia. Uomini e donne sono colpiti dai dardi d'Amore, in modo più o meno grave; da principio cadono a terra, ma via via che ci si avvicina a una figura centrale sono in piedi e hanno delle rose, simbolo della rinascita iniziatica. Dopo l'ultima coppia, che reca la didascalia: «Da questa morte seguirà vita», non vi sono più un uomo e una donna separati ma vi è un'unica figura androginica, al disopra della quale Amore, tenendo lui stesso delle rose, spicca il volo su un cavallo bianco. La figura androginica ha una didascalia con le parole: «Amore ci hai di due facta una cosa, con superna virtù per maritaggio». I significati-chiave non potrebbero essere dati in modo più chiaro: dopo la crisi, che anche nei primi gradi ferisce, atterra, uccide, il congiungimento con la donna e la «superna virtù del maritaggio» conducono all'androgine (che nella illustrazione è raffigurato esattamente come il *Rebis* ermetico), stato di là dal quale Amore svilupperà verso l'alto, in un volo o rapimento, in una direzione trascendente, l'esperienza. E in effetti un altro Fedele d'Amore, Nicolò de' Rossi, trattando dei «gradi e delle virtù del vero amore», considera come culminazione di essi tutti l'estasi «*quae dicitur excessus mentis*» (si aggiunge: «*sicut fuit raptus Paulus*»), il che vale quanto dire l'apertura dello spirito a stati superindividuali e superrazionali dell'essere.

In particolare, è interessante che Dante riferisca all'azione di Amore anche un vincolamento e soggiogamento dello «spirito vitale», cioè della parte naturalistica, o parte *yin*, dell'essere, alla quale fa esclamare: «*Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*» (58). È come se per il risveglio di un superiore principio (l'«intelletto possibile» o *νοῦς*, passato all'atto, la «nobilitate» — in termini indù: il principio luminoso Shiva) una gerarchia nuova si stabilisse fra i vari poteri dell'essere umano. Nel *Convivio*, pur predominando una interpretazione più allegorico-sapienziale che non anagogica e iniziatica (è alla prima, che Dante dice esplicitamente di arrestarsi), la «miracolosa donna di vertude» è detta destare il «dritto appetito», quello che «disfà e distrugge lo suo contrario»; da lei promana un fuoco «che rompe li vizi innati, cioè connaturali» avendo «potestade in rinnovare natura in coloro che la mirano, ch'è miracolosa cosa» (59). La «salute» conseguita attraverso il risveglio e questa nuova situazione interiore delle potenze dell'essere assicura la partecipazione all'immortalità iniziatica. Abbiamo già menzionato l'etimologia convenuta, servendosi della quale un esponente provenzale della stessa corrente, Giacomo di Baisieux, identifica l'amore al «senza morte», alla distruzione della morte, per cui egli parla degli amanti come di «coloro che non muoiono» e che vivranno «in un altro secolo di gioia e di gloria» (60). In ogni caso resta ben ferma, nei Fedeli d'Amore, la concezione della donna a cui si è uniti, come del principio possibile di una vita superiore sì che al suo

(57) *Il linguaggio segreto*, cit., p. 247 ove è riportata l'illustrazione; F. da Barberino, *Documenti d'Amore*, Egidi, Roma, 1905-1924, v. III, pp. 407 sg. - *Tractatus Amoris et operum eius*.

(58) *Vita Nova*, II, 4.

(59) *Convivio*, III, 2,8.

(60) In A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, cit., v. I, p. 63.

distaccarsi si affaccia nuovamente l'ombra della morte (61). Cecco d'Ascoli dice appunto: «Io son al terzo cielo trasformato — in questa Donna, ch'io non so chi fui. — Per cui sento ognora più beato. — Di lei prese forma il mio intelletto, — mostrandomi salute gli occhi suoi,— mirando la virtù nel suo cospetto. — Dunque io son Ella: e se da me si sgombra — allor di morte sentiraggio l'ombra» (62).

Circa i Fedeli d'Amore concluderemo accennando ancora a due punti. Il primo riguarda il simbolismo numerico. Si sa della parte che il numero tre coi suoi multipli ha sia nell'opera principale di Dante che nella *Vita Nova*. In questa, è specialmente la prima potenza, o quadrato, del tre, ossia il nove, ad aver risalto. Nel primo incontro la donna ha nove anni (il che, dati gli effetti traumatici prodotti dalla visione di essa, dovrebbe far già escludere l'interpretazione realistica di Beatrice come una bambinetta di tale età). È all'ora nona che avviene il saluto, come pure una delle visioni più significative narrate dal poeta. Il nome della sua donna, dice Dante, «non soffre di stare in altro numero se non nel nove». Il numero nove riappare come durata di una certa dolorosa malattia di Dante (63). Come spiegazione, Dante si limita a dire che «lo numero tre è radice del nove, però che, senza numero altro alcuno, per sé medesimo [cioè moltiplicato per sé stesso] fa nove». Quanto al tre, egli, riferendosi alla Trinità cristiana, lo chiama «lo fattore per sé medesimo de li miracoli» e conclude dicendo: «Questa donna fu accompagnata da questo numero del nove, a dare ad intendere che ella era uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade» (64). Questo è, in fondo, un parlare a metà, mentre negli ambienti a cui Dante apparteneva si doveva certamente conoscere un aspetto più preciso e universale del simbolismo del tre e delle sue potenze. Abbiamo già ricordato come il tre sia il numero dello *yang* e come esso abbia anche significato ciò che nasce dall'aggiungersi dell'Uno al numero femminile, al Due, per ricondurre, di là da esso, all'unità (65). Nell'antico Egitto il tre era il numero della folgore, ma anche quello della forza vitale e dell'ente-vita invisibile chiuso dentro il corpo, del *kha*. Peraltro, allo *yang* fu anche associato il nove e, infine, l'ottantuno, tanto che quest'ultimo numero ha una parte curiosa, cui accenneremo, perfino in un dettaglio delle tecniche sessuali taoiste. Il significato del nove è di essere la prima potenza del tre; quello dell'ottantuno, è di esserne la potenza perfetta (3<sup>9</sup>). Quest'ultimo numero porta, in un certo modo, di là dalla stessa esperienza della «donna del miracolo» — e non è senza significato il fatto che lo stesso Dante, nel

(61) Dante: «Questa donna che spiritualmente fatta era colla mia anima una cosa» (*Convivio*, III, 2); l'abbandono da parte della donna è detto il dipartirsi della sua «salute» (*Vita Nova*, XXXII, 6).

(62) *Apud* M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Atanòr, Roma, 1955, p. 195.

(63) *Vita Nova*, II, 1; III, 1; XII, 9; VI, 2; XXIII, 1.

(64) *Vita Nova*, XXIX, 3.

(65) Dorn (*Clavis philosophiae chemisticae*, in *Theatrum Chemicum*, v. I, pp. 214-215) riferendosi anche al Tritemio dice che l'Uno rispelle il Binario (il Due) il quale, in connessione con la materia, ha portato al distacco da lui, e «il Ternario [il Tre] sarà riportabile alla semplicità dell'Uno... ascenso ben noto a quelli nella cui mente sia il Ternario; i quali, rigettando il Binario, per assunzione del Ternario vengono elevati a semplicità di unità».

*Convivio* (IV, 24), ne parli dandolo come l'«età» di una vita perfetta e compiuta; egli ricorda che tale fu l'età di Platone e giunge a dire che il Cristo avrebbe raggiunta tale età se non fosse stato ucciso. Ma questa età simbolica figura anche in altre tradizioni — non diversa età, fra l'altro, fu attribuita a Lao-tze. Nel complesso, si tratta di cicli di compimento dell'Uno che ritrova sé stesso attraverso la Diade, il Due, il femminile, sviluppandosi come l'atto, la potenza di sé stesso fino ad essere identico a questa sua stessa potenza e a stabilirsi nella «nobilitade». Ora, Dante che fa morire Beatrice il giorno 9 del mese di giugno, nota peraltro che in Siria il giugno è il nono mese e, per ultimo, egli aggiunge che tale morte avvenne quando «lo perfetto numero nove era compiuto», cioè nell'81 del XIII secolo.

Il secondo punto, su cui volevamo dire, riguarda proprio la morte della donna, di Beatrice. Già dal Perez, poi dal Valli (66), tale morte è stata messa in relazione con quella della Rachele biblica, ricordando come da Agostino e da Riccardo di S. Vittore la morte di Rachele fosse stata assunta a simbolo dell'estasi, dell'*excessus mentis*. Il Valli pensa che anche nella *Vita Nova* la morte della donna sia «una figurazione del trascendere della mente sopra sé stessa nell'atto della contemplazione pura: mistica rappresentazione della mente che si perde in Dio» (67). Ma questa interpretazione ci sembra poco adeguata; non solo essa verte sul piano semplicemente mistico, piano che non è quello dei Fedeli d'Amore, ma, secondo noi, inverte addirittura la situazione di cui si tratta. Di certo, la morte della donna contrassegna la fase ultima della esperienza che s'inizia col «saluto» di lei, e a tale riguardo nel c. XXVII della *Vita Nova* si trovano espressioni enigmatiche. Dopo aver riferito della morte di Beatrice, Dante aggiunge le misteriose parole: «Non è convenevole a me trattare di tale evento, perché trattando converrebbe essere me laudatore di me stesso»: quasi che l'evento, la morte di Beatrice, tornasse a sua gloria. L'interpretazione «mistica» del Valli non calza, perché se si fosse trattato della morte della mente («l'uccisione del mentale», del *manas*, secondo la terminologia yoghica indù) si sarebbe avuto semplicemente a che fare con uno degli effetti della donna e d'Amore sull'amante; a tacere che il morire, interpretato come un mistico naufragare, riguarderebbe allora non la donna, bensì il Fedele d'Amore: mentre è detto il contrario, è la donna a morire, a gloria del Fedele d'Amore. A noi non sembra troppo arrischiata l'idea opposta, cioè che il termine ultimo dell'esperienza sia rappresentato dal superamento della donna nella reintegrazione completamente attuata. È ciò che nell'ermetismo corrisponde all'«Opera al Rosso» dopo l'«Opera al Bianco» (cui precede l'«Opera al Nero», la «morte» o «dissoluzione»), ossia una condizione di virilità ristabilita di là dall'apertura estatica; stato finale, questo, per il quale, sempre nell'ermetismo, si parlava talvolta di un uccidere colei da cui si era stati uccisi ma altresì «generati» (rigenerati). E, come si è visto, oltre al nove, proprio l'ottantuno Dante fa intervenire per la morte della donna.

Verso una tale interpretazione conduce anche un punto che, ci sembra, non è stato mai messo sufficientemente in risalto, ossia che mentre nel misticismo cri-

(66) *Il linguaggio segreto*, cit., pp. 94-99; F. Perez, *La Beatrice svelata*, Palermo<sup>2</sup>, 1898.

(67) *Il linguaggio segreto*, cit., p. 100.

stiano l'anima fa da femina quale «fidanzata» dello sposo celeste, in tutta questa letteratura, ma altresì nelle varietà del simbolismo della donna, precedentemente ricordate nella saga e nel mito, le parti in genere si invertono, perché è il soggetto dell'esperienza ad avere la qualità maschile (68). Né ci si poteva attendere altro, se i Fedeli d'Amore erano una organizzazione iniziatica e non mistica. Un ultimo dettaglio non privo di significato: con una apparente anomalia Guido Cavalcanti, il quale, come si è detto, deve essere stato uno dei capi di quella organizzazione, afferma che Amore deriva e prende dimora non nel cielo di Venere bensì in quello di Marte — «lo qual da Marte vene e fa dimora»; e Dante, tacitamente, sembra che condividesse tale veduta. È, questo, un punto, di cui a nessuno sfuggirà il valore segnaltico.

Ci siamo soffermati alquanto sui Fedeli d'Amore perché con essi si stabilisce in un certo modo un raccordo fra alcuni dei principali motivi da noi messi in rilievo nel corso del presente studio, anche nel campo dell'*eros* profano. In questo campo, un Knut Hamsun ha potuto parlare, per l'amore, di «un potere di annientare l'uomo e poi di nuovo innalzarlo e segnarlo col suo marchio rovente». Stendhal riporta le seguenti espressioni per un caso reale del cosiddetto *coup-de-foudre*: «Una forza superiore di cui ho terrore mi ha tolta a me stessa e alla ragione». Nel sentire l'alito di Lotte, Werther dice: «Credo di precipitare come colpito dal fulmine». Devesi ritenere che fra i Fedeli d'Amore esperienze consimili, mediate dalla donna, venissero sviluppate e integrate, fuor da tutto ciò che è letteratura e iperbole. Nelle loro composizioni lo stesso tema è preciso e ricorrente, così come sono ricorrenti, e stanno ben in evidenza, altri temi da noi sporadicamente raccolti studiando i fenomeni di trascendenza dell'amore profano: *raptus* e morte, significato profondo del cuore, trauma nel cuore considerato come luogo occulto (la «segretissima camera del cuore», di Dante) e luogo da purificare («il cuore gentile») perché in esso prenderà inizio il mistero folgorante del Tre per effetto della donna-miracolo e del «Signore di nobilitate».

Concludendo, nel riguardo dei Fedeli d'Amore vanno dunque respinte sia le interpretazioni estetiche e realistiche che vogliono riferire il tutto a donne reali e ad esperienze di un semplice amore umano trasposte, sublimare e iperbolizzate dal poeta, sia le interpretazioni puramente simboliche che fanno entrare in giuoco mere astrazioni sapienziali o anche personificazioni di una Gnosi (la «Sapienza Santa») come potere illuminante, però senza nessuna relazione effettiva con la forza della femminilità. Il secondo è stato il punto di vista seguito dall'esegesi non solo del Valli, ma anche del Guénon e del Reghini; se può essere accettabile nel caso di ambienti mistici di derivazione più o meno neoplatonica (incluso Bruno), e anche della poesia arabo-persiana fiorita fra il IX e il XIV secolo, esso, secondo noi, risulta incompleto nel caso dei Fedeli d'Amore. Se ci si riferisce ad essi, l'alternativa va superata, e come fondo essenziale si deve considerare la possibilità di evocazioni e di contatti a fini iniziatici col principio occulto della femminilità in una regione liminale, immateriale, più in là della quale non vi sono più

(68) È da rilevare che nel sufismo s'incontra spesso lo stesso rapporto: la divinità vi viene considerata come donna — come la «Fidanzata» o l'«Amata», invece che come lo «sposo celeste» dell'anima. Così per esempio in Athâr, in Ibn Farîd, in Gelâleddîn el-Rûmî, ecc.



che le forme della magia sessuale vera e propria come estremo sviluppo delle possibilità dell'*eros* su un piano non profano. Questo è il dominio che avremo ancora da trattare dopo aver fatto cenno alla terza delle soluzioni elencate all'inizio, a quella delle trasmutazioni ascetiche e yoghiche della forza del sesso.

Ciò a parte, nel complesso di tutto quanto è evocazione e partecipazione possono venire distinte due vie che, rispettivamente, stanno nel segno dei due archetipi femminili fondamentali: Demetra e Durgà. La prima via si basa sul principio femminile-materno considerato come scaturigine del sacro, e conduce verso una immortalità, una pace e una luce quasi sulla stessa linea di ciò che nello stesso ambito profano e umano può venire a chi prende rifugio presso la donna materna; in questo contesto il pitagorismo poté riconoscere alla donna una particolare sacrit  e si poté parlare perfino della madre iniziatrice, τῇ μητρὶ τελουῃ — l'orientamento di tale corrente, data qui come un esempio, risultando chiaro dal fatto che la casa di Pitagora, dopo la sua morte, fu trasformata in un sacrario di Demetra. La stessa figura di donna si potenzia nel mito nei termini della Vergine celeste e della Madre divina mediatrice. L'altra via passa invece per Durg , il femminile afrodisiaco abissale, e può essere tanto via di perdizione quanto via di superamento della Madre nel segno di quelli che noi abbiamo chiamati i Grandi Misteri in senso proprio.

## Appendici al Capitolo quinto

---

### 49. *Sul significato del Sabba e delle «messe nere»*

In appendice a quanto si è esposto in fatto di evocazioni sovrasensibili a base erotica, si può accennare brevemente al contenuto delle esperienze del Sabba e delle stesse cosiddette messe nere.

In genere, la «demonologia» dei secoli passati è un interessante dominio che attende ancora di essere studiato secondo il giusto punto di vista. Un tale punto di vista non è né quello di coloro che mettono teologicamente ogni cosa a carico del satanismo, come già ne fu il caso pei giudici dell'Inquisizione, né quello di coloro che vorrebbero ridurre il tutto a pure superstizioni, ovvero a fatti della psicopatologia e dell'isterismo. I difensori del secondo punto di vista — psichiatri e psicanalisti — recentemente hanno cercato di liquidare ogni interpretazione teologica e sovrannaturalistica in base ad argomenti sperimentali, indicando casi in cui dei semplici trattamenti psicoterapeutici hanno fatto sparire alcuni fenomeni in precedenza attribuiti a influenze e contatti demoniaci. Nel che si conferma la superficialità propria a tutto ciò che oggi si è convenuto di chiamare «scientifico» o «positivo». Non si pone mente alla possibilità che alcuni individui presentino sì, disturbi psichici reali e siano di costituzione tarata, ma che tutto ciò costituisca una semplice condizione, o causa occasionale, per il prodursi e l'innestarsi di fatti d'ordine diverso, sovrasensibile. E dovunque di ciò sia il caso, è evidente che se, in un modo o nell'altro, si perviene a «guarire» l'individuo, verrà meno la base, la possibilità materiale, di quelle manifestazioni, le quali cesseranno, senza però che questo dica qualcosa circa la loro vera natura e circa l'esistenza di una dimensione più profonda dei fenomeni osservati. Ciò, a prescindere da altri casi, che, per appartenere al passato, non possono più essere fatti oggetto di un esame adeguato, ma che pure si fanno rientrare senz'altro nel novero di quelli che offrono un qualche appiglio alla accennata, semplicistica interpretazione psicopatologica.

Circa il Sabba, anche a voler lasciare largo margine a tutto ciò che può essere attribuito a superstizione e a suggestione (suggestione spontanea, o creata negli accusati nei processi), risultano attestati alcuni fatti di *esperienza* interna di strut-

tura sufficientemente costante e tipica. Per *propiziare* queste esperienze in dati individui, predisposti o meno, venivano usate sostanze aventi effetti analoghi ai filtri. Dal lato materiale, vi figurano sia polveri afrodisiache, sia sostanze narcotiche e stupefacenti. I testi del tempo menzionano la belladonna, l'oppio, l'aconito, il quadrifoglio, il giusquiamo, foglie di pioppo, certe specie di papaveri, e via dicendo, oltre a grassi animali speciali per mescolarli e farne un unguento che per assorbimento cutaneo intossicativo provocava un duplice effetto: per un verso, un sonno profondo con liberazione della forza plastica della immaginazione, in produzione d'immagini, di sogni lucidi e di visioni; dall'altro, il risveglio della forza elementare del sesso e la sua attivazione su tale piano estatico-visionario e immaginativo. Gli autori menzionano però una specie di consacrazione rituale delle sostanze impiegate—viene detto, ad esempio: «*n'oubliait en ceste composition l'invocation particulière de leurs demons, et ceremonies magiques instituees par iceux*» (69). Con il che si alludeva evidentemente a una operazione segreta intesa a dare una particolare «direzione di efficacia» all'azione delle droghe in discorso. Questo fattore, come è chiaro, in tale contesto doveva avere una importanza fondamentale. Riconoscere ad esso o meno, una qualche realtà dipende dalla misura in cui si pensa, ad esempio, che i sacramenti non si riducono a semplici cerimonie simboliche. Verosimilmente a tale fattore si deve la differenza fra l'azione generica e disordinata che ancor oggi degli stupefacenti e degli afrodisiaci possono esercitare sul primo venuto, e quella specifica, legata a fatti evocatori, che dava luogo alle esperienze del Sabba. Fattore ancor più essenziale, qualcosa, come una «tradizione», doveva esser poi presupposta: un fondo fisso di immagini doveva essere portato da una corrente psichica collettiva, nella quale il singolo andava ad inserirsi nell'atto stesso di aggregarsi ai gruppi che si davano a tali pratiche: donde una notevole concordanza delle esperienze fondamentali.

Contro Bodin, già un Johannes Vierus nella sua *Daemonomania* aveva sostenuto la tesi, che codeste esperienze, pur avendo per base una influenza sovranaturale (il «demonio»), avvenivano in uno stato di sonno o di transe, il corpo restando immobile dove si trovava quando il soggetto credeva di recarsi fisicamente al Sabba. Dal Görres sono stati ricordati certi esperimenti fatti fin dal XIV secolo da un benedettino (altri in seguito li ripeterono, fra cui lo stesso Gassendi) con persone che, dopo aver esauriti i preparativi rituali per recarsi al Sabba, furono legate al loro letto e osservate. Esse spesso caddero in un sonno profondo, letargico o catalettico, tanto che nemmeno bruciature o punzecchiature riuscirono a svegliarle. Comunque, un dato costante nelle notizie pervenuteci è che «per recarsi al Sabba» bisogna che, dopo essersi unti e aver pronunciato determinate formule, ci si addormenti. Così l'interpretazione più semplice sarebbe che si tratti di orge della fantasia erotica vissute nello stato di sogno. Ma chi sa che questo stato comporta un cambiamento di livello della coscienza, il passaggio virtuale di essa al piano detto «sottile» nell'insegnamento tradizionale indù, può pensare a

(69) Cfr. J. De Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, 1615; *Les ruses et tromperies du diable decouvertes, sur ce qu'il prétend avoir envers les corps et les âmes des sorciers, ensemble la composition de leus onguens*, Paris, 1611 (apud S. De Guaita, *Le Temple de Satan*, cit., v. II, pp. 172-174) che sono le opere contenenti i maggiori ragguagli sugli unguenti magici.

qualcosa di più di una fantasmagoria soggettiva non diversa da un sogno qualunque. D'altra parte, l'autore già citato, De Nynauld, nel parlare delle varie specie di unguenti a seconda della loro azione, ne distingue alcuni che provocherebbero «*un transport qui ne se fait pas simplement par illusion estant endormy profondement*», che avrebbero cioè per effetto se non una vera e propria dislocazione, almeno una bilocazione: quindi un «recarsi al Sabba» diverso da una semplice, solitaria allucinazione soggettiva. Quest'ultima possibilità può essere considerata nella misura in cui, in via di principio, si ammetta che i fenomeni di bilocazione in certi casi siano reali; come si sa, sono fenomeni menzionati nelle stesse vite di diversi santi cristiani (70). Comunque è da notare che nelle verifiche dianzi accennate furono almeno constatati casi di sdoppiamento, nel senso che chi giaceva immobile e inanimato sul letto per effetto delle droghe, poté talvolta riferire con esattezza ciò che avveniva nei dintorni (Görres). Così non si deve del tutto escludere la possibilità di esperienze che, pur restando essenzialmente «psichiche», non abbiano avuto il carattere di irrealtà dei sogni comuni e delle allucinazioni degli schizofrenici ma abbiano presentato una dimensione oggettiva *sui generis*.

D'altra parte non si deve escludere che nel Medioevo si fossero continuati residui di riti molto antichi, estatici, che culminavano nell'atto sessuale come in un sacramento avendo molti dei caratteri attribuiti al Sabba. Così vi figurava anche una divinità cornuta, chiamata Cernunnos; un altare ad esso dedicato è stato scoperto sotto le fondamenta del tempio della Grande Dea cristiana, di Notre-Dame di Parigi (71). E quale fosse il piano su cui si svolgeva l'esperienza, deve essere notato che vi furono confessioni spontanee, senza tortura, di partecipanti alla cerimonia, reale o vissuta in una transe lucida, i quali morivano senza timore o rimorsi essendo convinti di essersi assicurata la vita immortale. Delle giovani donne affermarono di essersi recate al rito per rapimento, nel cuore e nel volere, da parte del dio, che esso era la «suprema religione», che il Sabba era il vero paradiso elargitore di piaceri estatici tali da non poter essere descritti; che perdevano il peso del corpo e acquistavano un corpo nuovo, come «quello degli angeli»; delle loro esperienze andavano fiere e affrontarono la morte con la stessa tranquilla fermezza dei primi Cristiani (72).

Ma, in genere, quanto al *contenuto* delle esperienze del Sabba in senso proprio, si tratta essenzialmente di evocazioni torbide di archetipi e di situazioni rituali rifacentesi appunto a culti orgiastici antichi. Volendo, ci si può riportare alla subcoscienza collettiva considerata come ricettacolo di immagini già vissute capaci di riattualizzarsi, di essere rivitalizzate sul piano sottile: mescolandovisi però scorie d'ogni genere del subcosciente individuale, anche perché si deve

(70) Ad esempio, dell'asceta tibetano Milarepa si riferisce, che egli aveva il potere di proiettare il suo corpo sottile per andare a presiedere, come maestro yogi, adunanze di esseri invisibili in luoghi santi: ciò rientrando in una pratica generale che ha il nome di *phowa* (cfr. *Vie de Milarepa*, tr. del lama Kazi Dawa Sampud, ed. fr., Paris, 1955, p. 68) (tr. it.: *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milano, 1970).

(71) Cfr. M. Murray, *The God of the Witches*, Sampon Low, 1933 (tr. it.: *Il Dio delle Streghe*, Astrolabio, Roma, 1978).

(72) Cfr. G. Rattray Taylor, *Sex in History*, tr. it. Milano, 1957, pp. 117 sgg., 298.

tener presente che, di massima, i soggetti di simili esperienze appartenevano al semplice popolo e non avevano né una preparazione né una tradizione regolari paragonabili a quelle degli antichi Misteri. In più, qui si deve far entrare in linea di conto il fatto di una distorsione o degradazione specifica dovuta alla presenza di una tradizione diversa, come quella cristiana, che, per giunta, a tutto ciò che è sesso dava un carattere peccaminoso. In simili circostanze, in un regime di evocazioni confuse e disordinate possono ben prodursi forme «antinomistiche», «diaboliche» nelle manifestazioni. Spesso il demonismo non riguarda che il particolare modo distorto di presentarsi di motivi e di figure di un precedente culto nel quadro di un altro culto dal quale il primo sia stato soppiantato; di ciò si incontrano numerosi esempi nella storia delle religioni. Nel meccanismo della subcoscienza, quando vengono rivitalizzati residui psichici del genere è facilissimo che essi prendano automaticamente come appoggio immagini antagonistiche, demoniche e perfino sataniche (73). Così è da ritenersi che, nel caso di esperienze come quelle del Sabba, chi le aveva si rendeva scarsamente conto del loro contenuto reale, che tale contenuto lo viveva solo indirettamente, attraverso la fantasmagoria della tregenda, tanto da fornire in buona fede confessioni conformi proprio allo scenario diabolico già confezionato dagli Inquisitori.

Infine, un cenno circa l'elemento animale che figura in tali fantasmagorie. Qui si debbono tenere presenti gli eventuali effetti di un sommo movimento degli strati più profondi, prepersonali dell'essere, dove sono anche latenti potenzialità e possibilità animali escluse dal processo evolutivo che ha enucleato la figura umana tipica. Anche queste potenzialità, che hanno parte di rilievo nel totemismo dei popoli primitivi, possono essere attivate e coinvolte nel processo evocatorio tanto da produrre, per proiezione (quasi come loro «signature»), immagini umano-animali o deformazioni animalesche della figura umana, corrispondenti, in genere, a ciò che di più degradato e informe (come anti-forma) si ridestava nel processo complessivo. Ma sotto ogni altro riguardo questo processo può considerarsi analogo allo scatenamento dionisiaco e agli antichi riti di iniziazione erotico-orgiastica.

Il De Guaita, sulla scorta delle notizie fornite dagli autori che nei secoli passati si sono occupati di questo argomento — il Buguet, N. Remigius, il Bodin, il

(73) Per alcune vedute sulla genesi del satanismo in generale, cfr. J. Evola, *Eros e Magia*, Milano, 1969.

(Secondo un'abitudine risalente agli Anni Trenta, Julius Evola citava spesso nella bibliografia delle sue opere, in libri e saggi, oppure come riferimento bibliografico in nota, testi in corso di stampa, o anche semplicemente in preparazione, sicché poteva accadere che essi fossero in seguito pubblicati con una data di edizione diversa, cioè successiva, o anche con un titolo in parte o in tutto modificato. È qui il caso di *Eros e Magia*, un libro che avrebbe dovuto apparire per la Longanesi in una collana intitolata "Enciclopedia dell'Eros" ideata da Boris de Rachewiltz con l'intento di presentare una panoramica del mondo antico pagano e orientale: per essa erano stati presi contatti con personalità della cultura internazionale come G. Bataille, M. Leiris e R. Bazlen; ma il cambio di proprietà della Longanesi ne impedì l'attuazione. I singoli volumi dovevano essere costituiti da un centinaio di pagine e da numerose illustrazioni. Evola aveva approntato una scaletta del testo e già selezionato le foto, ma poi non se ne fece più nulla essendo sopravvenuto anche un deterioramento della salute dell'autore - N.d.C.).

Del Rio, il Binsfeldius, Dom Calmet, ecc. (74) — ha effettivamente ricostruito nei seguenti termini la strutturazione prevalente delle esperienze del Sabba. Nel convegno diabolico appariva la «regina del Sabba» come una giovane donna nuda, spesso una vergine, di particolare bellezza, portata da un ariete nero (Pierre de Lancre: «*Toutes celles que nous avons vues qualifiées du titre de Reynes estoient douces, de quelque beauté plus singulières que les autres*»). Dall'ufficiante la vergine veniva iniziata con successivi sacramenti, veniva unta e poi stuprata su un altare, il che, secondo una testimonianza, le faceva vivere «un meraviglioso e orribile tormento». Seguiva un'orgia generale, ove il modo antagonistico di manifestarsi di un *eros* elementare, cioè allo stato libero e disciolto da ogni forma, spesso si drammatizzava in rapporti adulterini, incestuosi o contro natura — a parte l'esperienza di un possesso carnale polimorfo simultaneo vissuto dalla nuova sacerdotessa. Sul corpo disteso di lei, come su di un altare palpitante, il re del Sabba ora in figura umana o semiumana ufficia, offrendo grano allo «Spirito della Terra», principio di ogni fecondità, talvolta liberando anche degli uccelli come rito simbolico di una liberazione pei convenuti alla tregenda (evocazione del «demone della libertà» — ma un nome di Dioniso a Roma era anche *Liber*). Viene talvolta impastata una focaccia per procedere ad una *confarreatio*, ossia a una comunione per mezzo della consumazione di parti di essa distribuite ai convenuti. Si vuole che per ultimo la regina del Sabba si alzasse e, quale vittima trionfante, gridasse formule, come questa: «Folgore di Dio colpisci, se l'osi» (in un rito analogo a fondo sessuale, attestato fino al XII secolo in Slavonia, si vuole che la formula fosse: «Ralleghiamoci oggi, perché Cristo è vinto») (75). Un elemento a suo modo oggettivo sarebbe costituito dal fatto, che chi partecipava a tale iniziazione orgiastica avrebbe ottenuto la rivelazione di segreti e di procedimenti, come quelli per la composizione di filtri, veleni o elixir. Il possesso di simili doni sembra essere sufficientemente attestato (76). Secondo le notizie di alcuni processi, nel Sabba, spesso era Diana a venire evocata (fino al Cinquecento *ire ad Ludum Dianae* fu sinonimo di recarsi al Sabba); insieme ad essa, Lucifero, evidente trasposizione «invertita» del dio maschile luminoso (77). Come è noto, nell'area germanica una figura centrale era Vrowe Holda, coi tratti ambivalenti, soavi e terribili, di largitrice di grazie e distruggitrice, già da noi considerati nell'archetipo femminile; mentre qui il monte della tregenda e della notte di Valpurga si confondeva con quello in cui Venere avrebbe preso dimora, monte trasformatosi, secondo le prospettive cristiane, in un luogo demonico e di

(74) S. De Guaita, *Le Temple de Satan*, cit., v. I, pp. 154 sgg. La bibliografia dei testi da lui utilizzati per quel che segue si trova a pp. 156-157.

(75) Cfr. G.R. Taylor, *Sex in History*, cit., pp. 298-299.

(76) Anche fra i primitivi s'incontrano tradizioni circa poteri trasmessi a delle donne in base a loro congiungimenti con entità non-umane - cfr. per es. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London, 1929, p. 40. Si può anche ricordare il potere taumaturgico attribuito alle orgie culturali; in relazione a ciò quando nel III secolo a.C. i Romani conquistarono la Sicilia consacrarono due templi a Venere Ericina, a cui facevano capo tali riti.

(77) Collum, in *Eranos-Jahrbücher*, 1938, pp. 257 sgg. (apud J. Przyluski, *La Grande Déesse*, cit., p. 167).

peccato. Nel caso di riti reali non è privo di significato che essi spesso venissero celebrati presso rovine di templi pagani e di ruderi antichi (ad esempio, la vetta del Puy-de-Dôme in Alvernia, dove si trovano i resti di un tempio di Ermete), di *dolmen* e di altri monumenti megalitici. È stato spesso rilevato che nello scenario fantasmagorico della tregenda, con la figura del becco ritorna l'*hircus sacer*, l'animale simbolico sacro identificato, dai Greci, ora a Pan e ora allo stesso Dioniso, da cui, nel senso di una ierogamia, si facevano possedere giovani donne in uno dei culti dell'antichità egizia; mentre la donna nuda adorata come la dea vivente è una variante di un antico tema mediterraneo, avendo noi già ricordato come, ad esempio, nell'area egea il culto della dea si confondesse con quello della sua sacerdotessa e avendo noi anche parlato di residui analoghi sussistenti nelle cerimonie orgiastiche segrete di certe sette slave. Sia pure tendenziosamente, strutture rituali simili a quelle del Sabba erano state già attribuite agli Gnostici; così si vuole che Marco gnostico deflorasse delle giovani eccitate e fatte salire nude sull'altare consacrando per tal via, e facendole divenire profetesse. Ove ciò abbia corrisposto a verità, si trattava evidentemente della tecnica di iniziazione sessuale che noi abbiamo già considerato, anche con riguardo al fattore specifico costituito dallo sverginamento. Inoltre, per l'antichità, da Plinio (78) si ha notizia di tregende notturne sul monte Atlante: danze sfrenate e scatenamento orgiastico delle forze elementari dell'uomo con la presenza o la manifestazione di antiche divinità della natura. Come fondo del Sabba, deve dunque pensare a una riattivazione di queste strutture rituali in base a una oscura liberazione di energie sul piano sottile: piano, questo, ove possono effettivamente agire forze archetipe e verificarsi forme di estasi raramente raggiungibili nel campo della coscienza normale di veglia. Del resto, vedremo sufficientemente attestata l'idea, che, nello stesso caso di riti compiuti con persone umane reali, con atti materiali e con accessori fisici, se essi debbono avere una qualche efficacia il presupposto è che la coscienza si sposti appunto sul piano sottile.

Abbiamo già accennato alle cause tecniche della «diabolizzazione» dell'esperienza e anche alla parte che in essa può aver avuto un fattore specifico, cioè la repressione e la condanna teologica della sessualità proprie al cristianesimo. Però, in via di principio, vi sarebbe anche da considerare la possibilità di un uso *strumentale* cosciente di tutto ciò che ha il carattere di un substrato demonico e informe frenato dalle forme di una determinata religione: uso ordinato al fine di un particolare trascendimento di queste forme e di una potenziale partecipazione all'incondizionato. Potremmo dire, forse più chiaramente, che in tali casi, la forma presentandosi come una limitazione, ciò che sta *al disotto* della forma viene rischiosamente mobilitato come mezzo contro la forma per raggiungere ciò che sta *al disopra* della forma (a questa, specie nelle religioni teistiche, corrispondono figure divine particolari, dogmi, precetti positivi, interdizioni, ecc.). In casi anomali, quando, malgrado tutto, si resta nella corrente psichica della corrispondente tradizione, all'esterno una tale tecnica può effettivamente presentare i tratti di una contro-religione, di una religione invertita, di un «satanismo».

In questo contesto si può accennare ad un dettaglio. Nella descrizione del Sabba si vuole che un bacio osceno, l'*osculum sub cauda* che i partecipanti avrebbero dovuto dare al dio del rito, all'immagine o a chi lo rappresentasse come officiante, fosse un crisma della loro fede «satanica». Però in alcune testimonianze fu chiaramente affermato che nessun rito del genere era richiesto. Comunque, può trattarsi di una versione incredibilmente e oscenamente distorta di cosa affatto diversa. Lo stesso De Lancre riferisce che ciò di cui effettivamente si trattava poteva riguardare un secondo volto, nero, che l'idolo o l'ufficiante aveva dietro, eventualmente come una maschera attaccata sulla nuca, quasi come in una testa di Giano (79). Il simbolismo di ciò è abbastanza trasparente: se la faccia anteriore chiara rappresentava il Dio «esterno» e manifestato, la faccia posteriore, nera, rappresentava la divinità abissale, aformale e superiore alla forma, ad esso sovraordinata: divinità, a cui nei Misteri egiziani si riferiva la formula dell'ultimo segreto: «Osiride è un dio nero», e sulla quale, del resto, si trovano accenni abbastanza precisi anche nella prima patristica greca cristiana, influenzata dalla misteriosofia e dal neoplatonismo — per esempio, in Dionigi l'Areopagita. Così, distorta in un rito stregonico e osceno, poteva trattarsi di una professione di fede o «adorazione» avente per oggetto proprio la divinità aformale nel quadro dell'accennato uso di ciò che è inferiore alla forma per raggiungere ciò che è superiore alla forma: il «dio nero», il *Deus Ignotus*. Però è difficile dire in che misura si trattasse proprio di questo nel caso di alcune cerimonie e di alcuni culti oscuri, fra i quali potrebbero rientrare le stesse messe nere.

Su queste ultime, se le notizie di cui disponiamo intorno a casi di loro effettive celebrazioni sono scarse e spurie, pure la tecnica di una inversione «diabolica» del rituale cattolico vi è sufficientemente attestata. Dalla impostazione puramente blasfema, grottesca e sacrilega propria a descrizioni, come quella romanizzata dell'Huysmans (80), qui si può prescindere. Il poco che si sa riguarda, poi, operazioni a fini non tanto estatici quanto bassamente magici: come nel caso della messa nera che Caterina de' Medici avrebbe fatto celebrare. Comunque nella struttura della cerimonia riaffiora quella dei riti antichi del Mistero afroditico, in parte ciò che veniva vissuto nella fantasmagoria del Sabba venendo qui operato sul piano della realtà. Il centro del rito era infatti costituito da una donna nuda distesa sull'altare e facente essa stessa da altare. La posizione talvolta indicata — con le gambe divaricate in modo da mostrare il sesso, l'*os sacrum*, la «bocca sacra», secondo l'espressione di un testo ermetico — è quella stessa delle raffigurazioni di alcune antiche divinità femminili mediterranee. A parte la celebrazione invertita della messa, sembra che il rito comportasse gli stessi sviluppi descritti poco su parlando del Sabba. Il dettaglio più nefando, cioè l'eventuale sacrificio di un bambino dinanzi all'altare, oltre l'idea di una contraffazione demonica del rito sacrificale eucaristico della messa, come motivo riporta ai sacrifici e all'effusione di sangue di cui la Dea, in alcune forme del culto antico, si compiaceva, mentre, per un altro lato, poteva trattarsi di una tecnica magica intesa a fornire un corpo

(79) P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais Anges et Démons*, Paris, 1613, pp. 119 sgg.

(80) In *Là-bas*, 1891 (N.d.C.).



per la presenza reale di essa in un dato luogo. Non soltanto in relazione a questo particolare punto, ma in genere, un dettaglio importante è poi il seguente: si riteneva assolutamente necessario che il rito complessivo venisse compiuto da un sacerdote regolarmente ordinato. Infatti, secondo la dottrina cattolica, a prescindere da chi può pretendere di essere stato consacrato direttamente dal Signore, solo il sacerdote può operare il mistero della transustanziazione delle specie, secondo un potere oggettivo che gli si può sì, proibire di esercitare interdiciendolo, ma che, per via del *character indelebilis* stabilito dall'ordinazione, non può essere distrutto o revocato. Ora, i riti accennati possono avere una qualche efficacia nel solo presupposto che l'ufficiante disponga di un simile potere di transustanziazione, di un potere capace di evocare e di attivare presenze reali nelle specie sensibili, non solo in cose inanimate (come nell'ostia eucaristica) ma altresì in esseri umani. Un «mistero» del genere doveva avvenire, o si supposeva che avvenisse, nella stessa persona della donna nuda distesa sull'altare, tanto da provocare in lei una incarnazione magica momentanea dell'archetipo, del potere della donna trascendente, della dea. Evocata che fosse questa forza sovrasensibile, era concepibile un uso anche operativo di essa. Vi è solo da considerare che l'impiego della tecnica della controreligione con l'attivazione di tutto ciò che di informe e di «infero» è frenato da una tradizione storica, comporta un rischio estremo, presuppone dunque, negli ufficianti, una specifica, eccezionale qualificazione a che l'insieme non si risolva in un «satanismo» nel senso proprio, deteriore e soltanto tenebroso del termine. Il pericolo è minore là dove, per rientrare nel quadro di una tradizione ad essi non antitetica, riti analoghi di magia sessuale non ricorrono alla tecnica dell'inversione e non presentano l'accennato carattere antinomistico: come nei casi di cui fra breve diremo.

Sembra che la divinità delle pratiche di magia nera dei secoli XVII-XVIII fosse prevalentemente di sesso femminile. Si chiamava Astaroth, nome che ha la stessa radice di Astarte, Ashtoreth, Attar, Ash-tur-tu, ecc., il che fa supporre una sua relazione con Astarte-Ishtar (nelle lingue semitiche *oth* — Astaroth — è la desinenza del plurale) anche se il sesso di quella divinità era indeterminato (81). Talvolta le messe nere erano officiate da donne.

Come ultima considerazione riguardo il solo Sabba, accenneremo che, anche ad usare gli stessi mezzi, esperienze di tal genere sul piano sottile, non riducendosi a semplici orge oniriche della fantasia erotica individuale, ma implicanti contatti e evocazioni reali, difficilmente sono concepibili per l'uomo moderno. Il clima psichico necessario non è più presente e un processo di crescente fisicizzazione ha chiuso l'individuo umano in sé stesso, nella sua semplice soggettività. Eccettuati casi veramente d'eccezione, oggi il solo piano di esperienze possibili di là dai processi psichici normali è tale che, di massima, ad esse possono applicarsi interpretazioni banali sul tipo di quelle dello Jung o rientrano nel campo oggi detto «psichedelico», nella sua relazione ad un uso profano e disordinato di alcune droghe.

(81) Cfr. H.T. Rhodes, *The Satanic Mass*, London, 1958, X, II (tr. it.: *La Messa Nera*, Sugar, Milano, 1960).

## 50. La dottrina dell'androgine nel misticismo cristiano

In Scoto Eriugena abbiamo visto che la dottrina dell'androgine aveva fatto apparizione negli stessi quadri della teologia cristiana. Senza una visibile connessione con Scoto, partendo invece soprattutto da Jacob Boehme, lo stesso tema si riaffaccia però anche in un successivo gruppo poco noto di mistici e di esegeti che, mantenendosi essi stessi essenzialmente nell'orbita del cristianesimo, hanno egualmente cercato di presentare il differenziarsi dei sessi come una conseguenza della caduta dell'uomo primordiale, creato inizialmente da Dio a sua immagine, maschio e femina, cioè androgine.

Si è accennato che l'esegesi kabbalistica aveva già cercato di dare questo senso al mito biblico; in particolare, che Leone Ebreo aveva esplicitamente tentato di omologare il mito biblico con quello del *Convito* di Platone. Nello sviluppare analoghe idee, anche senza far riferimento a Platone, attenendosi invece esclusivamente alla *Bibbia*, gli autori cristiani or ora accennati, principiando da Boehme, si sono trovati costretti a speculazioni sofistiche e sforzate per dare una qualche unità a motivi eterogenei che nel mito biblico si trovano visibilmente allo stato di una mescolanza sincretistica. Nella *Genesi* difatti, a differenza che in Platone, si parla dapprima dell'essere originario creato androgine, poi dell'apparire dei sessi non come effetto di una colpa ma ad opera di Jehova il quale, accorgendosi quasi di un difetto della sua precedente creazione dei sette giorni, trovando che per Adamo non era bene l'essere solo, separa e forma da lui Eva. Infine, in terzo luogo, i sessi esistendo di già, si parla del peccato di Adamo, peccato per il quale non si può dare — già lo notammo — una interpretazione sessuale, il precetto di moltiplicarsi e il detto, che l'uomo con la donna formerà una sola carne, venendo, nella *Genesi*, prima del racconto della disobbedienza e della caduta di Adamo.

La teoria dell'androgine ha tuttavia esercitato su alcuni mistici e autori cristiani una tale suggestione, che essi sono passati sopra queste palesi discrepanze oggettive e hanno cercato di farla egualmente valere nel quadro biblico. Colui che sta all'origine di tale più tarda corrente, Jacob Boehme, non solo conosceva la speculazione ermetica, ma dall'ermetismo alchemico aveva anzi ripreso parte della propria terminologia simbolica (così Boehme ha fatto di Solfo, Mercurio, Nitro, Acqua, Fuoco, Sale, ecc. i simboli di potenze cosmico-spirituali). Per cui è verosimile che egli abbia tratto il tema dell'androgine non dalla teologia segreta ebraica della Kabbala, ma appunto dall'ermetismo che già l'aveva in proprio sotto le specie del Rebis, per una tradizione indipendente discesa da ambienti misterici e gnostici (82).

L'inquadramento boehmiano del mito biblico è il seguente. In origine era stato dunque creato l'essere uno androgine, riunente in sé il principio maschile e quello femminile (da Boehme chiamati anche la Tintura del Fuoco e la Tintura della Luce). Il sonno di Adamo non fu lo stato in cui Dio mise Adamo quando da

(82) Le principali testimonianze degli autori e mistici cristiani che hanno trattato della teoria dell'androgine si trovano raccolte in E. Benz, *Der Mythos des Urmenschen* (München, 1955). Da tale libro trarremo le citazioni, in quel che segue.

lui, per propria iniziativa, volle trarre Eva, ma viene concepito come il simbolo di una prima caduta; per Boehme, esso allude allo stato in cui si trovò Adamo quando, abusando della sua libertà, si staccò dal mondo divino e si «imaginò» in quello della natura, terstrizzandosi e degradandosi. Da alcuni continuatori di Boehme questo sonno viene poi associato sia alla vertigine che scende su Adamo nel vedere gli animali congiungersi, sia al suo desiderio di imitarli. L'apparire dei sessi sarebbe stato una conseguenza di questa caduta originaria. Però sarebbe anche stato un rimedio divino, quasi che Dio, vedendo lo stato di privazione e di desiderio in cui ormai si trovava l'essere decaduto, gli avesse dato la donna, Eva, per evitare il peggio (83). Leone Ebreo aveva già insegnato che lo scopo originario dell'uomo non era la procreazione ma la contemplazione divina la quale gli avrebbe assicurato l'immortalità, senza dover procreare. Fu quando l'uomo, per effetto della colpa, divenne mortale, che Dio lo dotò del potere di riprodursi dandogli Eva come compagna, affinché, in un modo o nell'altro, il genere umano non perisse (84).

Tornando a Boehme, la storia del pomo e della serpe (la colpa vera e propria, secondo il testo ortodosso) non si riferirebbe dunque che ad una seconda caduta, o seconda fase della caduta. La nascita di Eva, da un boehmiano, J. J. Wirz, è data in questi termini: dopo aver visto gli animali accoppiarsi, Adamo genera Eva dapprima come una immagine magica (potremmo dire: come una immagine febbrile proiettata del suo stesso desiderio) a cui poi fornisce sostanza terrestre, Dio intervenendo per ultimo a insufflare anche in lei uno spirito divino e a darle un vero essere, a che poi i due facciano uno (85).

In queste speculazioni s'incontra uno sdoppiamento caratteristico del principio femminile, in relazione alla dottrina della Sophia, della Vergine divina. L'essere indiviso delle origini sarebbe stato interiormente unito, «in un connubio sacro e nascosto», al «corpo luminoso della vergine celeste Sophia»; congiunto con lei, poteva comunicare con Dio e operare ogni miracolo (86). Gichtel parla di questa Sophia come della «luce dell'anima ignea» nell'essere originario; quando la considera come «il *Fiat* con cui Dio ha creato ogni cosa» (87), cioè come la «potenza» di Dio, egli ce la fa apparire quasi come un equivalente della Çakti indù. Essa viene anche assimilata all'Albero di Vita e chiamata Acqua di Vita (M. Hahn) — col che ritornano connessioni fra simboli tradizionali del femminile, a noi già note (88). Infine Sophia è altresì concepita come la «Sapienza celeste». Boehme e Gichtel descrivono la caduta anche nei seguenti termini: al pari di Lucifero, l'essere primordiale volle dominare la Vergine, che allora si staccò da lui, sicché in lui restò soltanto il principio igneo privo di luce, arido e assetato. Per altri

(83) Cfr. E. Benz, *Der Mythos*, cit., pp. 50-65.

(84) *Dialoghi d'Amore*, cit., pp. 432 sgg.

(85) J.J. Wirz, *Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes*, Barmen, 1863, v. I, pp. 215-216 (*Der Mythos*, 240-241).

(86) Cfr. E. Benz, *Der Mythos*, cit., pp. 73 sgg.

(87) J.G. Gichtel, *Theosophia practica*, Leyden, 1722, III, 2-4; VI, 29-31 (tr.it. a cura di M. Barracano, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982).

(88) Cfr. E. Benz, *Der Mythos*, cit., pp. 200-202. Hahn scrive (p. 202): «Se Adamo avesse sempre posseduto spiritualmente, magicamente, la sua sposa, l'Albero di Vita, in lui e da lui sarebbero nati frutti di vita».

(Gottfried Arnold), è lo stesso desiderio carnale a far perdere all'essere originario codesta «sposa occulta» (89). Comunque, anche nello stato decaduto l'uomo amando le donne, segretamente è sempre quella Vergine che desidera, è di lei che ha fame anche quando crede di appagarsi col piacere carnale e terreno. La «debole» donna terrestre ne è solo un surrogato, e il completamento dell'essere che essa sembra promettere è illusorio. Boehme fa dello sbarramento biblico dell'Eden contenente l'Albero della Vita un simbolo della irraggiungibilità dello scopo attraverso l'unione dei sessi terreni: è come un toccare un frutto che il giardiniere subito strappa di mano all'uomo: appunto perché l'uomo scambia Sophia con Eva, scambia la Vergine con la *matrix Veneris* che lo attira con un falso desiderio (90). Il Wirz (91) concepisce il fuoco della spada dell'angelo posto a guardia dell'Eden come quello che deve distruggere fin nelle radici il principio animale del desiderio in coloro che aspirano veramente alla reintegrazione dell'immagine divina. Da qui si passa nella mariologia; si vede nella Maria cristiana colei nella quale si compie non solo la nascita del Figlio ma anche la rinascita dell'anima.

Così anche in questa corrente, che cerca di attenersi al mito biblico ebraico avallato dal cristianesimo, come chiave del mistero dell'attrazione fra i sessi, è indicata la dottrina dell'androgine. Franz von Baader pronuncia una parola decisiva quando dice che «si innalzerà vittoriosa su tutti i suoi avversari solo quella teologia che presenterà il peccato come una disintegrazione dell'uomo, la redenzione e la rinascita come la sua reintegrazione» (92). Senonché la dottrina della Sophia ha prevalentemente condotto al dualismo di un ascetismo puritano: chi vuol raggiungere di nuovo Sophia deve rinunciare a Eva, alla donna terrena. L'una esclude l'altra. Confusamente, la Sophia talvolta si identifica anche con Maria, talaltra con lo stesso Cristo (che, come in Scoto, secondo questi autori avrebbe ripristinato in sé l'unità dei due sessi); essa è desiderata non solo dall'uomo, ma anche dalla donna, quasi che fosse lei, Sophia, a incorporare l'Uno. Così tutto porta verso il piano del semplice misticismo religioso, né si saprebbe dire dove tali speculazioni abbiano dato almeno luogo al regime delle evocazioni. Di ciò è forse stato il caso in Gichtel (Gichtel è forse l'esponente più vicino all'esoterismo di tutta la corrente — in lui si trova, fra l'altro, una dottrina dei centri segreti del corpo simile a quella yoghica e tantrica (93)), che ebbe a scrivere: «Abbiamo un corpo sidereo dentro quello composto dagli elementi, che è anche spirituale e che ha fame di Sophia e che con questa sua fame continua l'attira» (94). Ma, in genere, in questa corrente nulla si trova in fatto di un uso iniziatico concreto del sesso. Al massimo, si giunge ad una giustificazione idealizzante del matrimonio al luogo della negazione ascetica di esso.

Tale giustificazione si trova soprattutto in uno degli esponenti più tardi di tale indirizzo, in Franz von Baader. Egli scrive: «Il fine del matrimonio come sacramento è la reciproca restaurazione dell'immagine celeste o angelica nell'uomo

(89) Cfr. E. Benz, *Der Mythos*, cit., pp. 126, 127, 129.

(90) J. Boehme, *Von den drei Prinzipien des göttlichen Wesens*, XIII, 40.

(91) Cfr. E. Benz, *Der Mythos*, cit., p. 242.

(92) F. von Baader, *Gesamm. Werke*, v. III, p. 306.

(93) Su tale dottrina di Gichtel, cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, pp. 16 sgg.

(94) *Theosophia practica*, V, 31.

quale dovrebbe essere, e propriamente quale sarebbe colui che interiormente (spiritualmente) non fosse più un animale maschio, come pure nella donna quale dovrebbe essere, cioè non più un animale femina, perché solo così entrambi avrebbero completato in sé l'idea dell'umanità» (95). «Solo a questa stregua — aggiunge Baader (96) — si può capire l'elemento sacramentale di tale unione [del matrimonio], perché solo un tale suo fine porta di là dal tempo nell'essere eternamente vero, mentre ciò che è semplicemente terrestre o temporale non può, come tale, rivestire il carattere di un sacramento, né di esso abbisogna». Così «il significato superiore dell'amore sessuale, che non va identificato con l'istinto alla riproduzione, altro non è se non che esso deve aiutare sia l'uomo, sia la donna a integrarsi interiormente (nell'animo e nello spirito) nella immagine umana completa, cioè nell'immagine divina originaria» (97). Questa immagine androgina divenuta incorporea dopo la caduta dovrebbe incarnarsi, fissarsi e stabilizzarsi nei due amanti così che «i due non si riproducano soltanto in un terzo essere, nel bambino, rimanendo però essi stessi quel che sono (non rigenerati), ma entrambi rinascano interiormente quali figli di Dio» (98).

Però, a parte questo schema astratto, Baader nemmeno come teoria concepisce una vera e propria via iniziatica del sesso, il dualismo cristiano e un misticismo asessuale prendendo anche a lui la mano. Così, ad esempio, lo vediamo enunciare la curiosa e alquanto comica teoria secondo la quale il semplice abbraccio degli amanti, che impegna esclusivamente la regione del petto, sarebbe da contrapporsi all'amplesso vero e proprio, «che, preso in sé stesso, astrattamente, è così poco un atto di unione e di amore (di spotalizio) che anzi esprime l'opposto, il massimo, vicendevole rafforzamento dell'egoismo (del non-amore) che non termina con una unione bensì con una indifferenza, col separarsi dei due poli despiritualizzati, e propriamente con un reciproco perdersi dell'uno dentro l'altro (*wechselseitiges Ineinander-zu-Grunde-Gehen*) epperò anche col torpore fratello della morte: atto animale, che solo mediante l'abbracciarsi, cioè attraverso l'amore, viene esorcizzato» (99). Questa opposizione Baader la mette in rapporto con l'antitesi che esisterebbe fra la dottrina cristiana e mistica dell'androgine e la teoria «pagana», la quale secondo lui riguarderebbe piuttosto l'ermafroditismo: «Nei rapporti sessuali presi in sé stessi, cioè considerati senza l'esorcismo dell'amore — dell'amore religioso, unico principio di ogni libera associazione che innalzi il vincolo imposto dalla passione fino ad una libera unione — non si manifesta affatto ciò che si immaginarono i pensatori e i filosofi della natura della paganità, ossia un impulso a tornare all'androgine come all'integrazione della umana natura nell'uomo e nella donna, bensì, fisicamente e psichicamente, lo stesso impulso orgiastico, senza amore, egoistico dell'uomo e della donna ad accendere ognuno in sé quel duplice ardore ermafroditico e a strappare l'uno all'altra ciò che gli abbisogna per questa accensione, sicché nella copula senza amore il massimo egoismo sia dell'uomo che della donna cerca il proprio soddi-

(95) *Gesamm. Werke*, v. II, p. 315.

(96) *Gesamm. Werke*, v. III, p. 306.

(97) *Gesamm. Werke*, v. III, p. 309.

(98) *Gesamm. Werke*, p. 308.

(99) *Gesamm. Werke*, v. III, v. VII, p. 236.

sfacimento, qui la donna servendo da strumento all'uomo e l'uomo alla donna; per cui il soddisfacimento dell'istinto sessuale si compie non solo in un disprezzo per la personalità ma perfino in un odio per essa» (100).

Chi ha conosciuto la dottrina dell'androgine e la metafisica del sesso nel loro luogo proprio, vede ben chiaro le confusioni e le unilateralità proprie a codeste vedute di Baader il quale, non meno degli altri autori dianzi citati, se ha un senso del movente più profondo dell'attrazione sessuale, finisce tuttavia in un vago misticismo risentente sempre della congenita avversione cristiana per l'esperienza del sesso. Come tanti teorici dell'amore, Baader sembra intendersi assai poco delle effettive valenze di tale esperienza. Le forme, dove questa si riduce al reciproco egoismo sessuale bramoso degli amanti, sono le più deteriori perfino nel semplice amore profano. Si è già visto che nell'esperienza orgiastica, non meno che in ogni esperienza intesa di congiungimento sessuale, il fattore distruttivo e autodistruttivo — che comporta una rottura della chiusura individuale epperò, esistenzialmente, l'opposto dell'egoismo, della *Selbstsucht* — è invece fondamentale mentre dell'odio, a cui accenna Baader, il lettore conosce già il senso più profondo. In Baader (come in Boehme) è accettabile il mito, che da quando l'essere primordiale si staccò dal Padre, la «qualità ignea» ha rivestito la forma di un falso essere a sé come Io nella maschilità, e che questa sua forma è estrinseca e degenerativa, deve essere superata, deve essere uccisa, deve scomparire. Ma sul regime dell'amore capace di restaurare l'Uno come attraverso un Mistero, praticamente non viene detto nulla (101). In codesti autori il quadro generale non sembra differire troppo da quello della ortodossia la quale incita i credenti a reprimere il più possibile la sessualità, intesa come animalità, nei «casti connubi» di coniugi che dovrebbero soprattutto amarsi in Dio e per tal via dimenticare delle caratteristiche sessuali. Il più recente esponente di questa corrente cristianeggiante, il Berdjajeff, conformemente alla mentalità russa, sposterà il problema addirittura sul piano escatologico, relegando «l'uomo dalla sessualità trasfigurata» e la «rivelazione dell'androginità celeste» in una futura epoca del mondo (102).

Concludendo, possiamo dire che nel suo insieme questa speculazione non aggiunge nulla a quanto non fosse già dato nella formulazione platonica del tema, anzi al contrario: i riferimenti al cristianesimo e al confuso mito biblico già in partenza hanno impedito di trarre dal tema i principî di una metafisica del sesso effettiva, ossia atta a fondare non solo il regime delle ierogamie ma anche le pratiche di cui diremo nel prossimo capitolo, che si basano sui fenomeni di trascendenza che non l'amore mistico ma già quello concreto sessuale può provocare. Si

(100) *Gesamm. Werke*, v. III, pp. 301-302.

(101) Come unica suggestione utilizzabile anche nella pratica si potrebbe forse indicare l'identificazione boemiana del maschile al principio «fuoco», del femminile al principio «luce», l'idea che «la tintura del fuoco brama nella carne quella della luce», per dare come senso di un amore o amplesso magico «androginico» un ignificarsi della luce e un illuminarsi (liberarsi) del fuoco. In effetti: «la tintura fatta da Venere e Marte», l'unione di fuoco e luce (riferiti l'uno all'uomo, l'altro alla donna) viene considerata come «la via più breve e pronta» e l'essenza del processo trasmutativo dell'umana natura. Cfr. anche C.A. Muses, *Illumination on J. Boehme*, New York, 1951, pp. 149-150.

(102) N. Berdjajeff, *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen, 1927, pp. 211-213 (E. Benz, *Der Mythos*, pp. 219-292).

è che nel cristianesimo la dottrina dell'androgine rappresentò un seme estraneo gettato in un terreno inadatto, nel quale esso non poteva fruttificare. Le concezioni or ora riassunte possono al massimo servire a chi non cerca Sophia attraverso una Eva ma tende ad evocarla e ad unirsi con lei su un piano mistico, aiutandosi con le forme alle quali il concetto dell'archetipo femminile, o «donna di Dio», ha dato luogo in certo cristianesimo risentente di influenze gnostiche.

Di passata: sarebbe interessante rintracciare l'origine della credenza dei Mormoni, secondo la quale un uomo da morto non potrebbe conseguire il grado supremo della beatitudine, il settimo, e divenire un essere divino, se non è sposato ad una donna.

## 6. Il sesso nel dominio delle iniziazioni e della magia

---

### 51. *Le trasmutazioni e il precetto di castità*

Dedicheremo ora alcune brevi considerazioni alla quarta delle soluzioni del problema della sessualità indicate al principio del precedente capitolo, cioè alla trasmutazione ascetica della forza del sesso in vista di realizzazioni d'ordine sovrannaturale.

Nella grandissima maggioranza delle tradizioni sia ascetiche, sia iniziatiche s'incontra il precetto della castità, dell'astensione dall'uso della donna. Generalmente questo precetto non viene giustamente inteso, perché vi si annette un significato moralistico. Si crede che si voglia escludere o uccidere la forza del sesso («farsi eunuchi pel Regno dei Cieli», come dice Matteo); il che è erroneo. La forza del sesso è alla radice stessa dell'individuo vivente e si illude chi crede di poterla realmente sopprimere. Al massimo, la si può reprimere nelle sue manifestazioni più dirette, con il che si andranno solo ad alimentare quei fenomeni di una esistenza nevrotica e scissa, sui quali la moderna psicanalisi ha gettato fin troppa luce. L'alternativa che si pone di fronte alla forza del sesso è invece questa: affermarla o trasformarla. E quando non si sia in grado di operare la trasmutazione, dal punto di vista spirituale la repressione è sconsigliabile; essa può condurre a contrasti interni paralizzanti, a dissipazioni di energia, a pericolose trasposizioni. Del che, specie la mistica cristiana a fondo emotivo offre sufficienti esempi.

La seconda possibilità, ossia la trasmutazione, è ciò a cui effettivamente si riferisce il precetto ascetico o iniziatico della castità e della continenza. Qui non si tratta di escludere l'energia del sesso, ma di rinunciare all'uso e alla dissipazione di essa nelle ordinarie relazioni carnali e procreative con individui dell'altro sesso. Il suo potenziale va conservato; viene solo staccato dal piano duale e applicato a un piano diverso.

Se in precedenza si è ripetutamente considerato quel che sullo stesso piano duale l'*eros* può dare nelle relazioni fra uomo e donna di là dalla semplice sessualità bramosa (e fra breve riferiremo ulteriori e più precisi insegnamenti a tale proposito), il «mistero della trasmutazione» riguarda dunque una diversa linea di



possibilità, di tecniche, di procedimenti interiori. Qui bisogna però formarsi una idea chiara di ciò di cui si tratta, specie per gli equivoci che possono sorgere a causa delle vedute oggi diffuse dai psicanalisti.

Anzitutto quando nelle dottrine esoteriche si parla del sesso si allude alla manifestazione di una forza assai più profonda e elementare di quel che nello stesso freudismo è la *libido* o il *Lustprinzip*; si allude a una forza avente una potenziale valenza metafisica, come lo abbiamo sufficientemente chiarito nel considerare il mito dell'androgine.

Secondo e non meno importante punto: la trasmutazione, di cui si tratta nell'alta asceti, non va confusa con le dislocazioni e le sublimazioni delle quali si occupa la psicanalisi e con le tecniche con cui questa cerca di venir a capo dei problemi personali del sesso. In tutto ciò, non è il caso di parlare di una trasmutazione vera, incidente sulla radice; si tratta di una fenomenologia periferica in margine alla vita ordinaria e profana, in vista soprattutto di situazioni patologiche per noi prive di interesse. Quando tecniche coscienti sul tipo di quelle dello yoga vengono applicate, affinché la trasformazione abbia luogo deve esistere nello spirito di chi le mette in opera un punto di riferimento veramente trascendente e tale da assorbire la totalità del suo essere, come ne è appunto il caso nell'alta asceti, non nei soggetti psicanalitici. Questa condizione è più che naturale: se si riconosce il senso più profondo, metafisico, di ogni *eros*, si comprenderà facilmente che solo nel caso anzidetto la diversione o revulsione della sessualità dal suo oggetto più immediato non lascerà residui, perché essa sarà avvenuta proprio in funzione di quel senso profondo. La trasformazione della forza manifestantesi ordinariamente nel sesso avverrà anzi da sé, senza interventi violenti e specifici, quando tutto lo spirito è effettivamente centrato su qualcosa di superiore. Così accade già nei santi, nei mistici e negli asceti di alto rango, i quali dopo un periodo iniziale di autodominio non hanno affatto da combattere con la «carne» e con le «tentazioni della carne»; quest'ordine di cose cessa semplicemente di aver per loro dell'interesse; il bisogno della donna non è più avvertito perché in loro l'integrazione dell'essere è avvenuta per altra, più diretta, meno rischiosa via. E il segno più sicuro di questo conseguimento non è l'avversione puritana pel sesso bensì l'indifferenza e la calma di fronte ad esso.

Pertanto su questo livello non si tratta di nulla di ciò di cui si occupa la psicanalisi, il fine non è il «guarire» un nevropatico sessuale alle prese coi suoi complessi, o nella forma di un malato vero e proprio, o in quella più blanda e diffusa dell'uomo comune inibito o frustrato a causa della natura dell'ambiente sociale e di circostanze particolari della sua esistenza. Il fine è invece il trascendimento della stessa condizione umana, in una effettiva rigenerazione, in un mutamento dello *status* ontologico. La forza del sesso trasmutata deve condurre a questo fine. Solo in un tale contesto si giustifica, in termini tecnici e non «moralì», il precetto ascetico, yoghico o iniziatico della castità. La misteriosofia ha parlato di un'unica corrente dal doppio flusso, simboleggiata dal Gran Giordano o dall'Oceano, la quale fluendo in basso dà luogo alla generazione degli uomini, fluendo in alto dà invece luogo alla generazione degli dèi (1). In modo trasparente questo insegna-

(1) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, i, II.

mento indica la doppia possibilità insita nella forza del sesso, a seconda della sua polarizzazione. Questa è la base del regime, o mistero, della trasmutazione a cui allude la figura di una lamina dei Tarocchi, della XIV, che ha per titolo «La Temperanza». In tale lamina è raffigurata una donna alata che travasa un liquido da un recipiente d'argento in un recipiente d'oro senza che di esso ne versi una goccia, mentre, a simboleggiare la crescita interiore verso l'alto, vicino a lei si vedono spuntare dal suolo dei fiori (2).

Peraltro, proprio l'espressione «flusso verso l'alto», *urdhvaretas*, ricorre nella terminologia tecnica dello yoga. Su ciò, torneremo fra breve. Per ora varrà ancora distinguere il più alto fine ora indicato da altri, più contingenti fini che talvolta vengono confusi col primo in alcune esposizioni dello stesso insegnamento indù, allorché si parla del voto del *brahmacharya*, inteso appunto come quello della continenza sessuale. Che l'abuso della sessualità possa causare una prostrazione nervosa e ripercuotersi sfavorevolmente sulle facoltà mentali, sull'intelligenza e sul carattere, questa è una cosa piuttosto banale e risaputa che può solo interessare l'igiene psichica personale dell'uomo comune nella vita comune. Ma in questa stessa vita ciò che può eventualmente significare per loro l'esperienza sessuale, può far mettere a molti in ben scarso conto tali conseguenze, come si è visto quando si sono fatte risaltare le valenze di trascendenza dell'*eros* nello stesso dominio profano (§ 18). A parte gli abusi, per quel che riguarda un eventuale effetto depressivo dell'esercizio della sessualità, esso dipende in larga misura — come si è parimenti visto (§ 27) — dal regime dell'amplesso. Infine, il più specifico problema di dissipare energia vitale o nervosa, oppure di risparmiarla limitando la propria vita sessuale, è, spiritualmente, di assai scarso interesse, se per tale energia non si ha in vista qualche impiego davvero superiore.

Ci si avvicina già a un piano più pertinente con la teoria dell'*ojas* e dell'*ojas-shakti*. Anche da un autore moderno, come il Sivananda Sarasvati, malgrado un frequente interferire dell'igienismo e del moralismo nelle sue considerazioni, si può vedere di che si tratta. «Il seme — egli scrive (3) — è una energia dinamica che bisogna convertire in energia spirituale (*ojas*)», e aggiunge: «Chi cerca con vero ardore la realizzazione divina deve osservare una stretta castità». A tale riguardo si deve procedere ad una distinzione. Per un lato, ciò che il Sivananda dice riguarda una forza che nasce da ogni autodomínio, da ogni inibizione attiva. Interviene, qui, la legge di cui abbiamo già parlato nel considerare, ad esempio, il più sottile e efficace potere di seduzione che esercita il tipo «casto» di donna. Non si tratta perciò della sola sessualità. Il Sivananda riconosce pertanto che «anche la collera e la forza muscolare possono trasformarsi in *ojas*» (4). È un antico insegnamento esoterico, che il padroneggiamento di ogni impulso — anche di un impulso semplicemente fisico — avente una certa intensità, libera una più alta e sottile energia; così di ciò non può non essere il caso anche per l'impulso e il desiderio sessuali. Come effetto dell'accumularsi, per tal via, dell'*ojas*, viene contemplato, fra l'altro, il formarsi di una speciale «aura magne-

(2) O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen-Age*, Paris, 1927, p. 169 (tr. it.: *I Tarocchi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972).

(3) *La pratique de la méditation*, Paris, 1950, pp. 276-277, 100, 278.

(4) *La pratique*, cit., p. 278.

tica» in una «personalità che ispira una specie di sacro timore», unitamente al potere di influenzare gli altri col discorso o con lo sguardo, e via dicendo. La stessa energia, l'*ojas* o *ojas-shakti*, può però essere anche utilizzata per la contemplazione e per la realizzazione spirituale (5).

A questo proposito possiamo aggiungere che la stessa castità alla quale in tradizioni varie, spesso anche fra popolazioni selvagge, i guerrieri si sottoponevano può riportare a un non diverso ordine di idee. Non si trattava tanto di risparmiare energie fisiche quanto di accumulare una forza, in una certa misura, sovrannaturale, magica, nello stesso senso dell'*ojas*, ad integrazione delle forze naturali del combattente. Questo contesto è per esempio esplicito in un noto episodio del *Mahābhārata*.

Dalla nozione generica dell'*ojas*, forza sottile che, dunque, può essere anche prodotta dal controllo di impulsi elementari diversi dal sesso, va ora distinta la *vīrya*, che è propriamente la virilità spirituale, circa la quale viene detto che il perderla o dissiparla conduce alla morte, il trattenerla e conservarla conduce alla vita. La *vīrya*, come già dicemmo, viene messa in relazione col seme, tanto che nella terminologia tecnica e mistica dei testi indù la parola spesso designa indifferentemente ora l'una e ora l'altra cosa. In questo contesto si ripresenta l'idea già indicata parlando della «morte suggestiva che viene dalla donna», cioè il fatto che, in una prospettiva metafisica e ascetica, a dissiparsi nei congiungimenti animali e bramosi con la donna non è la semplice energia vitale o nervosa ma piuttosto il principio «essere» dell'uomo, la sua virilità trascendente. È in relazione a ciò che a suo tempo abbiamo riconosciuto nell'asceta una forma superiore di virilità. Parimenti, con questo sfondo si accorda la dottrina specifica della trasmutazione e del fluire in alto della forza che nell'uso naturalistico del sesso fluisce in basso: nel dominio che qui abbiamo da considerare, ciò avviene praticando la castità e, poi, facendo cambiare di polarità quella forza. Dato questo quadro si spiega anche il fatto, che il precetto di castità, oltre che nell'ascesi, lo si incontra nel campo della stessa magia operativa; e Eliphas Levi dice a ragione che per il «mago» nulla è più letale del desiderio della voluttà. Qui la finalità puramente tecnica, extramurale, del precetto di continenza appare ben chiara: la forza ottenuta per inibizione attiva e per trasmutazione da quella del sesso nei termini di una virilità trascendente può essere anche impiegata per scopi «malvagi». Il precetto di castità può essere identico e egualmente rigoroso sia nelle operazioni di «magia bianca» che in quelle di «magia nera»: a voler usare queste espressioni assai approssimative e popolari.

## 52. Tecniche di trasmutazione endogena nel kundalinī-yoga e nel taoismo

Una distinzione analoga a quella or ora fatta sembrerebbe imporsi anche nel dominio dello Yoga vero e proprio. Come si sa, a differenza di quanto è proprio all'ascesi in senso generico o alla mistica, nello Yoga autentico si tratta di processi ben controllati, di tecniche messe in opera presso ad una conoscenza precisa

(5) *La pratique*, cit., p. 278.

degli effetti e del fine da conseguire, e convalidate da una tradizione e da una esperienza secolari. Nella sua essenza, lo Yoga è però una dottrina segreta per la quale vige il principio della trasmissione diretta; così, benché recentemente in Occidente su di esso molto è stato stampato e molti testi classici sono stati tradotti, pure non è sempre agevole orizzontarsi adeguatamente riguardo ad alcuni punti fondamentali dell'insegnamento.

Per un lato, soprattutto dallo Yoga quale si è acclimatato nel Tibet sembra essere stata contemplata e insegnata una trasformazione della forza sessuale nel senso generico dell'*ojas*. Vi è ragione di pensare a questo quando si parla del «calore mistico», *tumo*, nei termini di una energia che può essere adoperata anche per produrre fenomeni extranormali d'ordine fisico e fisiologico (6). Del pari, quando a tale calore si assegna la parte di una forza risvegliatrice della *kundalinî* non si va oltre l'idea di un coadiuvante, di qualcosa che serve solo da mezzo, da strumento. Ma a tale riguardo è bene riferirsi piuttosto agli insegnamenti propriamente indù, a quelli del *kundalinî-yoga* tantrico, ove si trova un più chiaro inquadramento dottrinale di tutto l'insieme.

Nel tantrismo il dominio dello Yoga viene distinto da quello delle pratiche sessuali di cui diremo più oltre, nel senso di due vie che, se per certi riguardi conducono allo stesso scopo, pure si addicono a uomini diversamente dotati e orientati, quanto alla loro natura più profonda. A seconda del predominio, in colui che aspira a superare le condizionalità umane, del principio *sattva*, cioè del principio luminoso dell'«essere», ovvero del principio *rajas*, che è quello di ogni impulso espansivo, della passionalità, del trasporto, del fuoco (dell'ardore), viene consigliata la via dello Yoga che esclude la donna oppure quella delle pratiche che invece la usano e vi si basano. I due tipi umani sono anche detti, rispettivamente, il tipo spirituale («divino», *dîvyā*) e il tipo eroico (*vîrya*); entrambi battono egualmente la via «shivica», distinguendosi da chi si limita a seguire il regime ritualistico della religione tradizionale.

Quanto allo spirito dello Yoga tantrico, esso è caratterizzato nel miglior modo da questa espressione di un testo: «Che bisogno ho io di una donna esterna? Ho una donna entro di me» (7). Si allude, qui, al principio femminile che si porta nel profondo del proprio essere e che corrisponde alla «nostra Diana», all'«Eva» o «Ebe occulta» di cui parla anche l'ermetismo occidentale. Secondo il tantrismo, è la Dea presente nello stesso organismo umano sotto le specie di una forza elementare cui viene dato il nome di «colei che è ravvolta» (tale è il senso della parola *kundalinî*). Lo Yoga, di cui stiamo parlando, considera dunque un processo puramente interno; il congiungimento del maschile col femminile e, quindi, il superamento della Diade si effettua nel proprio corpo, senza ricorrere ad un

(6) Su ciò cfr. W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London, 1935 (tr. it.: *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete*, Astrolabio, Roma, 1982).

(7) In ciò che segue riassumeremo quanto si trova esposto più diffusamente nel nostro *Lo Yoga della potenza*. I testi che qui citeremo sono, di massima, solo quelli non indicati di già in tale opera. Circa il detto ora citato, esso trova una esatta corrispondenza in questo passo ermetico: «*Hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Evam sive foeminam suam secum circumfert*» (scolio in J. Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, v. I, p. 417).

altro individuo di sesso opposto quale incarnazione e simbolo vivente dell'opposto principio. Entrano ora in giuoco cognizioni di una fisiologia iperfisica che indica forze sottili e elementi in atto dietro la compagine materiale dell'organismo e sotto la soglia della comune coscienza di veglia. Vengono, in particolare, considerate due correnti di energia vitale — dette *idā e pingalā* — che nell'uomo comune corrono serpentinamente ai due lati della spina dorsale e che hanno relazione l'una col principio negativo e femminile, l'altra con quello positivo e maschile, l'una con la Luna e l'altra col Sole. Sono dunque manifestazioni e corrispondenze nel corpo umano della Diade o polarità elementare. Con appropriate, difficili tecniche lo yogi arresta tali correnti, impedisce che esse seguano le due direzioni laterali, serpentine, fa sì che esse confluiscono. Questo arresto e congiungimento provoca una chiusura di circuito che può dar luogo al risveglio di *kundalinî*.

Abbiamo detto che la *kundalinî* pei Tantra rappresenta la Dea, la Shakti primordiale nell'uomo. È la forza-vita «luminosa» che ha organizzato il corpo e che continua a risiedervi occultamente come la radice di tutte le correnti vitali sottili di esso. Viene detta «colei che è ravvolta» a indicare che, nella esistenza umana ordinaria, essa non si manifesta nella sua vera natura; essa «dorme» in un centro sottile situato alla base della spina dorsale. In fatto di estrinsecazioni, vi è una relazione essenziale fra essa, il fuoco del desiderio e le funzioni sessuali (8). Resta tuttavia la sposa potenziale del maschio primordiale, cosa espressa dal simbolismo della *kundalinî* in forma di serpe che avvolge il *lingam* — il *phallus* — di Shiva nel centro basale anzidetto. Quando le correnti dei due lati sono arrestate, la *kundalinî* si desta e «srotola». Avviene allora un cambiamento di polarità nella forza basale della vita dell'uomo, e *kundalinî* fluisce verso l'alto percorrendo un «condotto» assiale seguente la linea della colonna vertebrale, chiamato *sushumna* (esso ha anche il nome di «via della Shakti» e, nei Tantra buddhisti, di «via del *nirvāna*»). Dalla sua sede originaria, che occupa nel profano, *kundalinî* ascende fino alla sommità del capo. In genere, alla forza destata viene attribuita per analogia una natura ignea, per cui alcuni testi danno il suo risveglio e la sua ascesa nei termini di un incendio che brucia tutto ciò che incontra, che rescinde ogni condizionalità. Si può parlare, a tale riguardo, della *sushumna* come della via folgorativa dell'unità, in quanto l'ascesa si svolge nel segno di un ulteriore congiungimento del maschile e del femminile, congiungimento che si fa perfetto e assoluto alla fine della via della *sushumna*, alla sommità del capo. Qui si ha l'*excessus*, Shiva e Shakti, il dio e la dea si abbracciano e congiungono, vi è una completa fusione e risoluzione del principio «shakti» nel principio «shiva», equivalente alla «Grande Liberazione», alla reintegrazione trascendente, al superamento dello stato duale e, in genere, del vincolo cosmico.

In tutto ciò i riferimenti all'organismo non debbono far pensare a processi

(8) Nei testi tantrici s'incontra l'espressione, che la *kundalinî* personificata «gode nell'amante». Inoltre, si fa menzione ad essa anche in trattati indù di erotica profana. In un procedimento incantatorio inteso a ridurre una donna in potere dell'uomo e a farla venire eroticamente meno, si prescrive all'amante, fra l'altro, di evocare mentalmente *kundalinî* nel petto, sulla fronte e nella «dimora del dio dell'amore» (nella vulva) della donna desiderata. Cfr. R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin<sup>2</sup>, 1910, pp. 676, 677.

esaurientisi nella compagine corporea individuale. Nel tantrismo il corpo viene «cosmicizzato», viene concepito e assunto in funzione di principi e poteri che sono anche in atto nel mondo e nella natura, secondo le corrispondenze tradizionali fra macrocosmo e microcosmo. Così nello yogî l'ascesa della *kundalinî* comporterebbe una serie di esperienze sovrasensibili, un passaggio sia attraverso gli «elementi» (come negli antichi Misteri), sia attraverso stati multipli dell'essere variamente simboleggiati a seconda delle scuole e, in questo Yoga, messi in relazione con vari centri disposti lungo la via assiale e attivati dalla *kundalinî* via via che questa li investe (9).

Nella forma di Yoga di cui ora stiamo trattando la chiave di tutto il procedimento è dunque l'attivazione della energia basale, la quale resta anche il potere operante fino alla risoluzione finale. Avendo in vista la relazione che questa forza ha, nell'uomo comune, con l'impulso del sesso e con la generazione animale, in un testo viene detto che la stessa forza, *kundalinî*, nell'ignorante produce il servaggio, nello yogî la liberazione (10). Si tratta evidentemente di una duplice polarità; dal cambiamento di polarità procede il mistero della trasmutazione e del risveglio. I testi parlano esplicitamente di un salvare la forza del seme, la *vîrya*; della «pratica a ritroso» (*ujâna-sâdhana*); del «far fluire in alto» (*urdhvaretas*) (11). L'operazione di «far fluire in alto il seme» si trova menzionata già nelle *Upanishad* (cfr. *Mâitri-upanishad*, VI, 33; *Mahânarâyâni-upanishad*, XII, 1) oltre che nell'Hatha-Yoga in genere. Nella *Dhyâna-bindu-upanishad* (86) si legge: «Colui nel quale il seme resta nel corpo non ha più da temere la morte» e nella *Candilya-upanishad* è detto: «O si riesce a conquistare il *bindu*, o lo Yoga fallisce», *bindu* essendo uno dei termini che designano la forza del seme, la *vîrya*. Secondo l'insegnamento e il simbolismo tantrico, finché *kundalinî* dorme, essa sbarra l'accesso alla via centrale, alla *sushumna*, il che equivale a dire che la forza orientata nel senso della comune sessualità costituisce un ostacolo per il processo che, invece che alla generazione animale, condurrebbe alla rinascita iniziatica. Così la *kundalinî* dormiente viene anche raffigurata in modo che ostruisca l'orificio del *phallus* di Shiva, per cui il seme della rinascita in alto non può essere emesso. D'altra parte è detto che quando l'energia vitale non corre più lungo le due linee di lato come accade nell'esistenza ordinaria dell'uomo comune ma, rimossa l'ostruzione, imbocca il «condotto» centrale, la *sushumna*, è sospesa la condizionalità del tempo e «arde il fuoco della morte». Avviene, cioè, una rottura di livello equivalente alla crisi che da molte tradizioni viene in genere designata appunto come «morte iniziatica». «Tu che ascendi come una striscia di fulmine», è detto in un inno della Dea, che qui si manifesta (12). Così è naturale che le pra-

(9) In un testo, di *kundalinî* vien detto: «Congiungiti poi nel loto dai mille petali col tuo sposo dopo aver purificato tutta la via della famiglia delle potenze, la terra nella base fondamentale, il fuoco nella sede propria, l'aria nel cuore, l'etere nella ruota della purezza, l'intelletto nella ruota del comando» - tutte queste sedi essendo disposte lungo la linea assiale (G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Astrolabio, Roma, 1949, p. 16).

(10) *Hathayogapradîpikâ*, III, 107; cfr. *Dhyâna-bindu-upanishad*, 43-47: il centro ove essa risiede controlla, ad un tempo, «gli attaccamenti e il distacco [ascetico] dei viventi».

(11) Un principio della scuola dei Nâtha Siddha è: «Chi non conosce il segreto di questo processo d'inversione non può ottenere la vita eterna» (S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1946, p. 266).

(12) A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 35.

tiche in quistione non siano esenti da gravi pericoli; nei testi viene detto che chi sveglia *kundalinî* senza avere la qualificazione necessaria e le conoscenze di un vero yogî può andare incontro non solo a seri disturbi ma perfino alla follia e alla morte (morte non iniziatica, ma effettiva). Come premessa indispensabile pel *kundalinî-yoga* vengono perciò indicate le discipline più severe di dominio di sé, di concentrazione mentale, di purificazione. Solo l'uomo che ha realizzato in sé la sua vera natura come Shiva è da tanto da non esser travolto quando desta, denuda e fa agire la Dea. Un testo dà appunto il simbolismo di una vedova (la quale raffigura la forza nel suo stato di separazione dall'Uno nella fase discendente, ove è come se non avesse più maschio) seduta presso due fiumi, i quali rappresentano le due correnti accennate (*idâ e pingalâ*) che nella compagine umana riflettono il principio della Diade; essa va denudata con la violenza e pos-seduta, dice il testo. Allora condurrà alla sede suprema (13).

Per raggiungere il suo fine il *kundalinî-yoga* impiega in larghissima misura la tecnica del respiro associata a speciali posture magiche del corpo (*âsana*); un determinato regime del respiro che comprende anche la completa sospensione di esso viene ritenuto capace di propiziare in modo acconcio il mutamento del corso abituale delle energie sottili dell'organismo.

Data l'indole del presente libro, circa il *kundalinî-yoga* ci limiteremo a questo cenno sommario, rimandando, per maggiore informazione, al nostro libro già citato. Ci siamo riferiti ad esso come ad un esempio precipuo e ben attestato di metodo «endogeno» avente per premessa un regime di rigorosa castità. Qui la forza di cui la donna è eminentemente l'incarnazione e la portatrice nel mondo condizionato, cioè la Shakti, viene destata in sé stessi, sotto specie di *kundalinî*; del pari, è in sé stessi che viene realizzato l'amplesso magico e la teogamia dopo che una ascesi preliminare ha portato lo yogî a realizzare l'opposto principio, il principio del maschio assoluto o trascendente, la natura shivaica: il Vajradhara (= il «Portatore-di-Scettro») secondo la denominazione tibetana.

Il mistero della trasmutazione lo si incontra anche in altre tradizioni segrete; il taoismo lo conosce e spesso l'alchimia, sia occidentale che orientale, attraverso un gergo simbolico è ad esso e alle tecniche ad esso relative che allude, anziché alla problematica trasmutazione di sostanze metalliche. Appunto per la potenziale polivalenza propria ad ogni simbolismo esoterico, nell'ermetismo alchemico lo schema delle operazioni fondamentali è tale da ammettere anche una interpretazione in termini di tecniche sessuali. Una tale interpretazione non è però l'unica e non è obbligata; anzi dal periodo d'oro di questa tradizione, fatta eccezione, forse, per Nicola Flamel, non ci sono pervenute notizie di maestri che abbiano verosimilmente operato su tale piano, usando delle donne. Per cui, a quella interpretazione faremo cenno solo accessoriamente, più oltre, considerando alcune testimonianze di autori moderni che, in parte, hanno fatto uso del simbolismo ermetico proprio in relazione alle realizzazioni di cui stiamo trattando. La interpretazione dell'*opus transformationis* in termini puramente iniziatici cade invece fuori dal nostro argomento; d'altronde, essa ha costituito l'oggetto di un altro nostro libro (14).

(13) *Hathayogapradîpikâ*, III, 109.

(14) *La Tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma\*, 1996.

Per quel che riguarda il taoismo operativo estremo-orientale, occorre procedere alla stessa distinzione fatta pel tantrismo, anche qui una specie di trasmutazione endogena di tipo yoghico contrapponendosi a un ordine di pratiche esplicitamente sessuali. Sulle seconde, torneremo fra poco. Circa la prima, non sono sempre espliciti i riferimenti alla sessualità come materia prima della trasmutazione. Ci limiteremo perciò a un cenno basandoci sugli insegnamenti contenuti in un testo abbastanza tardo, il *T'ai I Chin hua Tsung chih*, tradotto anche in lingue europee col titolo di *Il Mistero del Fiore d'Oro* (15), per via di alcune interessanti corrispondenze che essi offrono con il *kundalinî-yoga* indù.

Anche in questo testo taoista si parte dalla dualità primordiale — da quella dello *yang* e dello *yin*, secondo le designazioni cinesi — quale è presente in un solo individuo e non in due persone distinte di sesso opposto. Nell'uomo lo *yang* — il principio maschile — è presente sotto le specie dell'elemento luminoso *hun* che viene localizzato nel capo e, propriamente, fra i due occhi, lo *yin* — il principio femminile — è invece presente sotto le specie dell'elemento oscuro *p'o*, che viene localizzato nella parte inferiore del corpo, in una regione chiamata «spazio della forza»; il che ci riporta all'idea del femminile inteso come *shakti*. Nell'insegnamento cinese la dualità è altresì data come quella del *hsing* e del *ming*, termini tradotti con «essere» e «vita», e che quindi rimandano ad uno degli aspetti più essenziali della Grande Diade; viene detto, che col nascere all'esistenza individuale «essere e vita si separano e da quell'istante non si rivedono più», beninteso, ove non intervengano i procedimenti iniziatici esposti nel testo, i quali mirano a ricondurre il centro dell'essere umano al «Grande Polo» (*T'si chi*) o «Grande Uno», o «Stato senza dualità» (*wu chi*) il quale riprende in sé sia l'essere che la vita, sia lo *yang* che lo *yin*.

La condizione dell'uomo ordinario è quella di un essere nel quale «il Centro non è più difeso» e il principio femminile *yin* (detto anche «anima inferiore») assoggetta il principio maschile *yang* (detto anche «anima superiore»), costringendolo a servirlo e orientandolo verso l'esterno. Questa direzione verso l'esterno viene chiamata «rettilenea irreversibile» (come in chi venisse spinto irresistibilmente avanti) e comporta la dispersione e la dissipazione dell'energia vitale e del «seme originario». Il punto di partenza per la reintegrazione è, pertanto, un intervento inteso a ripiegare l'energia su sé stessa, a «far circolare (o cristallizzare) la luce», per il che vengono considerate pratiche di concentrazione spirituale (la cosiddetta «contemplazione fissa», *chih kuan*) e altresì, come nello Yoga, pratiche respiratorie. Ottenuto il cambiamento di direzione, inibita la compulsione rettilinea verso l'esterno e sostituito ad essa un movimento a ritroso e, poi, un movimento di «rotazione», altre pratiche mirano a far discendere la coscienza fino allo «spazio della forza». Qui avviene la rottura di livello e il congiungimento dei due

(15) Le traduzioni tedesca e italiana di quest'opera sono precedute da una introduzione del psicanalista C.G. Jung, che ne falsa completamente il senso. Un'ampia analisi di quest'opera si trova in *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), cit., v. II, pp. 372 sgg.; cfr. anche E. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, in *Eranos-Jahrbücher*, 1943.

(Nel 1971 Julius Evola ha curato per le Edizioni Mediterranee una sua edizione di quest'opera con il titolo *Il Mistero del Fiore d'Oro*, premettendovi un saggio di Pierre Grison - N.d.C.).



opposti principî, tuttavia, col senso ultimo di una «distillazione dello *yin* in puro *yang*». Al ripristino dello stato originario «senza dualità», detto anche lo «sbocciare del Fiore d'Oro», è associata la nascita del *kuei*; termine, questo, che si può tradurre con «essere divino attivo». Non è privo di interesse rilevare che l'ideogramma cinese per il *kuei* è anche quello della folgore; abbiamo già ricordato la relazione stabilita da altre tradizioni fra il mistero reintegrativo, il numero tre e la folgore.

L'impadronirsi del «seme originario» e il trattenerlo è un motivo centrale di questi insegnamenti. Però nel testo, al quale stiamo riferendoci, solo alcune scarse allusioni possono far pensare che tale seme sia l'equivalente della *vîrya* indù, abbia cioè uno specifico riferimento alla forza segreta della virilità, ordinariamente captata dalla donna quando nell'atto d'amore nella sua carne intima si versa il seme maschile. In un punto, viene effettivamente enunciato il principio fondamentale della magia sessuale, quello della trasmutazione in cosa salutare di ciò che, in sé, avrebbe carattere di tossico, e viene detto: «Si allude all'unione sessuale dell'uomo con la donna dalla quale nascono figli e figlie. L'insensato sperpera il gioiello più prezioso del suo corpo in sfrenati piaceri e non sa conservare la sua forza seminale, l'esaurimento della quale provoca il collasso del corpo. I santi e i sapienti non conoscono altro modo di conservare il loro principio vitale se non quello consistente nel distruggere la brama del sesso e nel conservare il seme» (16). Tuttavia qui, in primo luogo, si potrebbe pensare a una finalità diversa da quella già considerata, cioè più ad una specie di esistenza prolungata come secondo il simbolismo degli elixir alchemici di longevità (tema assai ricorrente anche nel taoismo), che non alla reintegrazione iniziatica dell'essere; in secondo luogo il testo, nel riferire quanto veniva attribuito ad un antico maestro, P'êng, ossia che per ottenere l'elixir egli avrebbe usato delle donne, afferma che non entra in questione una vera unione sessuale bensì il congiungimento e la sublimazione dei due principî, di quello della luce cristallizzata *yang* e di quello della forza umida *yin*. Così il piano cui si riferiscono insegnamenti del genere sembrerebbe essere essenzialmente il piano dei processi endogeni, sul quale il mistero della trasmutazione si compie direttamente all'interno di un solo essere («in un solo vaso», per usare l'espressione ermetica) e non in operazioni da effettuarsi uniti ad una donna («operazione a due vasi»). Circa testi taoisti più antichi ove è invece esplicitamente considerata questa seconda possibilità, diremo fra breve; le premesse dottrinali, in tal caso, non sono tuttavia diverse da quelle ora indicate riferendoci agli insegnamenti de *Il Mistero del Fiore d'Oro*.

### 53. Il sesso nella Kabbala e nei Misteri Eleusini

Il dominio che ci resta da esaminare è quello di tecniche usate intenzionalmente per ottenere una rottura estatica, mistica o iniziatica di livello a mezzo della effettiva unione sessuale dell'uomo e della donna, semplicemente come tale

(16) Lü-tzu, *Il Mistero del Fiore d'Oro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, p. 132 (N.d.C.).

o presso ad uno speciale andamento di essa. In più, accenneremo brevemente ad alcune possibili applicazioni di magia «operativa» che in alcuni ambienti sono state considerate più o meno nello stesso contesto.

Tale dominio si differenzia da quello già trattato della sacralizzazione e delle unioni rituali perché in esso l'accento cade meno sulla realizzazione di simboli e di analogie cosmiche che non sulla pura esperienza. Non che l'una cosa escluda l'altra; vedremo anzi che il regime delle evocazioni e delle trasmutazioni costituisce spesso la premessa rigorosa delle tecniche di cui si tratta. Ma, nella essenza, il fine è diverso, non si tratta della sacralizzazione e partecipazione che può effettuarsi perfino in quadri generici istituzionali e culturali, ma è un fatto assoluto dell'esperienza individuale col quale, come nello Yoga, può prodursi una decondizionalizzazione dell'Io. Qui, viene direttamente considerato, assunto, attivato e potenziato tutto ciò che, come fenomeno di parziale o conativa trascendenza, abbiamo visto esser già presente nello stesso amore sessuale profano. Circa il materiale d'informazione, a quanto è trapelato in fatto di tradizioni segrete di varie civiltà si può aggiungere quel che di più serio e attendibile è contenuto in alcuni scritti rifacentisi ad ambienti nei quali sembrano essersi continuate fino ai nostri tempi conoscenze e pratiche dello stesso tipo.

A titolo introduttivo accenneremo ad idee che nell'esoterismo ebraico, e soprattutto nello Chassidismo, portano già verso questo dominio. Nello *Zohar* (I, 55b) si legge: «Il Santo — che Egli sia benedetto — non elegge domicilio dove il maschio e la femina non sono uniti». Un detto talmudico è: «Tre cose hanno in sé qualcosa dell'aldilà: il sole, il Sabbah e l'unione sessuale» (17). E ancora nello *Zohar* (III, 81a) si legge: «Il Re [Dio] cerca solo ciò che gli corrisponde. Perciò il Santo — che Egli sia benedetto — risiede in colui che [come Lui] è uno. Quando l'uomo, in perfetta sacrità, realizza l'uno, Egli [Dio] è in quest'uno. E quand'è che l'uomo viene chiamato uno? Quando uomo e donna sono congiunti sessualmente (*siwurga*)... Vieni e vedi! Nel punto in cui l'essere umano come maschio e femina si trova unito, badando a che i pensieri siano santi, egli è perfetto e senza macchia, e viene chiamato uno. L'uomo deve dunque far sì che la donna gioisca in quel momento, onde sia con lui un unico volere, e entrambi uniti debbono portare la mente a quella cosa. Così ci è stato insegnato: "Chi non ha preso una donna è come se fosse solo una metà" (*Jebamoth*, 83). Se però uomo e donna si uniscono, se divengono uno, corpo e anima, allora l'essere umano viene chiamato uno e il Santo — che Egli sia benedetto — prende dimora in quest'uno e genera, per lui, uno spirito santo» (18).

Partendo da tali vedute nelle quali, come si vede, si ritrova il motivo dell'androgine, pratiche di magia sessuale non sono state estranee a correnti segrete del kabbalismo. Come affioramento di una di esse deve considerarsi quanto è trapelato circa la setta dei Sabbatiani in relazione, anche, alle dottrine esposte da Jakob Franck. Dell'«avvento del Messia» qui viene data una interpretazione esoterica considerandolo non come un fatto storico o collettivo, ma come un simbolo del risveglio interiore individuale, della illuminazione che libera e che

(17) *B'rathoth*, 57, in M.D.G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prag, 1923, p. 30.

(18) Su quest'ultimo passo dello *Zohar*, cfr. M.D.G. Langer, *Die Erotik*, p. 23.

conduce di là dalla Legge. A ciò si associa il motivo specificatamente sessuale inquantoché la forza mistica del Messia viene collocata in una donna e si afferma che il mistero del risveglio e della salvezza si compie attraverso l'unione sessuale con una donna. Franck insegnava appunto: «Vi dico che tutti gli Ebrei si trovano in una grande sventura perché attendono la venuta del Salvatore e non quella della Donna». Con una certa interferenza con la dottrina della Shekinah, questa Donna, o Vergine, finisce col fare tutt'uno con l'archetipo femminile, con la Donna presente in ogni donna e di là da ogni donna, in quanto viene detto: «Essa ha in suo potere molte giovani donne che, tutte, ricevono da lei la loro forza, sì che quando essa le abbandona non hanno più alcun potere». Per Franck essa «è una porta di Dio, attraverso la quale si entra in Dio», ed egli aggiunge: «Se foste degni di prendere questa Vergine, in cui risiede tutta la forza del mondo, sareste anche in grado di compiere l'Opera, ma voi non siete degni di prenderla». Per l'Opera, qui s'intende la celebrazione di un mistero sessuale, orgiastico, del quale viene detto: «Per mezzo di quest'Opera ci avviciniamo alla cosa che è tutta nuda e senza vesti, per cui dobbiamo riuscire a compierla». È forse possibile vedere in ciò una corrispondenza con quella «visione della Diana nuda» di cui abbiamo già parlato; comunque, dalla grazia elargita da questa Vergine kabbalistica procederebbero poteri e rivelazioni diversi, a seconda del «grado» di ciascuno (19). Idee del genere debbono aver avuto attinenza con un originario insegnamento iniziatico (20), la divulgazione del quale finì però col condurre ad abusi e deviazioni; come appunto nel Sabbatismo dove, fra l'altro, la dottrina del «mistero messianico del risveglio» e della realizzazione dell'Uno sembra aver dato luogo ad orgie a fini mistici aventi per centro una giovane nuda adorata con varie forme aberranti di sessualità: orgie nelle quali è stata giustamente vista una riviviscenza distorta di antichi culti della Dea, quali quelli di Ishtar. Come fra i Kaula tantrici e fra i «Fratelli del Libero Spirito» medievali, anche in queste correnti ebraiche facenti uso della donna e del sesso ricorre il tema della impeccabilità dello Svegliato, con riferimento alla dottrina kabbalistica circa quel principio dell'essere umano che non può essere punito, qualunque cosa egli faccia, perché se lo fosse «sarebbe come se Dio punisse sé stesso».

Circa l'antichità classica, si può accennare che nei Misteri in essa più celebrati, cioè in quelli eleusini, il sacro connubio, oltre ad avere il valore generico delle ierogamie simbolico-rituali, alludeva al mistero della rinascita in un contesto che, in origine, assai verosimilmente comprendeva la sessualità come mezzo; e anche qui veniva dato risalto al principio femminile, alla donna divina. Il tenore delle testimonianze di alcuni autori cristiani a tale proposito non può essere attribuito soltanto ad intenzioni denigratorie o a scandalo puritano. Clemente

(19) Su ciò, M.D.G. Langer, *Die Erotik*, pp. 30-44.

(20) Del resto, sembra che il kabbalismo non ignorasse pratiche simili a quelle dello Yoga indù, basate sulla fisiologia mistica o iperfisica: si ritenne che nel corpo umano siano presenti le *sephiroth*, cioè i principi metafisici studiati dalla Kabbala, disposti come un albero a tre colonne — e nello stesso modo che nello Yoga si parla delle due correnti laterali da unire per far percorrere alla forza risultante la direzione assiale, così qui viene considerata l'unione delle *sephiroth* corrispondenti al principio maschile e a quello femminile, al Padre e alla Madre, allo Sposo e alla Sposa, alla Destra e alla Sinistra nella linea centrale che comprende le *sephiroth* chiamate *Kether* (Corona), *Tiphereth* (Bellezza), *Jesod* (Base) e *Malkuth* (Regno).

d'Alessandria, Teodoreto e Psello sono concordi nell'affermare che in quei Misteri l'organo femminile, chiamato eufemisticamente e misticamente κτεῖς γυναικεῖος (21), veniva presentato agli sguardi degli iniziandi, quasi ad indicare lo strumento necessario per attuare il mistero. E Gregorio Nazianzeno, riferendosi a Demetra, dea di tali Misteri, dice di vergognarsi di «esporre alla luce del giorno le notturne cerimonie dell'iniziazione e di fare delle oscenità un Mistero»; egli riporta anche un verso nel quale Demetra viene descritta *anasyrmene* (cioè mostrante il suo sesso sollevando le vesti) affinché «iniziasse i suoi amanti a quei riti che ancor oggi si celebrano simbolicamente» (22). Tutto ciò lascia appunto supporre che il senso della cerimonia misterica simbolica, restata essa sola in primo piano nel periodo più recente, fosse quello di ricordare, di là dalle stesse ierogamie rituali e da un congiungimento sessuale del sacerdote con la sacerdotessa (in seguito, esso stesso soltanto simulato), il mistero della resurrezione quale può effettuarsi attraverso il sesso e la donna, considerata, questa, quale incarnazione della Dea. Così a Eleusi, dopo che il rito del connubio era stato compiuto nell'oscurità, una grande luce veniva accesa e con voce tonante lo ierofante annunciava: «La grande Dea ha partorito il Figlio sacro, la Forte ha generato il Forte», e nel contesto di una delle principali testimonianze (23) la spiga mostrata a tal punto agli epopti come simbolo della sacra rinascita iniziatica è messa in stretto rapporto con l'uomo primordiale androgine, con l'ἄρσενοθηλὺς, e col suo risorgere. Si aggiunge: «Augusta è infatti la generazione spirituale, celeste, dall'alto, e forte è colui che è stato in tal guisa generato». È dunque possibile che nel segno del Mistero della Grande Dea anche l'antichità mediterranea abbia conosciuto la dottrina segreta dell'iniziazione sessuale e che quanto noi sappiamo dei Misteri Eleusini sia stato, di essa, solo una trasposizione sul piano culturale e spirituale, senza più una messa in opera effettiva del sesso, con l'impiego, invece, di altre tecniche iniziatiche e misteriche che esse stesse dovevano via via depotenziarsi, tanto che per ultimo quei Misteri si ridussero all'equivalente di un culto religioso aperto quasi ad ognuno.

Per notizie specifiche sulle tecniche sessuali bisogna rifarsi all'Oriente e, in prima linea, al tantrismo nel secondo degli aspetti dianzi indicati, in quello che si associò alla «Via della Mano Sinistra» e al cosiddetto «rituale segreto». Come abbiamo accennato, tale rituale viene riservato a coloro la cui qualificazione, più che puramente spirituale, è «virile» o «eroica» (*vîra*) e che sono *dvandvâtîta*, cioè così qualificati da poter tenere in non conto ogni dualità di contrari, bene e male, merito e colpa, e ogni analoga opposizione di valori umani.

#### 54. Le pratiche sessuali tantriche

Già nell'Introduzione si è accennato come ai Tantra sia propria una specie d'inquadramento storico dell'orientamento che li caratterizza. Partendo dalla con-

(21) Cioè pettine da donna, femminile. Ma κτεῖς in Ippocrate sta anche per «pube» (N.d.C.).

(22) *Orat. IV contra Julian.*, 1,115 - Cfr. U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, cit., pp. 217 sgg., 271, 300-301, 306.

(23) Ippolito, *Philos.*, V, i, 8.

cezione di una crescente involuzione realizzatasi nel presente ciclo dell'umanità col succedersi di quattro età, constatato che ormai ci si trova nell'ultima di tali età, nella cosiddetta «età oscura» (*kali-yuga*) la quale è un'epoca di dissoluzione, di prevalenza di forze elementari, quasi di una Shakti senza più vincoli, mentre la spiritualità delle origini vi è andata pressoché del tutto perduta, la via indicata come adatta in una tale situazione è quella che si potrebbe riassumere nella formula «cavalcare la tigre». È come dire di non evitare una forza pericolosa e nemmeno di opporvisi direttamente, ma di innestarsi tenendo fermo, nell'idea di averne alla fine la meglio. In relazione a ciò, pei Tantra vale come scaduto quel vincolo del segreto che in altri tempi s'imponeva circa le dottrine e le pratiche della «Via della Mano Sinistra» in vista della loro pericolosità e della possibilità di abusi, di aberrazioni e di travisamenti (24). Il principio fondamentale dell'insegnamento segreto, comune sia alla corrente induista che a quella buddhista dei Tantra (la seconda corrisponde essenzialmente al cosiddetto Vajrayāna), è la trasformabilità del tossico in farmaco o «nettare», è l'uso ai fini della liberazione delle stesse forze che hanno condotto o che possono condurre alla caduta e alla perdizione. Adoperare «il veleno come antidoto al veleno», viene appunto detto. Un altro principio tantrico è che «fruizione» e «liberazione» (o distacco, rinuncia) non è detto che si escludano necessariamente a vicenda, come secondo la visuale delle scuole unilateralmente ascetiche. Quale fine, ci si propone di realizzare l'una e l'altra cosa ad un tempo, di essere dunque in grado di alimentare la passione e il desiderio mantenendosi tuttavia liberi. Insegnamenti di tal genere erano stati già ritenuti tali da non dover esser rivelati a ognuno. In un testo era stato detto che si tratta di una via «difficile quanto l'andare su un fil di spada o il tenere in freno una tigre» (25). In che misura, in vista di ciò, i metodi tantrici siano davvero adatti oggi, ove la grandissima maggioranza degli uomini e delle donne è del tutto priva della qualificazione richiesta per affrontare rischi del genere, è cosa che dovrebbe venire ben ponderata. Comunque, a chi pensasse che il tantrismo offra un comodo alibi spirituale per abbandonarsi ai propri istinti e ai sensi, va ricordato che in tutte queste correnti si presuppone una preliminare iniziazione e consacrazione, l'inserimento in una determinata comunità o catena (*kula*) da cui trarre una forza protettiva, in ogni caso una ascesi *sui generis*, una energica disciplina di dominio di sé in chi vuol darsi alle pratiche di cui diremo. Del resto è da rilevare che non diversa premessa valse anche in altre correnti nelle quali fu, bensì, proclamata l'anomia, la libertà dello spirito da ogni vincolo e da ogni norma della morale corrente, ma solo al termine di una difficilissima via. Così negli Ismaeliti del periodo dello Sheick della Montagna; così nelle correnti, dianzi accennate, dei «Fratelli del Libero Spirito», dei Begardi e degli Ortlibiani, circa le quali è stato scritto: «Prima di giungere al punto in cui ogni piacere era loro permesso, essi si sottoponevano alle prove più dure; la loro vita rassomigliava a quella degli Ordini più severi; aspiravano a spezzare la propria volontà, ad annullare la loro persona per ritrovarla come una pura gloria nello splendore divino... Bisognava pregare, meditare, esercitarsi negli atti che più ci ripugnano. Ma una

(24) Cfr. *Mahānirvāna-tantra*, IV, 80; VIII, 203; *Kāṭhivilāsa-tantra*, V, 13 sgg.

(25) A. Avalon, *Shakti and Shākta*, cit., pp. 591, 619.

volta pervenuti alla libertà dello spirito tutto era permesso» (26).

Circa il tantrismo, le radici di esso spesso ci riportano al substrato arcaico dell'India aborigena al quale apparteneva non solo il motivo centrale di dee di tipo shaktico, ma anche un insieme di pratiche e di culti orgiastici. In un dominio confinante con la stregoneria, forme oscure di tantrismo si ritrovano in riti coi quali, per il conseguimento di speciali poteri, l'uomo cercava di captare certe entità elementari femminili — *yakshini*, *yogini*, *dakini* — considerate talvolta come le servitrici della dea Durgā, talaltra come promanazioni di questa stessa dea, ma spesso con interferenza di temi animistici, fascinandole e assoggettandole per mezzo di incantamenti nella persona di una donna reale, inebriandosi e possedendo carnalmente questa donna in luoghi selvaggi, in un cimitero o in una foresta (27). Anche se in una forma rozza, in queste pratiche si ripresenta dunque il regime delle evocazioni già da noi studiato nelle sue molteplici varianti nel precedente capitolo, però con la differenza che in esso ora si inserisce il fatto sessuale concreto. La giovane donna da «demonizzare» prima, poi da stuprare, se costituisce il fondo dei riti oscuri ora accennati, in essenza, è anche il tema fondamentale delle stesse forme superiori di magia sessuale tantrica e vajrayānica.

In queste forme, anzitutto, il concetto di una coppia umana che si trasforma in incarnazione momentanea della coppia divina eterna passa dal piano rituale generico delle ierogamie al piano operativo. I principi ontologici di Shiva e di Shakti o di altre, equivalenti divinità, presenti nel corpo dell'uomo e della donna, vanno realizzati; bisogna giungere, ritualmente e sacramentalmente, a uno stato in cui si realizza la propria natura più profonda, l'uomo sentendosi effettivamente come «Shiva», la giovane donna come «Shakti». Questa è la premessa di una unione sessuale che cesserebbe di avere un carattere soltanto fisico e carnale per assumerne uno anche magico, il suo centro di gravità spostandosi sul piano sottile (quello già considerato quando si disse che il fatto magnetico di ogni amore o desiderio sessuale intenso consiste in una «ebrezza o congestione di luce astrale»), il suo *climax* e la sua estasi suprema corrispondendo alla rottura di livello della coscienza individuale e alla realizzazione brusca dello stato non-duale (28). Questo è il caso-limite di quella «via del desiderio» — *Kāmamārga* — che nella tradizione indù è stata considerata a fianco delle altre vie di liberazione, della via della conoscenza, della via dell'azione, ecc.

Consideriamo più da presso questi vari aspetti della pratica tantrica (29). Il punto di partenza è, da una parte, la capacità di una particolare sensazione o percezione della natura femminile, per il che vi è anche da riferirsi a quanto già dicem-

(26) H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris, 1900, pp. 121, 119-120; cfr. anche pp. 72-73: «Si comprende che queste due opposte forme di vita morale, l'orgia e la rinuncia, abbiano entrambi un significato religioso: esse intendono glorificare Iddio l'una riproducendo l'esuberanza della sua potenza creatrice... l'altra sacrificandogli tutto ciò che non è lui, seguendo il moto con cui si ripiega su sé stesso verso la scaturigine della sua energia».

(27) *Prapancasāra-tantra*, VII, p. 103-111; L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme. Etudes et matériaux*, Paris, 1898, p. 138.

(28) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., pp. xxxvii e c. V, pp. 155-156.

(29) Per maggiori dettagli e citazioni di testi, circa quanto segue, si rimanda al c. VII della seconda parte del nostro *Lo Yoga della potenza*.

mo circa la nudità muliebre. Se ogni donna, per queste scuole, incarna la Shakti o Prakṛtī, una donna nuda esprime ritualmente questa stessa forza allo stato puro, elementare, primario, non legato ad una forma, non celato dalla individuazione; nel togliersi ogni veste, è come se la donna offrisse agli sguardi questa essenzialità. Così l'Eliade scrive giustamente: «La nudità rituale della *yoginī* [della compagna del *vīra*] ha un valore mistico intrinseco: se davanti alla donna nuda non si sente sorgere nel proprio essere più profondo la stessa sensazione terrificata che si prova dinanzi alla rivelazione del Mistero cosmico, non vi è rito [nell'unione con lei], vi è solo un atto profano con tutte le conseguenze negative che ne derivano», perché allora l'uso della donna, anziché allentare la catena che lega alla esistenza condizionata, andrà a rafforzarla (30). A questa condizione soggettiva, alla quale si associa un regime di intense visualizzazioni, cioè di proiezione mentale nella donna di una immagine culturale vitalizzata, fa da controparte, nelle forme più elaborate del tantrismo della Mano Sinistra, un procedimento a suo modo oggettivo, per il quale il termine tecnico usato è *āropa*; *āropa* significa «stabilimento di una qualità diversa», cioè, in senso rigoroso, transustanziazione, nella stessa accezione secondo cui la parola viene usata nel cristianesimo per il mistero delle specie eucaristiche attuato dal sacerdote, che in esse produrrebbe la presenza reale del Cristo. A tale riguardo l'autore indù già citato dice che mediante l'*āropa* la forma fisica (*rūpa*) non viene negata, ma ogni suo atomo viene compenetrato dallo *svārūpa*, cioè dall'elemento primordiale non-fisico che ne costituisce ontologicamente l'essenza (31). Ciò si applica dunque alla donna. Ad esser qualificata per la pratica sessuale è una giovane debitamente iniziata e istruita nell'arte delle posizioni magiche (*mudrā*), il corpo della quale sia stato ridestato e reso vivente mediante il *nyāsa* (32). Il *nyāsa* è un procedimento sacramentale col quale in vari punti del corpo (nei suoi «punti di vita») viene imposto, immesso o ridestato un «fluido divino». In ciò, possiamo vedere un equivalente della «demonizzazione della donna», di cui nelle pratiche oscure dianzi accennate, come potenziamento del fluido naturale che nella donna comune alimenta il magnetismo sessuale ed è la base della sua fascinabilità. Peraltro, una designazione delle giovani usate in questi riti è *mudrā*; essa ha lasciato perplessi gli orientalisti, eppure è abbastanza chiara: *mudrā* (letteralmente: sigillo) è il nome delle gesticolazioni o posture magico-rituali assunte dagli yogī per attivare il circuito — o provocare la chiusura di circuito — di alcune correnti di forza sottile dell'organismo. Questa stessa funzione l'ha in grado eminente la donna nell'amplesso magico, donde (forse in relazione, anche, alle *mudrā* in senso proprio, cioè alle speciali posizioni da lei assunte nell'atto d'amore) il trasferimento ad essa della stessa denominazione.

A tale stregua la giovane usata in codeste pratiche si differenzia dalle donne dei semplici riti orgiastici promiscui, allo stesso modo che, come subito vedremo, il regime dell'amplesso nei due casi è diverso. Come fra i «Fedeli d'Amore» si parlò della «donna del miracolo», qui si parla della «donna d'eccezione» (*viśeṣa rati*) divenuta della stessa sostanza della donna trascendente o divina, Rādhā,

(30) M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité*, cit., p. 262.

(31) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., pp. xv, 156.

(32) L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., pp. 131-132.

Durgà, Candali, Dombi, Sabaja-Surdarī, ecc. (talvolta identificata con la stessa *kundalinī* nella forma personificata di una dea); è con essa, si dice, e non con una donna comune, con la *samānyā rati*, che può essere conseguito, nell'amplesso, ciò che alcune di queste scuole chiamano il *sahaja*, lo stato primordiale non duale che già in vita produce la liberazione (33). Ciò non deve però far pensare a qualcosa, come una vaga idealizzazione della donna usata. In ambienti del genere talvolta vengono perfino esaltate, e indicate come le più adatte, ragazze dissolute di bassa casta, anche se a tanto viene addotta una giustificazione simbolica: nel loro vivere fuori dalle norme sociali, morali e della religione corrente tali giovani riflettono in un certo qual modo lo stato della «materia prima» non vincolata ad una forma (34). Ciò costituisce una differenza specifica rispetto al matrimonio-rito, alle unioni di tipo sacralizzato, più che magico, in un quadro istituzionale e castale, di cui si è già parlato. Torna inoltre il concetto speciale della verginità già da noi spiegato (cfr. § 33), se le ragazze usate nel culto Kaula (una suddivisione del culto tantrico) sono chiamate le «prostitute vergini» — *veshyā kumārīka*. Scuole vishnuite di orientamento tantrico considerano come il tipo più alto d'amore quello *parakīyā*, cioè l'amore illegittimo, con riferimento all'unione o con una ragazza giovanissima, o con una donna che non sia la propria moglie (per dir meglio: una delle proprie donne, dato che nella civiltà di cui si tratta è ammessa la poligamia). Nelle discussioni retoriche che nel Bengala hanno avuto andari analoghi a quelli delle «Corti d'Amore» medievali occidentali, i partigiani delle unioni coniugali sono stati sempre battuti da quelli delle unioni libere (dette anche matrimoni di Shiva), o illegittime, per cui come uno dei modelli divini che la coppia umana dovrebbe riprodurre e incarnare è stata frequentissimamente indicata una coppia non legittima, ma adultera, quella formata da Rādhā e da Kṛṣṇa (35). A giustificazione di ciò si adduce, per un lato, una ragione psicologica, ossia il fatto che normalmente da una unione coniugale non è da attendersi una intensità emotiva e di passione pari a quella che si desta nelle situazioni irregolari o eccezionali ora accennate; dall'altro, di nuovo, una ragione simbolica, cioè di adeguamento della realtà a un simbolo: è all'incondizionato che si mira, e l'unione segreta fuori da ogni sanzione o vincolo sociale, e perfino presso ad una infrazione di tali vincoli, simbolizza meglio «la rottura imposta da ogni autentica esperienza religiosa» (veramente, qui sarebbe meglio dire iniziatica) (36). L'Eliade nota, a tale riguardo, che agli occhi dell'Indù il simbolismo coniugale (lo «Sposo» e la «Sposa») in uso nella mistica cristiana non sottolinea abbastanza il distacco da tutti i valori morali e sociali che s'impone a chi tende all'assoluto: donde, appunto, lo scegliere, come modello ideale del mito, una coppia come quella di Rādhā e Kṛṣṇa (37) e, come compagne dei Siddha e dei Vīra, giovani donne senza limitazioni di casta, nelle quali deve essere stata considerata meno la

(33) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 162.

(34) Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 262.

(35) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 144. Mulk Rāj Anad, *Kāma-kāla*, Genève, Paris, 1958.

(36) Per la medesima ragione, nel culto popolare Shiva viene considerato, in genere, come il dio e il patrono di tutti coloro che conducono una vita opposta a quella comune: così non solo degli asceti ma altresì dei vagabondi, dei danzatori erranti e perfino dei fuori-legge.

(37) M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 265.



persona che non un certo potere o speciale fluido capace di alimentare un intenso processo di «arsione». Se all'uomo di tempra debole viene proibito l'uso di altre donne al di fuori della propria, tale restrizione, secondo il parere predominante nei Tantra induisti, viene meno e nessuna restrizione estrinseca è posta se si è raggiunto lo stato di *siddha-vîra*. Sulla graduazione, anche essa simbolicamente e ritualmente condizionata, della nudità muliebre, e sul fatto che solo l'iniziato di alto grado dovrebbe usare giovani donne assolutamente nude, si è già detto.

Un altro dei termini usati per designare la giovane è *rati*, che significa letteralmente l'oggetto di *rasa*, dell'ebbrezza o emozione intensa. La scuola Sahajiyâ distingue tre tipi di *rati*: la *sâdhârâni*, cioè la donna comune che nell'amplesso cerca soltanto il proprio immediato soddisfacimento; la *samarîjasâ*, che è quella che cerca una partecipazione con l'uomo; la *samarthâ*, che è la ragazza capace di un abbandono totale e sovraindividuale. Solo quest'ultima — viene detto — è il tipo adatto di giovane donna (38). Anche il desiderio, *kâma*, nei suoi varî gradi, in alcuni testi è fatto oggetto di elaborate distinzioni. In essenza, al desiderio animale viene opposto ciò che si potrebbe chiamare «il Grande Desiderio, che unisce il corpo allo spirito assai di là dall'unione dei corpi nel Piccolo Desiderio» (39).

Interessante è poi un dettaglio che indica l'esclusione della possibilità demetrica (materna) rispetto a quella afroditica o durgica nelle giovani in quistione: nelle pratiche di tipo tantrico, non sono ammesse donne che siano state madri. Un detto di un autore moderno (40) riassume la teoria che verosimilmente fa da base a tale norma: «Come la donna perde la sua verginità fisica col primo amplesso, così essa perde la sua verginità magica divenendo madre». Col divenire madre viene dunque meno la sua utilizzabilità nelle pratiche di tipo superiore.

Nella misura in cui l'atto di amore umano ha da riprodurre un gesto divino, già dal tipo di congiungimento del dio con la dea prevalente nell'iconografia si sarebbe potuto desumere che nel tantrismo della Mano Sinistra venga essenzialmente adottata come posizione rituale quella del *viparîta-maithuna*, caratterizzato dalla immobilità dell'uomo. A parte le ragioni simboliche già indicate, nella scelta di essa hanno verosimilmente una parte considerazioni d'ordine anche pratico; soprattutto all'uomo deve essere dato il modo di esercitare durante l'amplesso una particolare concentrazione mentale su quanto accade e prende forma nella sua coscienza per reagire in modo adeguato, e ciò gli è certamente più agevole se resta col corpo immobile. La posizione è peraltro confermata da una delle designazioni date in tali ambienti sia alla donna, *latâ*, sia all'operazione, *latâ-sâdhana*, perché *latâ* (letteralmente: liana o pianta rampicante) ha appunto relazione con una delle posizioni della donna proprie a tale forma invertita di amplesso (i trattati di erotica profana hanno, a tale riguardo, designazioni, come *latâve-shititaka* e *vrshâdhirûdhaka*). L'espressione che s'incontra nei testi è generalmente «abbracciato dalla donna», e non viceversa, il che porta parimenti a pensare ad una parte attiva di essa. Così anche su questo piano vengono attivati i significati metafisici corrispondenti all'essenza del maschile e del femminile, secondo quanto si è detto in precedenza.

(38) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 163.

(39) Espressione di R. Schwaller de Lubicz, *Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, p. 242.

(40) In *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, p. 339.

55. *Sul regime dell'amplesso nelle pratiche sessuali tantriche e sul pericolo di esse*

Abbiamo già accennato che le forme iniziatiche del tantrismo si differenziano da quelle orgiastiche anche per un particolare regime dell'amplesso. Questa speciale condotta consiste nell'inibizione della eiaculazione, nel trattenimento del seme nel punto in cui tutte le condizioni, emotive e fisiologiche, sarebbero presenti a che esso si versasse nella donna e questa venisse fecondata. Anche se sovente espresso con un linguaggio cifrato e mistico, questo è un punto fondamentale nel quale convengono i testi principali di tali scuole, l'*Hathayogapradīpikā*, il *Goraksha-samhita*, i canti di Kāṇha, il *Subhāshita-samgraha*, oltre a varie opere del Vajrayāna. Nel primo di tali testi si prescrive, che quand'anche, nel corso dell'amplesso, «il *bindu* [il seme] stesse per versarsi nella donna, mediante uno sforzo estremo esso lo si deve costringere a riascendere... Lo yogi che in tal guisa trattiene il seme vince la morte, perché come il *bindu* versato porta alla morte, così il *bindu* ritenuto conduce alla Vita» (41). Tutto ciò ha una palese relazione con la dottrina della *vīrya*, della forza occulta della virilità. Non si debbono quindi prendere alla lettera alcune espressioni dei testi facenti pensare a un procedimento soltanto fisico, fisiologico: quasi che importasse unicamente risparmiare la sostanza materiale dello sperma. Quel che a tale riguardo sia nei trattati tantrici indù che in quelli taoisti cinesi viene accennato, talvolta prescrivendo perfino procedimenti drastici (come un intervento manuale nel taoismo, e, nel testo induista ora citato, una azione coadiuvante di strangolamento dell'organo maschile nel punto dell'emissione, da parte dell'organo femminile: azione, questa, in via normale controproducente, perché di solito desta nell'uomo sensazioni che, se mai, lo portano proprio alla crisi eiaculatoria), tutto ciò, ripetiamo, va preso con largo beneficio d'inventario. Del pari, non bisogna immaginarsi le cose in modo rozzo quando sia nella *Hathayogapradīpikā* che nella *Dhyāna-bindu-upanishad* si consiglia la sospensione del respiro a mezzo del procedimento chiamato *khecari-mudrā*, col quale fachiri e yogi possono anche entrare in stato catalettico. Che allora, come dice il testo, l'eiaculazione non avvenga «nemmeno se si è abbracciati da una donna giovane e ardente». Ma darsi a ciò può essere difficilmente pensato senza un completo isolarsi e staccarsi psichicamente dell'uomo dalla situazione erotica, cosa che distruggerebbe proprio il processo fondamentale di amalgamazione fluidica e ridurrebbe il tutto ad una bravura piuttosto insipida, facente quasi pensare alle parole che, secondo un aneddoto, Frine avrebbe pronunciato nel rifiutarsi di pagare la scommessa fatta con Senocrate, dicendo che ella si era impegnata ad animare un uomo, e non una statua. Insieme al rivolgere ad altro la mente, l'arresto del respiro è uno dei mezzi considerati anche dai trattati indù di erotica profana per impedire o ritardare l'emissione del seme. Ma nell'operazione yoghica le cose, per poco che vengano approfondite, stanno in modo diverso. Indubbiamente, anche il respiro viene messo in opera a che l'amplesso non abbia la sua conseguenza normale e «il seme non fluisca in

(41) *Hathayogapradīpikā*, III, 85, 87-90.

basso» (42). Non si tratta, tuttavia, di paralizzare il processo interno con una sincope o con un retrocedere. Si tratta piuttosto di sciogliere il fatto dell'emozione erotica liminale dalla sua condizionalità fisiologica pressoché obbligatoria nell'uomo comune, consistente appunto nella eiaculazione.

In tale contesto, la non emissione del seme può avere il significato sia di una causa, sia di un effetto. È effetto, quando sia presente un desiderio particolarmente esasperato e sottilizzato (e fra breve apprenderemo da un testo che negli ambienti tantrici viene anche contemplato un vero e proprio allenamento preliminare per accendere un tale desiderio). Già nel dominio della sessualità profana sono attestati casi nei quali nell'uomo un tale grado di desiderio va ad inibire il normale esito fisiologico dell'amplesso. In più, questo stesso fenomeno si produce ogni volta che la coscienza si sposta sul piano sottile, tale spostamento comportando una certa dissociazione dei processi psichici da quelli organici paralleli. Ciò risulta parimenti anche nel campo profano; si sa che l'uso di stupefacenti e, talvolta, già di bevande alcoliche — che sono dei mezzi materiali per provocare un parziale, passivo spostamento della coscienza ordinaria verso il piano sottile — fa sì che l'uomo comune nell'amplesso non riesca a giungere alla eiaculazione o che vi riesca solo con grande difficoltà. In tale circostanza può però sperimentare una forma diffusa, estatica e prolungata del «piacere», simile a quella che talvolta, anche senza polluzione, si prova nel sogno, cioè in una condizione che, di nuovo, corrisponde allo stato sottile: ed è appunto in vista di questo effetto che nell'*ars amatoria* profana antica o orientale sono stati anche usati certi stupefacenti. Ora, vi è da ritenere che, per via di tutti i loro presupposti e del particolare orientamento interno richiesto, l'operazione sessuale tantrica si compia — non diversamente che qualsiasi altra operazione magico-rituale — non nello stato della coscienza ordinaria, bensì in uno stato di ebbrezza lucida e quasi di trance (di «ubriacatura di luce astrale»), il quale comporta l'attivazione dello stato sottile e che quindi già da per sé, secondo quanto abbiamo or ora detto, inibisce la crisi eiaculatoria fisiologica dell'orgasmo erotico. Questa condizione, negativa e eventualmente causa perfino di nevrosi per l'amante comune intento solo ad accelerare il suo orgasmo fisico fino alla breve brusca soddisfazione carnale, in tali pratiche si presenta invece come una condizione positiva, perché agevola l'inibizione interna, non semplicemente fisiologica, e la conseguente trasformazione sia della forza ridestata che di tutta l'esperienza provocata dalla donna e dall'amplesso.

In pari tempo, deve considerarsi il secondo aspetto, ossia l'arresto dell'emissione seminale in funzione, ora, non più di effetto ma, in una certa misura, di causa dello spostarsi della coscienza e, al limite, del fatto di trascendenza. L'intervento inibitorio violento di chi — come è detto in un testo — «in tutti i gradi dell'emozione non deve perdere il controllo di sé», nel punto apicale dell'amplesso e dell'amalgamazione con la donna può produrre un fatto traumatico, una rottura di livello della coscienza, quasi una folgorazione rappresentante il grado estremo della crisi che già si produce nell'erotica profana sia pure presso ad una condizione di passività, di coscienza ridotta e di orgasmo fisico dell'amante. A tanto mira anche l'eventuale tecnica dell'arresto del respiro nel punto in cui,

(42) Cfr. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma, 1949, v. I, p. 242.

il processo fisiologico corrispondente essendo già in corso, starebbe per prodursi l'emissione seminale: appunto per sganciare la forza ridestata da tale condizionalità fisiologica e per portarla ad agire su un piano diverso, come forza che per un istante distrugga effettivamente il limite individuale, che «uccida» o «arresti il mentale».

Nei commenti ad un testo citato dall'Eliade (43) è detto appunto che immobilizzando il seme si provoca anche l'arresto del pensiero. Il «mentale (*manas*) è ucciso» (*excessus mentis*, però come estasi attiva). Ma proprio allora — si aggiunge — ha anche inizio l'assorbimento del «puro grano di loto», del *rajas* femminile.

Su quest'ultimo punto torneremo. Per intanto, appare chiaro che l'essenza di queste pratiche è l'attivazione estrema e consapevole dell'amore «fisico» come «forza che uccide» (che «uccide l'oscuro tiranno», cioè l'Io individuale, secondo il detto di Gelâleddîn Rûmî) (44). Col suo fluido e col suo «fuoco» la donna fornisce una sostanza che dissolve e che libera, il tossico trasformandosi in Acqua di Vita. Perciò nei testi del tantrismo buddhista alla *yoginî* (alla compagna dello yogi) viene attribuito il potere di «liberare l'essenza dell'Io», e ci viene presentato un Buddha che per tal via, cioè grazie all'uso della donna, giunge al risveglio e consegue il nirvana (45). A tale riguardo è decisivo il punto dell'amalgamazione completa, del cosiddetto *samarasa*, termine che dallo Shahidullah è stato tradotto incorrettamente, in modo quasi profano, con «identità di godimento» nell'amplesso (46). In realtà, si tratta di qualcosa di assai più profondo e radicale, già pel fatto che viene detto essere, la sua controparte, l'arresto, l'immobilizzazione e l'unione di *shukra* e di *rajas*, parole che indicano il «seme» maschile e quello femminile. Come nelle pratiche puramente yoghiche la sospensione del respiro rientra nelle tecniche usate pel risveglio di *kundalinî*, così lo stesso potere viene attribuito all'arresto del respiro e del seme nel punto supremo dell'amalgamazione erotica; anche per suo mezzo si può destare la *kundalinî* e si può provocare la corrente ascendente folgorativa dell'unione. Allora accade che «l'identità di godimento» (dei due) cessa di essere quella spasmodica e carnale di pochi istanti, raggiunta la quale il processo si esaurisce e l'unione cessa. Invece di essere un termine, essa si fa un inizio, e anche per *sukha*, il piacere, avviene l'*âropa*, cioè una transustanziazione. Esso viene «fissato» in uno stato a suo modo continuo («privo di accrescimento e di diminuzione») che rappresenta la dimensione trascendente di tutta l'esperienza. A tale riguardo, è come se l'unione avvenisse su di un piano non fisico senza essere limitata ad un solo momento, si parla della *sahaja-sukha*, cioè del piacere-estasi «non generato» o «non condizionato», nozione, per intendere la quale bisogna riferirsi alla teoria tradizionale degli elementi eterni, onni-

(43) *Yoga*, cit., p. 255.

(44) Si parla effettivamente di una «morte nell'amore», e viene detto: «Solo chi la conosce vive veramente attraverso la morte nell'amore»: cfr. S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 160.

(45) H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940, p. 56.

(46) Così, nel tradurre questo passo di Kânha (*Dohâkôsha*, v. 19): «Chi ha immobilizzato il re del suo spirito mediante l'identità del godimento (*samarasa*) nello stato dell'Innato (*sahaja*) diviene immediatamente mago; non teme la vecchiaia e la morte» (*apud* M. Eliade, *Yoga*, p. 268).

presenti e ubiqui. Secondo tale teoria il fuoco, ad esempio, come elemento esiste dappertutto, identico a sé, fuori da spazio e tempo; i processi di combustione non lo «producono» ma forniscono soltanto le condizioni che in via normale sono necessarie per il suo apparire in un dato luogo e in un dato momento. Ma uno yogi può anche evocare il fuoco «in sé», al di fuori di tali condizioni. Del pari, viene concepito un piacere non generato, continuo, fuori da spazio e tempo, che è quello relativo all'unione eterna del maschile e del femminile cosmici, mitologicamente: del Dio e della Dea, di Shiva e di Shakti, di Râdhâ e di Krshna. Di esso, «che non viene e non va», il piacere provato in un dato momento da una coppia di amanti non sarebbe che una particolare, fuggevole apparizione nel tempo, legata alle condizionalità sia fisiologiche, sia psichico-emotive degli amplessi umani. Ora, nei congiungimenti magico-rituali tantrici si produrrebbe appunto l'affioramento del «piacere in sé» atemporale legato allo stato non-duale, alla suprema unità, all'incondizionato (47). L'apice che nelle unioni normali viene vissuto durante un solo attimo, torbidamente, nel punto in cui il seme si versa nella donna e viene captato dalla donna, tale apice qui è «fissato» o stabilizzato, per mutamento di piano; esso dà luogo ad uno stato di considerevole durata («senza fine») non più fisiologicamente condizionato, soprattutto dai Tantra buddhisti considerato come la soglia della Grande Liberazione e della «illuminazione perfetta». L'onda del piacere che sale diviene identica a quella del pensiero-illuminazione (*bodhicitta*) che si accende e dal basso ascende verso il capo, come nello Yoga.

Una tale continuità viene alimentata, come fiamma da combustibile, dalla sostanza sottile della donna; e qui entra in quistione appunto ciò che nel testo dianzi citato viene chiamato l'assorbimento del *rajas* nello stato in cui il seme è arrestato. Si sviluppa così il congiungimento alchemico dello Shiva senza moto, fisso, con la sostanza della sua sposa, in un senso attivo che per ultimo porta di là dallo stesso momento soltanto estatico.

Non risulta chiaramente dai testi se nell'amplesso la tecnica dell'arresto debba essere praticata, oltre che dall'uomo, anche dalla *mudrâ* o *shakti*, cioè dalla sua compagna. Viene, sì, considerata per la donna una tecnica corrispondente, chiamata *amarolf-mudrâ* (48), però separatamente, annoverando solo i poteri speciali che essa procurerebbe alla donna, senza che si accenni ad un sincronismo con l'analogo atto dell'uomo. In ogni modo, questa tecnica contemplata per la donna va a confermare il lato non-fisiologico di simili procedimenti. Nel caso della donna non vi è, infatti, da inibire un processo di eiaculazione e da trattenere una sostanza paragonabile al seme maschile; come si sa, nella donna si hanno

(47) Viene detto che questo piacere «non generato» allo stato trascendente e continuo lo si sperimenta in certe esperienze dell'oltretomba (cfr. G. Tucci, *Il Libro tibetano del Morto*, Milano, 1949, pp. 130, 201). È possibile che sia esso ad affiorare casualmente in alcuni temperamenti anormali, là dove si verifica un ripetersi ininterrotto del fenomeno liminale dell'orgasmo sessuale, o nel corso di un amplesso, ovvero di uno stesso giorno; nei rapporti del Kinsey sono citati dei casi di un numero inconcepibile di volte al giorno, però soprattutto in donne, nella donna lo staccarsi del fatto psichico-emotivo dalle più strette condizionalità fisiologiche essendo più facile. Quando in tali casi permane il livello ordinario, fisico della coscienza, si entra nel campo della patologia: la quale, come già dicemmo, sarebbe ricca di insegnamenti se venisse studiata possedendo adeguati punti di riferimento esoterici.

(48) *Hathayogapradîpikâ*, III, 92-101.

secrezioni vaginali e, in parte, uterine, soprattutto quelle delle glandole del Bartolini (secrezioni chiamate dai trattati di erotica profana indù «acqua di amore» o «acqua del dio dell'amore»), che di solito prendono inizio già con lo stato generico della sua eccitazione sessuale, senza essere localizzate in un sol punto di crisi, come nell'uomo accade con l'eiaculazione. Il termine più usato nei testi tantrici, *rajas*, ha più di un significato. Uno di essi è «mestruo». Evidentemente, non può esser quistione di arrestare nulla di simile durante un amplesso, da parte della donna; sarà piuttosto la forza di cui si avverte l'affioramento prorompente nell'acme erotico che, nel caso, anche la donna dovrà cogliere e fissare: forza, che nella donna è la controparte della *vîrya*, della virilità trascendente dell'uomo, e che in lei sta al mestruo nello stesso rapporto con cui la *vîrya* sta al seme come sperma. È tale forza che gli Antichi concepivano come il «seme femminile», necessario, secondo loro, per la procreazione. Ci si è affrettati troppo a dichiarare errata e fantasiosa tale concezione del «seme femminile», anche in Europa professata fino al XVII secolo, perché ciò di cui si trattava era stato casualmente associato ai mestruoi o alle secrezioni vaginali. Il «seme femminile» ha, come la *vîrya*, carattere iperfisico; ma nel considerare tutto ciò che, in genere, nella donna costituisce normalmente l'apporto necessario per la generazione, si può ben parlare di un tutto psico-fisico, che nel suo aspetto fisico include anche mestruoi e secrezioni. Quando nei Tantra si parla del seme maschile e del seme femminile come dei due principi che, unendosi, generano la corrente ascendente dell'illuminazione, allo stesso modo che nell'amplesso ordinario lo sperma e l'ovulo, unendosi, generano il nucleo primo dell'embrione, vi è effettivamente da riferirsi a quelle controparti iperfisiche staccate, trattenute, fissate e portate a fondersi: e non per nulla nei testi del Vajrayâna sono stabilite delle corrispondenze fra essi e le due correnti, *idâ* e *pingalâ*, o *lalanâ* e *rasanâ*, che nello Yoga puro, ascetico, vengono arrestate e fatte confluire, secondo quanto già riferimmo (49). A voler tradurre *rajas* con «mestruo», e, quindi, a voler invece considerare i mestruoi in senso proprio, il mestruo andrebbe inteso anche nei termini di quella forza magica ambigua, o speciale *mana*, di cui si è parlato (cfr. § 37); il trattenerlo avrebbe relazione con la conversione completa della possibilità materna della donna in quella puramente afroditica, col conseguente, verosimile effetto di una estrema saturazione fascinosa-demonica sessuale nel tipo in quistione. Ma è anche possibile considerare un altro dei significati che ha il termine sanscrito *rajas*. Oltre che «rosso» (dove la relazione coi mestruoi), oltre al significato filosofico ad esso proprio nella dottrina tradizionale dei *guna*, oltre a quello di polline o polvere di un fiore (specie del loto), vi è, per *rajas*, un significato sinonimo di *tejas*, fuoco o energia radiante. Ciò riporta esattamente alla natura della sostanza sottile della donna, considerata dagli antichi testi in tali termini quando paragonano l'unione sessuale ad un sacrificio nel fuoco e, la donna, ovvero gli organi sessuali di essa, alla fiamma di questo stesso fuoco (50). È la sostanza che ali-

(49) Cfr. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, cit., v. I, p. 242.

(50) Una designazione frequente della donna, quando si parla dei connubi, è *suryâ*, cioè il sole messo al femminile. Ciò riporta all'aspetto in un certo modo positivo della stessa energia, all'aspetto «splendore» di essa. In questo stesso contesto si può ricordare che nell'Ellade tipi di donne fascinosi e «maghe», come le stesse Circe e Medea, furono anche considerate come

menta il processo di dissoluzione e di unizione estatica durante l'amplesso magico. Forse non ha significato soltanto profano questo stesso detto di un antico testo egiziano: «Come fuoco brucia il corpo della donna».

A voler rendere intelligibile la teoria, che lo stato trascendente lo si ottiene per mezzo del congiungimento del *shukra* col *rajas*, dato che questi termini nel presente contesto non possono essere presi nel senso letterale materiale (sperma e mestru) ma ci si deve riferire ai due principi, maschile e femminile, che si deve essere in grado di conservare e di fissare impedendone la dissipazione e la degradazione nel processo fisiologico animale, dato ciò, è dunque da supporre un intervento sincrono della donna nel *samarasa*. Nei *Dohâkosha* è infatti detto che non solo il *shukra* ma anche il *rajas* (il «seme femminile») va immobilizzato a che si produca lo stato a cui mira tutto il procedimento (51). Solo nelle pratiche sessuali taoiste, le quali in parte hanno un orientamento diverso, sembra che di ciò non sia il caso, o non sia sempre il caso. In un punto Paracelso ha scritto: «Iddio ha preordinato la nascita in modo che la fantasia sia riposta in due persone, adattandosi nell'una l'immaginazione a quella dell'altra, nell'uomo a quella della donna, e viceversa. Perché l'uomo ha solo mezza immaginazione, ma insieme alla donna ne ha una intera» (52). Tale idea potrebbe trovare adatta applicazione anche nella situazione di cui stiamo parlando: l'integrarsi di due immaginazioni viventi, e quasi diremmo magnetizzate dal desiderio, che s'incontrano, deve essere di certo la controparte interna del regime tantrico dell'amplesso.

Infine, quanto alla compartecipazione della donna al processo di fissazione, essa sembrerebbe essere richiesta anche per una ragione pratica, se, data la postura rituale invertita, la *mudrâ* deve svolgere lei la parte attiva. Abbandonandosi al corso normale a crisi e sincope dell'esperienza erotica, è abbastanza chiaro che quasi ogni donna codesta parte non potrebbe seguire a svolgerla e col suo venir meno arresterebbe tutto il processo.

Per il resto, possono interessare alcune curiose espressioni della scuola Sahajîva relative al regime dell'amplesso: «Nell'amore risiede il brivido della gioia e sopra questo brivido il flusso [il subentrare dello stato continuo] e c'è il flusso al disopra del flusso [è l'intervenire del nuovo stato, per fissazione]». «Vi è acqua sulla terra e sopra a quest'acqua sorge l'onda; l'amore resta sopra questa onda [riferimento all'oltrepassamento del punto della crisi erotica]: vi è chi conosca ciò?» (53). Ed anche: «Immergersi nelle profondità dell'oceano senza comun-que bagnarsi», «legare un elefante mediante un filo di ragno» (54) sono accenni a

Heliadi, cioè di discendenza «solare»: cfr. K. Kerényi, *Le Figlie del Sole*, cit., 1949. Come corrispondenze su di un piano assai più condizionato si potrebbero addurre alcune sensazioni espresse da poeti, per es.: alla presenza di lei provava sempre «la sensazione di essere avvolto in un etere infiammato in un'aura vibrante», per il che gli viene di ricordare come da bambino una sera «attraversando un terreno solitario si era sentito avviluppare all'improvviso da fuochi fatui e aveva gettato un grido» (D'Annunzio); per effetto dell'alito del respiro femminile: «E oltre i sensi l'anima raggiunge — un profumo selvaggio e acuto — *come ardente rugiada* che si scioglia — nel seno di un germoglio raggelato» (Shelley). A. Léger: «O donna e febbre fatta donna! Labbra che ti hanno gustata non gustano la morte».

(51) Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit. p. 261.

(52) *Scritti scelti*, Milano, 1943, p. 139.

(53) In S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 167.

(54) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 163.

dettagli dell'arte interiore da mettere in opera. Si è già detto della similitudine del cavalcare la tigre, ossia di una situazione che non ammette, pena conseguenze gravi, lo smontare: perché la tigre allora balzerebbe su chi si è lasciato scavalcare e ora avrebbe presa su di lui. Su tali conseguenze dell'abortire della pratica diremo più sotto.

Alcune parole sul tipo di preparazione richiesto da queste pratiche, nelle loro forme superiori. La regola è che la giovane donna va prima «adorata» e poi «posseduta» (e nel rituale, anche in quello di pratiche collettive, sono indicate due posizioni distinte della coppia, per la prima fase con la donna a destra, per la seconda a sinistra dell'uomo). «Adorare» significa, nel suo grado più alto, «fare oggetto di un culto» realizzando nella donna la presenza della dea, di Tārā, di colei che dà la salvezza, o di altre immagini culturali vitalizzate del principio femminile; in un certo modo, si ha, qui, una corrispondenza col culto della donna proprio ai «Fedeli d'Amore» medievali. Dettaglio interessante, nella fase di adorazione all'uomo, benché egli abbia natura di Kṛṣṇa (il maschio divino), è frequentemente attribuita natura di Rādhā, cioè di donna. Ciò viene spiegato nel senso che l'uomo, finché si resta nel dominio profano, appartiene al femminile, non possiede la vera virilità; egli deve abbandonare la presunzione di essere già un *puruṣha* (l'incarnazione della virilità vera, senza moto) se vuole penetrare nel dominio dell'eterno (55). Forse in un non diverso contesto all'anima nella mistica viene spesso attribuita una parte femminile, quella di una sposa o fidanzata, rispetto all'amante celeste. Nel tantrismo vishnuita viene talvolta mantenuto questo rapporto; ma si tratta di eccezioni e di sfaldamenti della concezione centrale. Il processo si sviluppa complessivamente nel senso di un superamento di quella condizione e di una inversione di polarità: la donna prima adorata come incarnazione vivente della dea e portatrice del sovrasensibile della forza salutare e illuminante, come si è detto, viene poscia posseduta, facendola passare dalla destra alla sinistra.

Da un manoscritto bengali riassunto da Mahindra Mohan Bose (56) si possono raccogliere alcuni dati interessanti sulla preparazione al rito sessuale. Una lunga, difficile disciplina di alimentazione del desiderio e, in pari tempo, di raffrenamento di esso, vi viene contemplata. In un primo periodo l'uomo deve servire la giovane donna (nel che si può vedere, in un certo modo, un equivalente tecnico del «servizio d'amore» medievale) e dormire nella stessa stanza di lei, ai suoi piedi; poi, per quattro mesi, dividerà il suo letto avendola alla sua destra, posizione che, come si è detto or ora, è quella della fase di «adorazione»; per altri quattro mesi dormirà con lei avendola invece alla sinistra, desiderandola sempre ma senza contatti corporei. Solo dopo tutto questo periodo è ammesso l'amplesso. Dell'insieme di questa procedura abbastanza formalizzata la finalità è evidentemente duplice: alimentare, per un lato, un desiderio sottilizzato e esasperato nella vicinanza senza contatti della donna, quasi in una quintessenza tecnicizzata dell'amore platonico; in secondo luogo, sviluppare il dominio di sé fino a quel

(55) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., pp. 145-146.

(56) *An Introduction to the Study of the post-chaitanya sahajiyā Cult*, pp. 77, 78, apud M. Eliade, *Yoga*, cit.



grado, che nello stesso amplesso, nell'abbraccio della donna e nella immedesimazione dissolutiva con la sua sostanza fluidica, col suo *rajas*, metterà in condizione di arrestare il seme e di deviare l'onda nel punto apicale della crisi erotica, dell'orgasmo.

Si può dunque parlare di una ascesi preliminare *sui generis*, allo stesso modo che nei riguardi del fine supremo perseguito attraverso queste tecniche si può parlare di una realizzazione superascetica diversa dalle estasi mistiche. Ciò viene in particolar luce soprattutto nel tantrismo buddhista, cioè nel Vajrayāna. Queste scuole sono giunte a concepire un Buddha assai diverso dall'immagine abituale che se ne ha, un Buddha che avrebbe vinto Māra, il dio della terra e della morte, e sarebbe arrivato all'illuminazione assoluta, acquistando altresì poteri sovranaturali, grazie ai riti di magia sessuale e al congiungimento con donne («esse sono le divinità, esse sono la vita», fa dire un testo al Buddha) (57). Peraltro, qui non si tratta soltanto del sesso concepito come uno dei mezzi per conseguire il nirvāna. Il punto specifico che volevamo sottolineare è che nel Vajrayāna lo stato supremo della *mahā-sukka*, ove il Buddha è congiunto con la sua Shakti, viene posto gerarchicamente di là dallo stesso stato del nirvāna considerato unilateralmente, cioè considerato come un'estasi staccata dal mondo. Questa è l'essenza della dottrina del cosiddetto «quarto corpo» dei Buddha, chiamato *mahāsukha-kāya*; appunto congiunti con la Shakti, in essa sono congiunti con la radice di tutta la manifestazione, il che vale quanto dire che sono signori sia della immanenza (*samsāra*) che della trascendenza (nirvāna); termini, che in queste scuole cessano di costituire una opposizione. Quanto ad esperienza, possiamo dunque pensare ad un superamento dello stato estatico o di semplice *excessus mentis*, se passivamente, «misticamente» inteso. Del resto, questo è uno scopo che è stato coscientemente posto anche in altre correnti della metafisica indù. Vien detto, ad esempio: «Non permettere al mentale di godere della felicità che viene dalla condizione estatica (*samādhi*) ma, per mezzo della pratica della discriminazione, liberalo dall'attaccamento che si prova per tale felicità» (58).

In genere significati analoghi si possono scoprire dietro il simbolismo e la stessa terminologia delle scuole di cui stiamo parlando. Se si concepisce che ogni uomo è potenzialmente un buddha, la donna usata, oltre al nome di *mudrā* (di cui si è già spiegato il senso) e di *shakti* (perché incarna tangibilmente la Shakti), ha quello di *vidyā*, che vuol dire «conoscenza» in un senso spesso confondentesi con *prajñā* = illuminazione; si vuole, cioè, significare che la donna incorpora il principio che può produrre il risveglio della potenziale qualità «buddha» dell'uomo. Nello stesso contesto per cui la donna dei «Fedeli d'Amore» sensibilizza «Madonna Intelligenza», la Gnosi salutare, la Sapienza Santa che fa venire in atto l'«intelletto possibile» presente nell'amante (cfr. § 47), essa qui è il simbolo vivente della *prajñā* (illuminazione) e chiude la *prajñā* nelle profondità del proprio essere. Inoltre in queste scuole il mistero del compimento è dato frequentissimamente mediante il simbolismo del congiungimento di *padma* e *vajra*; sono, questi, altri due termini polivalenti, perché ammettono simultaneamente un signi-

(57) L. De La Vallé Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 144.

(58) *Māndūka-upanishad*, II, 45 (comm.).

ficato astratto, metafisico, dottrinale, e un significato concreto sessuale. Essi possono alludere sia all'organo sessuale femminile e maschile, sia alla «matrice dei Buddha» da una parte, allo scettro-folgore o al «diamante» dall'altra (questi ultimi essendo simboli della forza e del principio fisso, incorruttibile e sovrano dell'essere). In altri casi i due termini sono *prajñā* e *upāya*, cioè la forza-illuminazione da un lato, la tecnica, il «mezzo adatto» o il «potere agente», dall'altro, che unendosi conducono alla realizzazione suprema. Ora, di nuovo, qui si tratta di un congiungimento che talvolta viene concepito in termini astratti, metafisici, soltanto spirituali, tal'altra invece in un quadro che implica l'unirsi del principio maschile con quello femminile attraverso l'atto sessuale compiuto da un uomo con una donna, perché, di nuovo, vi è una corrispondenza ontologica, magica e analogica fra essi, quei principî e quanto viene designato dai termini anzidetti (*upāya* e *prajñā*) (59). Ora, il punto ricavabile da questo contesto, e che noi volevamo mettere in risalto, è l'accentuazione che ottiene il principio maschile pel fatto che alla forza-illuminazione viene dato un carattere femminile, che essa nel simbolismo ierogamico ha la parte della femina posseduta in un amplesso dal maschio: e che il *vajra* possa anche assumere un significato fallico, ciò viene generalmente riconosciuto (60). È, questo, un indice segnaletico per l'indirizzo «magico» di tali correnti; in un certo modo, siamo riportati a quanto già si disse sulla morte di Beatrice e di Rachele e sul simbolismo ermetico dell'incesto.

Ci si può chiedere in che misura le pratiche sessuali tantriche conducano agli stessi risultati del risveglio puramente yoghico della *kundalinî*. Dai testi risulta in modo abbastanza chiaro che questo risveglio lo si ritiene possibile anche attraverso l'uso della donna, mentre noi a suo tempo abbiamo portato l'attenzione su fenomeni della stessa vita sessuale profana (per esempio, in certi casi di ebeffrenia) che verosimilmente si spiegano come effetti di un parziale risveglio della forza basale. Nella fisiologia iperfisica dello Yoga si parla di un centro vicino a quello dove «dorme» *kundalinî*, chiamato *yonishthâna*, e viene detto che in esso, nel segno del desiderio carnale, può già prodursi una unione di Shiva e Shakti quasi come anticipazione o riflesso di quella suprema unione che secondo l'insegnamento yoghico si compirà in alto, nella regione coronale. Anche ciò fa pensare alla possibilità di un convergere delle due tecniche. Inoltre, vi sono testi in cui la donna amata e posseduta viene presentata come il simbolo vivente della stessa *kundalinî* o *candālî*. La veduta predominante è però che grazie alle pratiche sessuali si può cogliere solo transitoriamente il *sahaja*, lo stato supremo, lo stato non-duale di là da Io e non-Io, ma che questa conquista è difficile stabilizzarla, quasi che si fosse soltanto trattato di un colpo di mano, né si può procedere a tutte

(59) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. xxxviii.

(60) Anche pei due principî concepiti l'uno come «illuminazione», *prajñā*, l'altro come forza operante, *upāya* vengono indicate delle corrispondenze in sede di fisiologia iperbiologica, in termini analoghi a quelli del taoismo: il primo viene situato nella parte inferiore del corpo, vicino al plesso solare (più o meno là dove il taoismo localizza lo «spazio della forza»), il secondo nella testa. Anche qui, la pratica ha lo scopo di far ascendere la dea dal polo inferiore fino al Signore nella regione del cerebro (cfr. S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. xxxviii). Nell'iconografia tibetana dello *yabyum* la madre, *yum*, e il maschio che essa abbraccia sono le corrispondenze di *prajñā* e *upāya* che, unendosi, provocano l'ascendere del pensiero-illuminazione (cfr. G. Tucci, *Tibetan*, cit., v. I, p. 244).

le operazioni con la *kundalinî* in ascesa contemplate dallo Yoga. Questa è appunto l'obiezione avanzata dagli ambienti di puro Yoga contro le pratiche dianzi indicate (61). Conformemente a ciò, anche nei testi del tantrismo buddhista si parla talvolta di maestri che, dopo aver raggiunto l'illuminazione per mezzo delle pratiche sessuali, si sono tenuti lontani dalla donna seguendo un'altra via, proclamando una severa dottrina. Non così negli ambienti dei Siddha e dei Kaula, a tacer poi dei gruppi ove a quelle pratiche viene dato perfino un indirizzo di magia operativa.

Se, come si è visto, nello Yoga gli incerti di un risveglio della *kundalinî* malamente operato possono essere la malattia, la follia o la morte, non occorre dire che un tale rischio è egualmente presente nelle pratiche sessuali, o forse in esse è anche maggiore, dato che, a causa dell'orientamento congenito della sessualità umana, è più difficile controllare tutto il processo e avviarlo nel senso dovuto. Se nell'amplesso cade il *bindu* (termine tecnico che designa il seme e il principio che a questo corrisponde), la conseguenza, anziché la liberazione, sarà un più temibile vincolamento (62). In particolare, il pericolo può essere quello di una completa intossicazione sessuale; avendo assorbito negli strati più profondi dell'essere la forza femminile, avendo attivato l'energia elementare del sesso e del desiderio, se la trasmutazione, l'inversione di polarità, non avviene perché è rimasta predominante, magari nell'inconscio, la tendenza al semplice piacere bramoso, la conseguenza può essere una intossicazione senza scampo del proprio essere. In tal caso viene detto che dalla condizione di uomo si può perfino retrocedere a quella di un «demone», di uno strumento della forza della quale ci si sarebbe voluti servire solo come di un mezzo. Questo è anche il pericolo di ciò che alcuni chiamano la «magia rossa». Mentre il proprio delle pratiche di tipo tantrico nelle loro forme superiori è l'usare l'esperienza del sesso come mezzo per avere contatti col sovrasensibile, il proprio della «magia rossa» è l'inverso, è l'usare contatti col sovrasensibile (talvolta con l'aiuto di droghe) come mezzo per intensificare l'esperienza sessuale e, particolarmente, per prolungare anormalmente la durata dell'orgasmo e del piacere, senza però cambiarne la natura nel senso sopra indicato. Il pericolo delle pratiche di tipo tantrico è appunto di finire su questo piano, anche senza rendersene esattamente conto.

Vi è un mito greco che si può assumere come una drammatizzazione di questo esito abortivo: è il mito della veste di Nesso. Daïamira, per legare a sé d'amore e di desiderio Eracle, gli manda una magnifica veste che aveva ricevuta da Nesso, imbevuta di un filtro d'amore; ma era un filtro di morte, per cui Eracle si sentì il corpo intossicato, arso nelle vene da una fiamma inestinguibile. Non giovò che Daïamira si uccidesse. Poté salvarlo solo la sua trasfigurazione sacrificale nel fuoco sul monte Oeta, ove però al fuoco subentrò la folgorazione divina; attraverso di essa Eracle viene trasportato nella sede olimpica ove ottiene per sposa Ebe la giovinezza eterna. Significati profondi, valevoli anche per l'ordine di cose di cui abbiamo trattato or ora, sono dunque abbastanza visibili in questo mitologhema. La donna elementare che si è evocata e assorbita, che si è fatta

(61) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 180.

(62) Cfr. G. Tucci, *Tibetan*, cit., v. I, p. 242.

entrare in sé, può divenire il principio di una sete mortale e inestinguibile. Allora solo una «folgorazione» olimpica può ricondurre al fine originario immortalante del connubio.

La situazione ossessiva è efficacemente illustrata in un romanzo del Meyrink, con riferimento appunto alle idee del tantrismo. Vi si descrive un personaggio che soggiace al potere della dea attivatosi in una donna come in una sua precipua incarnazione, tanto da perdere il principio della virilità sovrannaturale (qui simboleggiato da un pugnale-lancia, che si può far corrispondere allo scettro-diamante — al *vajra* — della dottrina orientale). La donna già conosciuta fisicamente passa allora ad agire in forma ipersensibile o sottile sotto specie di una immagine fascinosa e allucinante «dei suoi occhi, del suo corpo, di tutto il suo essere spietato». Il personaggio in questione così si esprime: «Il succubo si impadronì completamente dei miei sensi... fu come una sete continua mortale, fino al limite, nel quale o la coppa va in pezzi, ovvero Dio stesso dischiude il carcere... Il mio tormento si centuplicò perché Assia, per così dire, era passata ad agire su un piano più profondo, meno tangibile dei miei sensi pur facendo sempre avvertire la sua vicinanza consumante. Se prima la mia volontà aveva cercato di bandirla, ora questa stessa volontà si ritorceva contro di me ed io mi sentivo arso dalla brama per lei». In mille immagini fascinosi gli appare ora «la Nuda, la Suggestrice, la Dissolutrice» e, identica in tutte queste immagini molteplici di febbre, di desiderio e di nudità, la donna comincia ad «avvolgerlo nella sua aura e a penetrare in lui crescendo in lui e intorno a lui», finché egli sente di trovarsi «sul limite della perdizione, sull'orlo di ciò che i Saggi chiamano l'ottavo mondo, il mondo della distruzione completa» (63).

Ricordiamo infine che secondo i testi indù chi vuole mettere in opera le tecniche sessuali che conducono al *mahâ-sukha*, oltre che di un perfetto dominio di sé deve disporre di un corpo sano fortificato mediante le discipline dello Yoga fisico; altrimenti il *mahâ-sukha*, cioè l'estasi dello stato d'unione, porterà ad un offuscamento dei sensi, «a qualcosa di simile ad uno svenimento» (64). Questo dettaglio è importante; se ne può vedere la relazione con stati negativi che nella stessa erotica profana, specie nella donna, spesso si manifestano durante l'amplesso prendendo il posto dell'esperienza trasfigurante.

Ci siamo soffermati alquanto sui riti sessuali tantrici perché essi ci presentano, sufficientemente visibili e insieme collegati, tutti i principali motivi da noi incontrati considerando la metafisica del sesso sia nel dominio profano, in forme inintenzionali, passive e conative, sia in quello delle sacralizzazioni tradizionali. In questi riti abbiamo infatti ritrovato il regime delle evocazioni, il trasparire e l'attivarsi nell'individuo dell'uno o dell'altro sesso del potere che ne costituisce la natura o radice ontologica più profonda. Del pari, come parte di un tutto vi è considerato il regime del desiderio «platonico», lo stato sottilizzato, psichico di ebbrezza che è l'essenza di ogni *eros*, mentre nelle pratiche un presupposto preciso è l'indipendenza potenziale dalle condizionalità fisiologiche ordinarie sia di que-

(63) G. Meyrink, *L'Angelo della Finestra d'Occidente*, Bocca, Milano, 1949, pp. 467, 470.

(64) S. Das Gupta, *Obscure*, cit., p. 108.

sto desiderio che dello stesso apice del «piacere» che si realizza nell'amplesso. L'associazione fra morte e amore (l'amore che uccide, il morire d'amore, la «morte» nello spasimo, nell'orgasmo e nel delirio carnale) qui dal piano romantico o soltanto emozionale passa a quello effettivo, oggettivo, di una tecnica iniziatica in una esperienza nella quale alla soluzione di continuità, al sommergimento che nei più corrisponde al trauma o crisi ultima provocata dal congiungimento con la donna si sostituisce una presenza a sé accompagnante o addirittura determinante la rottura di livello, l'«uccisione del mentale», il folgorare del «pensiero-illuminazione» di là dallo stato duale. Infine, sia la dottrina dell'androgine come chiave della metafisica del sesso, sia l'idea che la sessualità in funzione animalmente procreatrice rappresenta una caduta, ricevono conferma dalle tecniche dell'inversione di polarità e del trattenimento del seme, come pure dalla concezione della *kundalinî* che, svegliata, diviene la forza che, anziché alimentare il circolo della generazione e rafforzare il vincolo di esso, porta verso il *sahaja*, verso il senza-morte, verso l'incondizionato. In queste tradizioni ci si fa dunque veramente incontro un complesso tipico ove, come tanti anelli di un'unica catena, i varî elementi si collegano dando il senso esatto del tutto dal quale si deve partire per ogni comprensione più profonda dei singoli fenomeni, aspetti e possibilità dell'*eros* e dell'amore sessuale.

In quel che segue daremo notizia di altre tradizioni segrete sulla stessa linea dell'insegnamento tantrico; i nuovi dati che si potranno raccogliere sono però più frammentari, né ritroveremo sempre la stessa chiarezza e lo stesso livello, quanto alle finalità superiori dei procedimenti.

## 56. Pratiche sessuali segrete nel taoismo cinese

Circa le pratiche sessuali nel taoismo cinese, la fonte principale d'informazione è costituita dal materiale raccolto da H. Maspéro in un lungo saggio ben documentato, al quale qui essenzialmente ci rifaremo (65). Come sfondo, si deve tener però presente anche la cosiddetta «arte segreta dell'alcova», corrente nell'antica Cina, sulla quale ha trattato R.H. van Gulik (66).

Anzitutto è opportuno chiarire quali siano, in genere, le realizzazioni prospettate dal taoismo. Benché il Maspéro sia una autorità in fatto di sinologia, riteniamo che egli non veda giusto quando dice che nel taoismo la concezione più corrente riguarda l'immortalamento connesso alla «soluzione del cadavere» (*shi kiai*): è il caso in cui l'iniziato taoista morendo non lascia dietro di sé un cadavere, ma al posto di questo fa trovare una spada o una verga-scettro, e risorge in un corpo immortale, trasformazione essenziale di quello caduco. Per contro, secondo il Maspéro l'insegnamento esoterico taoista riguarderebbe le pratiche col respiro e col sesso. Ora, le cose non stanno in questo modo. La «soluzione del cadavere» è stata considerata anche in altre tradizioni, non come una idea religiosa ordinaria

(65) H. Maspéro, *Les procédés de «nourrir l'esprit vital» dans la religion taoïste ancienne*, in *Journal Asiatique*, v. CCXXIX, fasc. di aprile-giugno, luglio-settembre 1937.

(66) R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life*, Tokyo, 1951; vedi anche *Sexual Life in Ancient China*, Leida, 1961.

bensi come il termine supremo di ciò che un adepto di altissimo grado può sperare di raggiungere. Lo stesso cristianesimo sa del Cristo che risorge, il suo corpo sparendo dalla tomba, e Paolo, riprendendone certamente la nozione da ambienti misterici, parla di un «corpo di resurrezione». A ciò si può associare il tema di figure mitiche rapite o scomparse misticamente che figura in molte tradizioni e leggende. La dottrina taoista del *shi kiai*, della soluzione del cadavere, rientra in questo stesso ordine di idee.

Le pratiche segrete riferite dal Maspéro se per un lato possono far parte dei procedimenti intesi ad avviare verso questa singolare realizzazione — la trasmutazione del corpo fino a sottrarlo alla sua naturale corruttibilità e a smaterializzarlo senza residuo — per un altro lato possono invece restare ad un livello assai più basso. Infatti, quando in esse si parla dell'ottenimento della «vita eterna», in più di un caso è evidente che si tratta piuttosto della «lunga vita» — *ch'ang-sheng* — cioè di una specie di prolungamento estranormale dell'esistenza individuale, con riduzione degli ordinari processi alteratori della compagine fisico vitale e sottile dell'organismo. Si potrebbe essere portati ad interpretare in tal senso le operazioni di trattenimento, di fissazione e di nutrizione del principio vitale originario, di cui abbiamo visto occuparsi il trattato sul Mistero del Fiore d'Oro; vi sarebbe, allora, un preciso divario rispetto al fine delle pratiche tantriche e yogiche indù, perché queste ultime mirano piuttosto al superamento di ogni condizionalità e alla «Grande Liberazione», anche se si pensa che a tanto si possa giungere ancor da vivi, e nel corpo. D'altra parte, nelle pratiche taoiste in discorso ha rilievo essenziale anche l'operazione di congiungimento del maschile e del femminile, dello *yang* e dello *yin*, equivalente alla realizzazione dello stato non-duale. Così questi insegnamenti danno il senso di una oscillazione, forse non senza relazione col fatto che, come avverte un testo, «le istruzioni più importanti del taoismo non si trovano nel testo scritto dei libri, bensì in formule che si trasmettono oralmente» (67).

Il Maspéro distingue le pratiche col soffio da quelle che come mezzo usano il sesso. Le prime, qui basterà accennarle, anche perché in parte si tratta di insegnamenti analoghi a quelli già considerati trattando della trasmutazione endogena. Così vi ricorre la nozione dello «spazio della forza» situato nella regione *yin* del corpo (è *yang*, maschile, la parte del corpo che sta al disopra del diaframma, è *yin*, femminile, quella al disotto del diaframma) e, precisamente, «tre pollici sotto l'ombellico»; esso ora viene propriamente chiamato «il campo del Cinabro Inferiore», *tan-t'ien*. L'accesso a questo campo è ostruito (da una soglia che «le divinità non aprono alla leggera»). La pratica consiste, in essenza, nel controllare il respiro, nell'impadronirsi del principio vitale del soffio e, rimosso l'ostacolo, nel fargli raggiungere il campo del Cinabro Inferiore. Allora il soffio s'incontra con l'Essenza, detta anche «il Soffio della Femina misteriosa»; così integrato, se viene «chiuso», cioè trattenuto a lungo, dà luogo ad una speciale energia iperfisica che si diffonde e circola per tutto il corpo come un fluido, rigenerandolo e ren-

(67) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 199. Sembra che talvolta le due realizzazioni siano state associate nel senso che «dopo aver vissuto a lungo», si passa nel soggiorno del «Sovrano d'in alto» che però si confonde col Gran Principio (*T'ai-she*), quindi con la trascendenza e con l'immortalità in senso proprio. Accenni in tal senso anche in Chuang-tze.

dendolo vivente. Talvolta viene anche considerato un processo ascendente per via del quale la forza dal centro inferiore si porta verso il cosiddetto campo del Cinabro Superiore (localizzato nella testa); si trasforma allora in un fuoco «onde incendiare il corpo, affinché il corpo abbia lo splendore del fuoco». Il che viene messo in relazione con la «fusione della forma [fisica]», ossia del soma, dello stesso corpo; fusione, si dice, per analogia col mutamento di stato operato dal fuoco nelle sostanze solide metalliche. Siamo così ricondotti alla concezione di un corpo trasformato che supera la morte (68). In tutto ciò si riscontrano alcune corrispondenze con gli insegnamenti del *kundalinî-yoga*: il centro infero, la natura ignea di *kundalini*, l'ostruzione della soglia della via assiale, il processo ascendente, l'unione del maschile e del femminile (nello yoga: Shiva e Shakti) nella sommità del capo.

Dalle pratiche taoiste col respiro passiamo ora a quelle col sesso proprie alla stessa tradizione. Nei manuali sul sesso il termine *Yin-tao* (la Via Nascosta) designa l'unione sessuale. Come il tantrismo, il taoismo professa il principio che l'uso del sesso, se è deleterio per gli uni, per gli altri — per coloro che sono in possesso della conoscenza — può costituire un mezzo di realizzazione spirituale e di salute. «Congiungersi con una donna — viene detto — è come guidare un cavallo al galoppo con redini marce». Però chi sa, dal congiungersi con donne non risente danno, anzi trae vantaggio. «L'Imperatore Giallo — si legge nell'*Yu-fang che-yao* — giacque con milleduecento donne e divenne immortale; la gente volgare ha una sola donna e [godendo di essa] distrugge la propria vita. Avere la conoscenza o non averla: da ciò, come potrebbero non derivare risultati opposti?» (69).

La conoscenza di cui si tratta riguarda una dottrina segreta; così nello stesso testo (1b) è detto che il procedimento «gli Immortali se lo trasmettono fra di loro; giurano, bevendo sangue, di non trasmetterlo a caso». È ciò che anche il maestro Teng Yu-tse ripete: «Questa tecnica è assolutamente segreta: non trasmettetela che a dei saggi!» (70). Un altro maestro, Ko-Hong (IV sec.), dopo aver sottolineato la grande importanza delle «pratiche dell'alcova» (*fang-chong-che-fa*), circa lo scopo più alto da perseguire con esse dice: «Questa ricetta, gli Uomini Reali se la trasmettono oralmente; in origine non la si scriveva. Anche a usare le droghe più famose, se non si conosce questo procedimento efficace [la pratica col sesso] non si può conseguire la vita eterna» (*Pao-p'o tseu*, 8, 3b). Così non vi è da pensare che dai soli testi si possa avere piena chiarezza circa ciò di cui effettivamente si tratta.

Il maestro taoista dianzi citato, Ko-Hong, menziona effettivamente vari scopi perseguiti da coloro che fanno un uso non profano del sesso. Per gli uni, si tratta di riparare l'usura della energia vitale e di ottenere la longevità; per gli altri, di rafforzare lo *yang* in sé stessi e di disperdere lo *yin*; ma lo scopo più importante sarebbe di «far tornare indietro l'Essenza per riparare il cervello». Così traduce il Maspéro (71); ma che nel testo sia stato usato, o meno, proprio il termine «cer-

(68) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 208, 213-214, 234, 245-246, 394-395.

(69) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 380-381.

(70) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386. È detto anche: «Pochi sono coloro che possono praticare quest'arte, così non oso divulgarla» (in R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, cit., p. 41).

(71) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 409-410.

vello», è evidente che l'operazione a cui si allude è quella della quale si è parlato poco fa accennando alle pratiche col respiro; non si tratta del cervello fisico, bensì del cosiddetto «campo del Cinabro Superiore», situato nel capo. Devesi infatti ritenere, in genere, che in insegnamenti di questo tipo ogni riferimento a carattere apparentemente fisico o fisiologico rimandi, in realtà, ad una «anatomia» e ad una fisiologia iperfisiche.

Pur distinguendo queste diverse finalità il fondo comune delle pratiche resta sempre l'unione dello *yang* e dello *yin*, del principio maschile e di quello femminile portati l'uno dall'uomo e l'altro dalla donna. Sembra che, a seconda del diverso orientamento dello stato di unione, nell'amplesso venga realizzato l'uno scopo oppure l'altro. Una espressione curiosa, ma anche suggestiva, usata per la pratica sessuale è «l'avvolgersi del Drago e il giuoco della Tigre». Il Drago simboleggia lo *yang* e corrisponde all'uomo; la Tigre simboleggia lo *yin* e s'incarna nella donna che si adopera. Si tenga presente che, a differenza di altre tradizioni, in quella cinese il Drago viene concepito come un animale duplice, sia terrestre e delle acque, sia celeste e regale. Nel suo simboleggiare l'uomo secondo la sua doppia natura, si potrebbero eventualmente riferire proprio agli sviluppi dell'esperienza interiore nel «giuoco del Drago e della Tigre» le sei situazioni dello *yang* attribuite dal commentario ai sei segni *yang* del primo esagramma dell'*I Ching*: partendo dal basso, il Drago dalla fase in cui è celato e lo si presenta soltanto, passa a quella in cui è visibile e via via si slancia, si eleva nell'etere, e scompare.

Quanto alla scelta della donna, viene data importanza all'età: non oltre i trent'anni, ma il meglio è al disotto dei 18 o dei 19 anni. Come nel tantrismo, essa non deve essere madre, non deve avere avuto figli: «Anche se giovane, se ha avuto un figlio non può essere utile» (*Yu-fang pi-kiue*, la). Un tratto particolare è, qui, la prescrizione di cambiar di donna; su questo punto tutto un gruppo di testi insiste come su cosa essenziale: «Bisogna cambiar di donna dopo ogni eccitazione; è col cambiar di donna che si raggiunge la vita eterna», dice il testo ora citato (1b) aggiungendo: «Se ci si unisce sempre con la stessa donna, il soffio dello *yin* diminuirà e il profitto sarà scarso... l'Essenza e il soffio della donna a poco a poco si indeboliranno, ed essa non potrà recare gran frutto all'uomo» (72). Ciò viene interpretato perfino nel senso di usare molte giovani donne l'una dopo l'altra, in un altro testo potendosi leggere che «quando si cambia di donna più volte il beneficio cresce e se in una notte si cambia dieci volte di donna, si avrà il grado supremo e eccellente [dell'operazione]».

Ciò fa tuttavia pensare, più che a procedimenti davvero ordinati ad un fine iniziatico, cioè di trascendimento, a pratiche di magia sessuale che potrebbero perfino confinare col dominio di un vampirismo «psichico» maschile. Tale idea si affaccia alla mente non solo per via dei riferimenti di alcuni testi alla longevità, all'allontanamento delle malattie, al «divenire leggero» o «sottilizzato» del corpo

(72) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 295-296. Però questa veduta s'incontra anche negli antichi trattati correnti sull'arte nell'alcova e si giunge a dire: «Chi ignora quest'arte e si congiunge soltanto con una o due donne morirà presto» (cfr. R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, cit., pp. 17, 42).



come effetti di tali pratiche (73), ma anche e soprattutto pel fatto che viene talvolta raccomandato di non adoperare delle giovani donne che già sappiano della tecnica; la ragione di tale raccomandazione è, secondo P'eng-tsu, che in tale caso la donna dall'amplesso potrebbe trarre partito per alimentare lo *yin* e divenire lei immortale: una ragazza che sa, cercherà il proprio sviluppo e non sarà di profitto al compagno (74). Allora non si avrebbe più una partita bilaterale, una esperienza da cui entrambi le parti traggono vantaggio dal fondersi, in un certo modo, negli stati che si sviluppano nell'atto d'amore. Vi sarebbe invece da pensare che, in questo caso, l'uomo cerchi semplicemente una sostanza fluidica complementare da assorbire o da usare come eccitante per rafforzare la qualità *yang*, o qualità «Drago», in sé, il principio della virilità, di contro a quella *yin*, o «Tigre», della donna. Ed egli preferirebbe che la sua compagna non sia iniziata al significato segreto, magico, dell'amplesso per impedire che sia lei a trarne profitto e, nell'insieme, che sia invece lo *yin* a prevalere. Peraltro, anche nei trattati di arte profana dell'amore viene in rilievo un antagonismo e la donna viene chiamata «la nemica» perché tende a portar via lo *yang* all'uomo (75). Se poi entrasse in questione soltanto un fluido femminile da assorbire per nutrire il proprio principio vitale, riuscirebbe più facile capire l'uso di molte giovani donne, quasi in serie. Anche in India e nel Tibet si conoscono tecniche sessuali per prolungare la vita in un quadro analogo: nell'essenza, occorre che, quando si è uniti con una donna, pur provocandone l'orgasmo, non si partecipi in alcun modo al piacere; ciò, in una certa guisa, porterebbe all'assorbimento vampirico della energia vitale femminile (76). Del resto, nelle stesse *Upanishad* vi sono tracce di un analogo procedimento «aspirante» inteso a togliere «il seme» alla donna durante l'amplesso, facendo sì che essa non concepisca. Il testo dice che, a tanto, l'uomo con la bocca unita a quella della donna, penetrando in lei deve emettere il soffio, poi ispirarlo (e verosimilmente trattenerlo), realizzando mentalmente la formula: «Con la mia forza, col mio seme prendo il tuo seme» (sul «seme femminile», si è già detto, § 55) (77). In questo testo è anzi accennata cosa analoga a quella considerata nel taoismo, perché si fa dipendere dal possedere la conoscenza il vantaggio dell'uomo oppure della donna, quando essi si congiungono sessualmente: l'uomo si avvantaggia delle «buone opere della donna» con cui si unisce se ha la conoscenza; invece è la donna ad appropriarsi di quelle dell'uomo, se questi non l'ha, se non è consapevole. Si aggiunge che perfino uomini del rango di brahmani sono senza virilità quando si accoppiano con una donna senza avere quella conoscenza (78).

Vi è però ragione di pensare che nelle pratiche segrete taoiste il tutto non finisca su di un piano così problematico. Fra l'altro, la tecnica principale non differisce molto da quella tantrica. Di essa, la prima fase è chiamata l'arte reale di eguagliare, armonizzare o mescolare i soffi — *chang-k'i chen-chu*; questa è la

(73) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 384.

(74) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 396.

(75) Cfr. R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, cit., p. 11.

(76) Cfr. A. David-Neel, *Magie d'amour et magie noire*, Paris, 1938, pp. 104-105.

(77) *Brhadâranyâka-upanishad*, IV, iv, 10.

(78) *Brhadâranyâka-upanishad*, IV, iv, 4.

designazione tecnica dei preliminari erotici intesi a ravvivare il magnetismo naturale accendentesi in base al rapporto *yin-yang*, fino ad un particolare grado di esaltazione e di sintonia dei due. Solo dopo che questo stato è intervenuto e che lo si è alimentato per un certo tempo, si passerà all'unione dei corpi (*Yu-fang che-yao*, lb). È possibile che con questi preliminari si miri alla stessa condizione, per realizzare la quale, secondo il rituale tantrico da noi precedentemente citato, si dovrebbe trascorrere con la donna un certo periodo, in intimità, ma astenendosi dai contatti fisici. Analogamente, come dicevamo, il regime dell'amplesso, *huo-ho*, qui non differisce molto da quello tantrico: l'uomo nel possedere la donna non deve pervenire all'emissione del seme (79), e qualora il processo di eiaculazione fosse già in corso egli deve inibirlo e riportare indietro il seme onde «trattenere l'Essenza», questa Essenza corrispondendo visibilmente al *vîrya* e al *bindu*, al principio della virilità magica dell'insegnamento indù (80). Nel *Su-niu-Ching* è detto appunto: «L'essenziale della tecnica consiste nell'unirsi con molte giovani donne senza emettere l'Essenza» (81). Si tratta di ridestare la forza primaria (l'Essenza); una volta che lo sviluppo dell'atto d'amore l'ha messa in moto (un testo dice: «essa deve divenire assai agitata»), si deve arrestare il processo di eiaculazione, per il che, in alcuni testi, sono perfino contemplati accorgimenti drasticamente fisici. Allora ha luogo il processo a ritroso, l'Essenza ridestata e trattenuta discende lungo la colonna vertebrale, verso il «cervello». Questa viene detta «l'arte di far ritornare l'Essenza onde reintegrare il [centro situato nel] cervello — *huan-tsing pu-nao*» (*Yu-fang che-yao*, lb) (82). «Penetrare soltanto, senza emettere», si ripete. Le istruzioni di Lieu King sono: dopo che i soffi dell'uomo e della donna si sono armonizzati, «penetrare quando (...) è debole, ritirarsi quando è fermo e forte» mentre un altro testo dice: «Chi entra forte ed esce debole, quand'anche avesse avuto il migliore destino perirà» (*Yang-sing yen-ming lu*, II, 13a-b). Come soggetto grammaticale della precedente proposizione il Maspéro mette, fra parentesi (...), *phallus*, l'organo maschile (da questi testi chiamato «lo stelo di giada»). Ma tale interpretazione ci sembra piuttosto grossolana; fra l'altro, essa rende assai poco immaginabile il corso che le cose dovrebbero prendere praticamente, sul piano fisico, soprattutto all'inizio, a tacere del caso in cui la giovane donna sia stretta o sia una vergine. Deve piuttosto trattarsi, in essenza, di uno stato e di una forza, non dell'organo sessuale ma del principio *yang* dell'uomo che, «debole» al primo contatto con la donna, nello sviluppo dell'ope-

(79) Questo procedimento era stato già spesso raccomandato dai trattati correnti sul sesso, tranne che quando si mirava deliberatamente alla procreazione; però si doveva sempre portare la donna all'orgasmo («fino a farla gridare», è detto in un testo — *Tung-hoian-tzû*, VII — cfr. R.H. van Gulik, *Erotic Colour*, cit., pp. 8, 20, 33, ecc.). Il van Gulik pretende che i taoisti abbiano dato alla tecnica un orientamento «crudele» tanto da far chiamare l'arte dell'alcova la «dottrina perversa» (*hsien-chiao*) e da «provocare non di rado la morte delle loro infelici vittime» da cui si voleva estrarre il «femminile primordiale» (*yuán-p'iu* - *Erotic Colour Prints* cit., pp. 11, 12). È però da ritenere che il van Gulik a tale riguardo si sia basato su dicerie malevoli di ambienti ostili o profani.

(80) Cfr. anche Chao Pi Ch'en, *Trattato di alchimia e fisiologia taoista*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981. È la traduzione del testo ottocentesco *Wei sheng Sheng li Chia Ming Chih* (N.d.C.).

(81) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 384.

(82) *Les procédés*, cit., p. 385.

razione magica deve via via rafforzarsi, prendere il sopravvento sullo *yin* e uscire «duro» dall'esperienza, questo essendo uno dei fini che i testi esplicitamente indicano. Il ritualismo qui viene applicato a tal segno che, per essere ottantuno il numero completo dello *yang*, nella pratica perfetta questo dovrebbe anche essere il numero dei movimenti che lo «stelo di giada» compirà entro le «corde da liuto» (l'organo sessuale femminile) (83): cosa concepibile solo come una meccanizzazione assolutamente paralizzante, eccetto che nel caso di quelle specialissime situazioni, nelle quali senza volerlo la realizzazione intensamente vissuta di un significato porta spontaneamente, quasi diremmo magicamente, ad una corrispondente, precisa struttura simbolica del gesto fisico.

Teng Yu-tse, figura leggendaria di un «immortale» che sarebbe vissuto sotto la dinastia Han nel II secolo, parla del doppio fine: «diminuire lo *yin* per accrescere lo *yang*» e «coagulare il liquore dell'Essenza» (visibilmente, è quanto dire: fissare la *vîrya*) (84). Il Maspéro riferisce l'avvertimento che, come quelle col respiro, tali pratiche non debbono essere affrontate senza una preparazione adeguata. Inoltre, per dedicarsi si dovrebbero scegliere giorni ben determinati; a tale riguardo esiste, pei taoisti, un complesso di interdizioni astrologicamente fondate. Ad esempio, sono interdetti il primo e l'ultimo giorno del mese, i periodi del primo e dell'ultimo quarto di luna e quello della luna piena, e a ciò aggiungendosi ulteriori date e circostanze non propizie, praticamente circa duecento giorni dell'anno sono esclusi pel «coniungimento magico del Drago con la Tigre» (85). Vengono anche considerate certe ore favorevoli: senza essere ebbri né troppo ingombri di cibo, si deve operare con la giovane donna nell'«ora del soffio vivente *yang*, dopo mezzanotte»; con il che qui ritroviamo, fra l'altro, la già accennata connessione fra donna, eros e notte (§ 22). La pratica presuppone la capacità della meditazione e di una intensa concentrazione mentale. Non sono considerati processi preliminari di sacralizzazione, come in India e altrove, ma viene detto esplicitamente che l'operazione deve essere effettuata in uno stato diverso da quello della coscienza ordinaria di veglia. «Ogni volta che ci si dà alla pratica — dice Teng Yu-tse — si deve entrare in meditazione; occorre perdere prima la coscienza del corpo, poi quella del mondo esterno» (86). Ciò vale quanto dire che bisogna entrare in uno stato di trance attiva, affinché, pur compiendo azioni materiali e, evidentemente, senza perdere la sensazione della donna e del corpo della donna, l'esperienza si svolga, in sostanza, su di un piano sottile, iperfisico. Circa la parte più importante, che è l'ascesa dell'Essenza verso la sede superiore, dopo l'arresto e la diversione della forza ridestata dalla direzione lungo

(83) *Les procédés*, cit., p. 384. Anche nei trattati correnti di erotica figura una relazione fra i numeri simbolici (pari e dispari) dello *yin* e dello *yang* e i movimenti da compiere entro la donna: così si prescrive di compiere gruppi di quattro (o otto) movimenti lenti seguiti da un movimento vigoroso e profondo ( $4+1=5$ ;  $8+1=9$ ), numeri dispari *yang*, fermandosi quando la donna ha l'orgasmo e grida, e poi ricominciando (cfr. R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, cit., pp. 43, 55).

(84) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386. Forse si può associare a ciò la formula generale di vivificare la forza *yang* in tutto il corpo, da mantenere integro nel suo fluido, il che viene anche concepito come un coagulare o fissare: cfr. C. Puini, *Taoismo*, Carabba, Lanciano, 1922, pp. 117-118.

(85) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 397, 400.

(86) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386

la quale avverrebbe il versamento del seme nella donna, occorre che la pratica sia accompagnata dalla rappresentazione mentale che permette di seguire e di dirigere il processo all'interno di sé stessi (87).

Lo stesso Teng Yu-tse menziona anche una invocazione (88), terminata la quale «gli uomini terranno [lo spirito fisso] sui reni trattenendo risolutamente l'Essenza e distillando il soffio che, seguendo la colonna vertebrale, salirà controcorrente verso il *Ni-Huan*; è quel che vien chiamato "far ritornare all'Origine, *huan-yuan*". Invece le donne manterranno [lo spirito fisso] nel cuore nutrendo gli spiriti, distillando un fuoco immutabile [il *rajas* quale *tejas*, nella terminologia indù] nel cuore, facendo scendere il soffio dai seni fino ai reni, donde risalirà lungo la colonna vertebrale per andare parimenti al *Ni-Huan* (89). Il che viene chiamato "trasformazione del Reale", *hua-chen*. Dopo cento giorni si perviene alla Trascendenza. Praticando a lungo, si diviene spontaneamente Uomo Reale e vivendo eternamente si attraverseranno i secoli. È il metodo per non "morire"» (90). Circa questo «non morire» si ripresenta l'ambiguità già rilevata: non si vede bene se tutto si riduce alla conquista della longevità e alla confezione di una specie di elixir alchemico (in effetti, s'incontrano talvolta perfino espressioni sul tipo della seguente: «Che siate giovani o vecchi, ridiverrete degli adolescenti») (91), ovvero se una specie di reintegrazione anche d'ordine fisico e «vitale» viene considerata come effetto consequenziale di una realizzazione d'ordine più alto, di quella della vita immortale in senso proprio, trascendente. Di fronte ad ambiguità del genere, va sempre ricordato l'avvertimento dei testi, che l'essenza di tali insegnamenti iniziatici veniva trasmessa soltanto per via orale.

Nelle notizie raccolte dal Maspéro non vi sono indicazioni circa i pericoli delle pratiche sessuali di congiungimento dello *yin* con lo *yang*. Tuttavia vi è ragione di supporre che esse esponessero parimenti al rischio di una intossicazione erotica quando, per il venir meno dell'uomo nel congiungimento magico, sia lo *yin*, o qualità Tigre, agente nella donna, a prender occultamente il sopravvento sullo *yang*, o qualità Drago, agente nell'uomo. Come accennammo, è forse questo il motivo del consiglio di non usare giovani donne iniziate al lato segreto della pratica, perché esse potrebbero avvantaggiarsene appunto per un pericoloso sviluppo dello *yin*: cosa che invertirebbe completamente la polarità della pratica.

(87) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 385, cfr. p. 218, ove si parla della capacità della vista interiore — *ni-che* o *nei-kuan* — grazie alla quale si scorge l'interno del proprio corpo, tanto da poter guidare le operazioni. Di tale vista, nei testi non si parla come di una facoltà straordinaria.

(88) Eccone il testo: «Che la Grande Essenza dell'Augusto Supremo coagulando gli umori faccia duro come un osso il Trascendente! Che i sei soffi del Gran-Reale-non-avente-un-più-alto si avvolgano all'interno! Che il Vegliardo Misterioso dell'Essere superiore faccia tornare l'Essenza per reintegrare il [centro del] cervello! Fate sì che io unisca [lo *yin* e lo *yang* unendomi con una donna], che l'embrione venga fuso e, il Gioiello, conservato!» (H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386).

(89) In questo caso è evidente la compartecipazione cosciente della donna e il possesso, anche da parte sua, della conoscenza del procedimento: in opposito a quel che abbiamo sentito raccomandare da altri testi (secondo cui la donna non dovrebbe sapere dell'operazione occulta che si esegue con lei).

(90) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386.

(91) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 386.

Oltre alle operazioni sessuali individuali, cioè compiute da una coppia isolata, alcuni testi taoisti accennano a pratiche collettive che sembrano essere state una mescolanza di antichi riti orgiastici stagionali (primaverili e autunnali) con le tecniche propriamente iniziatiche sopra accennate. Per questi riti collettivi sono indicati come propizi i giorni di luna nuova e di luna piena, giorni che per riti sessuali individuali andrebbero invece evitati. L'accenno, che essi mirano a liberare dai peccati e ad allontanare le sciagure che, secondo la «legge delle azioni e delle reazioni concordanti», possono derivare dai propri atti, fa pensare a quella finalità di un lavacro, o catarsi, ottenuto con l'immergersi nel senza-forma (nelle «Acque»), di cui si è parlato a proposito del senso ultimo dei riti orgiastici in genere. Ma v'è la differenza che anche in queste pratiche collettive dovrebbe esser osservato, nell'amplesso, il regime della non-emissione del seme. A tale riguardo, è del *Siao tao luen* il detto: «Coloro che si danno a questa pratica realizzano la Formula Reale nel Campo del Cinabro; ma essi badano al Segreto-Difeso e non emettono sulla via» (92). Il principio è quello della promiscuità; anzi, nulla deve opporsi allo scambio delle donne. Lo stesso testo, quanto ai fini, accenna anche ad un assicurarsi una forza protettrice («fausta») contro ogni pericolo, contro ogni influenza ostile, contro ogni dèmone. Se anche qui l'effetto che si cerca è la realizzazione della pura qualità maschile *yang*, in ciò si potrebbe ravvisare un parallelo col fondo delle antiche idee circa il potere magico e esorcistico del *phallus*. Comunque, non riesce facile concepire l'accordarsi di un regime di orgia collettiva con quello di amplessi senza emissione spermatica. Al massimo, ciò può pensarsi nel quadro di una catena magica convenientemente organizzata e articolata (come i «cerchi» tantrici, a cui più oltre accenneremo), non di una effettiva promiscuità. Ma, a questo proposito, si accenna anche a «cose che non si possono esporre nei loro particolari» (93), mentre è indubbio che tali pratiche collettive in vari casi debbono aver degenerato, se alcuni autori deplorano che nel periodo dopo i Wei e i Tsin esse dettero luogo alla nascita di bambini fra i taoisti (94): cosa che evidentemente implica l'essersi abbandonati al corso normale, «umido», degli amplessi umani.

### 57. Pratiche sessuali arabe e simbologia ermetica

Pratiche orgiastiche a fini mistici sono attestate anche nell'area arabo-persiana. Ma le notizie in proposito si riducono a pochi cenni di autori e viaggiatori portati più a scandalizzarsi che a studiare intelligentemente le corrispondenti tradizioni e ad indicarne le implicazioni. Una informazione diretta relativa a pratiche sessuali continuatesi fino ai nostri giorni in ambienti arabi dell'Africa settentrionale la si trova in una relazione facente parte di un'opera collettiva di recente pubblicazione (95). Il congiungimento con la donna qui appare come uno dei

(92) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., pp. 404-405.

(93) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 405.

(94) H. Maspéro, *Les procédés*, cit., p. 409.

(95) *Introduzione alla Magia*, cit., v. III, pp. 333-341 («Esperienze fra gli Arabi»).

mezzi usati per rendere in atto il potere di una influenza spirituale (*barakah*) stabilita nell'uomo da una iniziazione in un certo modo virtuale, mediante un precedente rito. È da notarsi che questa tecnica viene scelta per le sole persone che, per temperamento, sono particolarmente portate verso il sesso; la inclinazione predominante va allora a costituire una specie di materia prima (96). Un secondo dettaglio interessante è che vale come un requisito indispensabile il dar prova della incapacità di venire ipnotizzati (97). Ciò, evidentemente, per prevenire uno stato di passività, fors'anche di fascinazione, quando si entra in rapporto con la donna: ricordiamo che anche nel tantrismo si accenna al pericolo che uno stato del genere, come in una deliquescenza o uno svenimento, prenda il posto dell'estasi attiva del *mahâ-sukha*. Circa l'essenziale, nella relazione incontriamo ancora una volta il ben noto regime «contro natura» dell'amplesso: «La norma è di condurre l'unione con la donna così che in nessun caso si giunga alla soluzione finale normale di essa, costituita dalla eiaculazione del seme. Le organizzazioni con cui ero entrato in contatto disponevano di ragazze berbere specializzate per tali pratiche. Ritengo che esse ricevessero volta per volta una preparazione occulta. Inoltre erano date delle formule — *dhikr* — e nessuna ragazza acconsentiva a prestarsi per tali pratiche ove esse non venissero usate. In tutta la notte in cui doveva prolungarsi l'esperienza veniva fatto uso di tè all'araba, cioè di una specie di forte decotto, al quale venivano aggiunte successivamente infusioni di erbe varie, che non dovevano essere senza rapporto con i gradi e l'andamento dell'esperienza» (98).

La stessa persona aggiunge: «Lo scopo della pratica appariva esser duplice. Anzitutto era un dominio di sé, diverso dal semplice resistere alla tentazione, perché si accettavano tutte le condizioni normali, fisiche e psichiche, di ogni unione carnale con una donna, né era prescritto di soffocare le sensazioni che abitualmente se ne destano, con la sola eccezione di dominare e inibire l'emissione del seme. Ora, le ragazze impiegate avevano invece l'istruzione precisa di mettere in opera ogni mezzo a che ciò accadesse. Un particolare bizzarro: mi accadde di veder piangere queste ragazze quando riuscivano in questo intento di "dirottamento", e scusarsi, dicendo che esse avevano dovuto obbedire ad un ordine». Ma, a sua volta, questo fine da realizzare resistendo e dominandosi, era anche un mezzo, giacché le forze destate dall'amplesso così condotto dovevano provocare il trauma necessario per l'illuminazione, per la presa di contatto col sovrasensibile (99). È interessante rilevare che, a parte queste pratiche sessuali, l'autore della relazione fu addestrato in riti di magia evocatoria, in vista non tanto della produzione di fenomeni paranormali quanto dello sviluppo del controllo di sé e di un potere di comando, essendo detto che in esperienze evocatorie del genere, se non si ha il giusto orientamento, si può incontrare la pazzia ad ogni pie' sospinto: rischio, questo, che abbiamo visto indicato anche riguardo le pratiche sessuali (100).

(96) *Introduzione alla Magia*, cit., p. 337.

(97) *Introduzione alla Magia*, cit., p. 338.

(98) *Introduzione alla Magia*, cit., p. 337.

(99) *Introduzione alla Magia*, cit., p. 338.

(100) *Introduzione alla Magia*, cit., p. 337.

Circa gli stati sperimentati in esse, ove si dovesse stabilire una certa connessione con la via del sufismo, potrebbe forse parlarsi della «estinzione», *fanah*, cui segue la «stabilità», *tasis* o *baqah*. Abbiamo già citato Ibn'Arabî per quel che riguarda il regime della sacralizzazione dell'unione e l'identificazione rituale della donna con la «natura» cosmica. Qui si può citare un altro passo di questo stesso maestro: «Quando l'uomo ama la donna, egli desidera l'unione, cioè l'unione più completa che nell'amore sia possibile; e nella forma [corporea] composta di elementi non esiste unione più intensa di quella dell'atto coniugale. Con essa, la voluttà pervade ogni parte del corpo ed è per questa ragione che la legge sacra prescrive l'abluzione totale [del corpo dopo l'atto sessuale], la purificazione dovendo essere non meno totale di quanto l'estinzione dell'uomo nella donna era stata totale nel rapimento provocato dalla voluttà [nell'unione sessuale]. Perciò Dio, geloso del suo servo, non tollera che questi creda di gioire di cosa, che non sia Lui. Dunque lo purifica [col rito prescritto] affinché si volga, nella sua visione, verso Colui nel quale in realtà si è estinto, non essendovi altro che questo» (101). Trasposizione, dunque, del dissolversi attraverso la donna in un estinguersi nella divinità superando il fatto illusorio della voluttà individuale e corporea: probabilmente è questa la chiave della tecnica islamica.

Per quel che riguarda le tradizioni europee, nel Medio Evo e nei secoli successivi non è facile accertare la presenza di scuole ove analoghi procedimenti siano stati messi in opera. Abbiamo già parlato di alcune particolari correnti kabbalistiche e degli stessi Fratelli del Libero Spirito; ma qui si tratta di semplice erotismo mistico, e nulla risulta, quanto ad uno speciale regime iniziatico dell'amplesso. Non è però escluso che anche questo fosse stato contemplato in altri, più chiusi ambienti. Altrove (102) abbiamo citato un testo ermetico-kabbalistico, l'*Asch Mezareph*, attribuito a Isacco l'Olandese, nel quale il simbolismo del colpo di lancia di Fineo che trafigge la coppia peccatrice nel momento dell'amplesso, dando principio a dei prodigi, può far pensare alla tecnica tantrica e taoista dell'arresto della *vîrya* durante l'atto d'amore. Volendo, un significato analogo potrebbe essere raccolto da una delle cosiddette *Chiavi* di Basilio Valentino, dall'undicesima. In essa sono raffigurate due donne a cavallo di due leoni che si divorano a vicenda; esse reggono un cuore dove si versano e mescolano il fluido del Sole e quello della Luna. Vicino, si vede un guerriero armato di tutto punto, con la spada alzata, pronto a colpire (a arrestare il processo) (103).

Del pari, una lamina del Tarocco, la XV, alla quale è stata data una interpretazione ermetico-kabbalistica, può alludere anche a procedimenti sessuali (104). Essa s'intitola «Il Diavolo». La figura centrale ha i tratti di una delle forme talvolta attribuite alla divinità segreta dei Templari, a Baphomet. È una figura androgina dalla testa di ariete col pentagramma segnato sulla fronte. Al suo braccio destro e al suo braccio sinistro sono rispettivamente associate le due formule alchimistico-ermetiche «*Solve*» e «*Coagula*». Nella destra la figura regge una

(101) Ibn'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, tr. cit., pp. 186-187.

(102) *La tradizione ermetica*, cit., p. 154.

(103) B. Valentino, *Practica, cum doudecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientum*, Frankfurt, 1618.

(104) Ricostruzione della figura geroglifica in O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen-Âge*, Paris, 1927, pp. 174 sgg.

fiaccola accesa, e tale parte essendo quella del «Solve», ciò potrebbe alludere al fuoco interno acceso nell'operazione. La mano sinistra regge gli antichi simboli degli organi sessuali, maschile e femminile, in congiunzione, e il corrispondente «Coagula» potrebbe riferirsi all'azione magica di fissazione che genera l'androgine. Inoltre nel geroglifico, in basso, legati al piedistallo su cui si erge la figura centrale facente da chiave all'insieme, si vedono un diavolo maschio e una diavolessa, che potrebbero corrispondere all'uomo e alla donna partecipanti alla operazione nel segno di quella figura-chiave, cioè dell'androgine pentagrammata. L'uomo, con la mano sinistra volta verso l'alto, verso la fiaccola accesa, fa il gesto rituale delle benedizioni, mentre la sua destra è posata sui genitali; invece la donna con la destra tocca la parte inferiore della figura androgine avendo la sinistra posata sul proprio sesso. Poiché essa si trova dalla parte del «Coagula», ciò potrebbe alludere ad un secondo significato di tale formula, ossia alla «coagulazione della luce astrale», allo stato di ebrezza fluidica che costituisce l'apporto della donna all'operazione. Così, anche se nelle varie parti di un geroglifico astruso e ambiguo, atto ad incorporare significati polivalenti, una figura del genere può alludere ai varî momenti di un procedimento di magia sessuale iniziatica.

Circa l'ermetismo vero e proprio — intendiamo la dottrina segreta che in Occidente venne trasmessa attraverso il linguaggio simbolico e elusivo di procedimenti alchimistici — abbiamo già accennato essere, quella sessuale, una delle interpretazioni possibili per le operazioni di cui parlano i testi: ma lo è, solo per la molteplicità dei piani ai quali ogni simbolo iniziatico, per la sua stessa natura, può simultaneamente riferirsi. Di fatto, nell'ermetismo il simbolismo erotico ha una parte assai rilevante, e i procedimenti, di cui si tratta, nel loro schema potrebbero anche applicarsi in modo precipuo al dominio della magia sessuale. Abbiamo già rilevato l'importanza che in tale tradizione ha il simbolismo dell'androgine, del *Rebis*. A partire dagli antichi testi ellenistici si dichiara che l'essenza dell'Opera consiste nel congiungimento del maschile col femminile (105). Alchemicamente il maschile è lo Zolfo, forza che ha relazione col principio Io e col divino (tale significato ha anche il termine greco per Zolfo: *θεῖον*). Quanto al principio femminile, esso ha una quantità di designazioni: è il Mercurio, l'Acqua di Vita, la Materia Prima, il Solvente Universale, l'Acqua Divina, e via dicendo. È la «Donna dei Filosofi», di cui abbisogna il «nostro Oro», l'Oro stando parimenti a significare il maschio, nel suo principio «essere». «Il nostro Oro corporale — dice il Filalete (106) — è come morto prima di essere congiunto con la sua sposa. Solo allora lo Zolfo interno e segreto si sviluppa». Riferendosi alla Donna, già in un trattato di Ostano è detto: «In te è celato tutto il terribile e meraviglioso mistero» (107). Il primo effetto del «congiungimento occulto» è però la dissoluzione, il Femile, o Mercurio, attivandosi come un solvente. Da qui, la fase chiamata «Opera al Nero», o nigredo, nella quale il maschio, «il nostro Re», muore (108). Peraltro, a subire tale crisi è propriamente l'«Oro corporale», detto

(105) Per esempio Zosimo, in M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecques*, Paris, 1887, v. III, p. 147.

(106) *Introitus apertus ad oclusum regis palatium*, c. I.

(107) *Apud* M. Berthelot, *Collection*, cit., p. 8.

(108) Un riferimento suggestivo all'azione della donna è dato nell'accenno alla «uccisione



anche «Zolfo volgare»: è la forma condizionata di apparire del principio della personalità, quello che può chiamarsi l'«Io fisico». Unendosi al Mercurio, o Acqua Divina, la sua chiusura è rimossa. Così dopo la crisi si manifesta lo stato estatico, sorge la luce, appaiono le «colombe di Diana» nella cosiddetta *albedo*, «Opera al Bianco», da considerarsi come l'aspetto positivo, e non più negativo, del «regime della Donna» o «della Luna». È però essenziale per i fini dell'operazione complessiva, che l'uomo disponga di ciò che i testi chiamano ora l'«Acciaio dei Saggi», ora il «seme dell'Oro», ora lo «Zolfo incombustibile», tali designazioni alludendo ad un potere che non si «accenda» (che non si lasci trasportare) né si alteri («Acciaio») ma si conservi in questi cambiamenti di stato e, venuto il tempo, sia il principio («seme») di un nuovo sviluppo. Questo sviluppo corrisponde alla terza delle fasi essenziali dell'*Opus alchemicum*, che è «l'Opera al Rosso», o *rubedo*, nella quale la condizione di mera apertura estatica è superata; ora ridivengono attivi Zolfo e Fuoco; il maschile, divenuto vivente, reagisce su chi l'aveva dissolto, prende il sopravvento sul femminile (nella *Turba Philosophorum* è detto: «La Madre è sempre più pietosa verso il Figlio di quel che il Figlio non sia verso di lei»), lo assorbe, gli trasmette la propria natura. È allora che il congiungimento del Re e della Regina, dei due lavati e *denudati*, chiamato anche «Incesto», dà luogo a colui che è di là dai due, al *Rebis*, all'androgine coronato, Sole e Luna insieme, che «ha ogni potenza» ed è immortale (109).

Mentre nei testi viene messo in rilievo che l'insieme di questi procedimenti dell'Arte ermetica applicata all'uomo riflette il processo stesso della creazione, della manifestazione cosmica, nei suoi momenti essenziali — e ciò in precedenza lo notammo — per un altro lato già da questo cenno appare dunque chiaro quanto i simboli e le operazioni ermetiche si presterebbero ad un'applicazione al piano stesso delle pratiche sessuali. Come si è detto, si deve però ritenere che malgrado il largo impiego del simbolismo erotico (talvolta nei termini più drastici: s'incontrano nei testi figure del *coitum* del Re e della Regina, nudi, con le membra variamente intrecciate) (110), praticamente gli antichi maestri dell'ermetismo non abbiano seguito la via del sesso, che per reintegrarsi col principio femminile, per

ermetica del suo sposo che, secondo la *Turba Philosophorum*, la Donna nella *coniunctio* commette con «le armi nascoste nel suo corpo», e che in altri testi è chiamata la «lotta del femminile» (M. von Franz, *Aurora consurgens*, cit., p. 233). Peraltro, simili espressioni non possono non far pensare anche al piano sessuale concreto.

(109) Su tutto ciò cfr. la nostra opera già citata, specie nella II parte. Come saggio, qui riporteremo solo un paio di espressioni caratteristiche di testi ermetici. «La femina prende dapprima il sopravvento sul maschio e lo domina in modo da mutarlo nella propria natura, non lo lascia prima che sia divenuta pregna. Allora il maschio riprende forza e guadagna a sua volta il sopravvento. La domina e la rende simile a lui». «Il Mercurio filosofale è un'Acqua dissolvete... Il Re vi muore e vi risuscita, perché la stessa Acqua uccide e vivifica. I Filosofi [ermetici] hanno anzi dato il nome di Vita e di Resurrezione al color bianco». «Quando quest'Acqua ha operato la soluzione perfetta del fisso, viene chiamata Fontana di Vita, Natura, Diana nuda e libera». «Prometeo rappresenta il loro Zolfo animato dal Fuoco celeste», ecc. (A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, pp. 220, 237, 467, 407).

(110) Cfr. le figure riprodotte in C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, figg. 167, 226, 268 (tr. it.: *Psicologia e Alchimia*, Boringhieri, Torino, 1981).

denudare la loro Diana, possedere la loro Ebe e portare a termine l'*opus transformationis* fino alla generazione dell'androgine coronato, essi non abbiano ricorso alla donna. A quanto ci risulta, solo in tempi più recenti alcuni continuatori dell'ermetismo non hanno escluso la «via di Venere» e hanno interpretato le operazioni ermetiche riferendosi ad essa.

A tale riguardo, si potrebbero menzionare gli ambienti dai quali Gustav Meyrink fu iniziato in alcune dottrine che si trovano esposte qua e là, in forma spesso assai viva e suggestiva, nei suoi romanzi. Dei dati di carattere più diretto sono però offerti dalla scuola di Giuliano Kremmerz (pseudonimo di Ciro Formisano) che svolse la sua attività in Italia verso la fine del secolo scorso e al principio di questo secolo nel quadro di una organizzazione, o «catena», alla quale fu dato il nome di Myriam.

### 58. La Myriam e la «Piromagia»

Già questa designazione è interessante. Dalla stessa teologia mistica cristiana Maria, la Vergine *theokotos* (= «Madre di Dio»), è stata anche concepita come la personificazione della Chiesa che, largitrice di vita sovranaturale, fa nascere il Dio, il «Cristo in noi», e idea analoga si incontra nell'esoterismo ebraico, nei riguardi della Shekinah, la quale fu anche identificata con la forza mistica e efficace di una data organizzazione iniziatica. Il Valli ebbe già a rilevare che nel loro linguaggio segreto i Fedeli d'Amore chiamavano «donna» non solo la «Sapienza Santa», ma altresì l'organizzazione che di questa forza era la portatrice e l'amministratrice. Nella scuola del Kremmerz ritroviamo dunque, in una corrispondenza significativa, la stessa concezione: se ognuno ha la sua Myriam, la sua «donna», che è l'ente fluidico o doppio vitale del proprio essere, vi è, in più, una Myriam collettiva che è la stessa catena o, per meglio dire, la forza fluidica di vita dell'organizzazione, invocata come una entità o una superiore influenza spirituale da ogni partecipante ad essa per la propria integrazione spirituale e operativa e per un fine d'illuminazione (111).

Ciò a parte, in quel che il Kremmerz ha lasciato di scritto i riferimenti alla «via di Venere» sembrano limitarsi all'accensione di un fuoco psichico («piromagia») mediante un rapporto fra due individui di sesso diverso tale da escludere il contatto fisico, per cui, l'orientamento parrebbe analogo a quello delle speciali forme medievali di cui si è detto a suo luogo. In genere, parlando di «magia» il Kremmerz dice: «La magia, stato attivo di conquista della volontà, è di assoluta pertinenza del maschio, ma il maschio non sarebbe tale se la femina non si prestasse all'impulso del maschio come recipiendaria» (112), il femminile qui fornendo

(111) Dei dati, a tale riguardo, si trovano soprattutto nel IV dei *Fascicoli della Myriam*, che sono fuori commercio. Un passo di una invocazione è: «Che il prodigio sia grande — che Myriam appaia — che il destino di trionfo — sia rapido come mille — volte il fulmine, come cento — e più volte — la Luce!».

(112) *Opera Omnia*, ed. «L'Universale di Roma», Roma, 1951, v. I, pp 351-352.

(Tutti gli scritti di Kremmerz sono stati pubblicati in tre volumi, più un quarto dedicato a un *Dizionario dei termini ermetici*, con il titolo generale de *La scienza dei Magi*, Edizioni

do essenzialmente il «fluido» per attivare e magnetizzare la volontà e per portarla, integrata che sia, ad uno stato di «androginia». Ma su queste possibilità o applicazioni operative torneremo più oltre. Tralascieremo poi di trattare dell'uso della donna come una specie di *medium* guidato dall'uomo, fino a divenire il suo complemento veggente, in base a un rapporto di sintonia e di amore «che deve escludere ogni pensiero impuro» (113). In genere, il Kremmerz ammette che in magia chi agisce può non osservare la continenza «nel solo caso di possedere il suo contrario fluidico in una donna» (114); è, questo, uno sviluppo dell'idea del complementarismo, o speciale polarità, quale condizione di ogni stato d'intenso magnetismo erotico. Un passo più oltre sembra condurre il detto, che non sa che cosa sia amore chi può distinguere dove comincia lo spirito e dove finisce la carne (115). Ecco come viene descritto l'avviamento alla «piromagia»: «L'amore comincia ad acquistare un carattere sacro quando mette l'animo umano in uno stato di *mag* o di trance. Materia più greve e materia più sottile son prese nell'uomo da uno stato di magnetismo così profondo, che comincia prima l'intuizione e poi la sensazione di un mondo, che non è umano, ma che nell'ipersensibilità di uno stato speciale d'essere attinge ad una fonte umana» (116). Il Kremmerz rileva che in ogni amore differenziato si produce per istanti proprio questo stato: ma «il difficile consiste nel farlo durare intensamente e definitivamente»; consiste inoltre nell'impedire che si desti il desiderio carnale, il quale lo paralizzerebbe. Secondo la terminologia del Kremmerz, è stato di *mag* se è attivo (estasi attiva), di trance se è passivo. In esso l'elemento sottile dell'uomo entra in contatto con quello della donna, non solo, ma si determina la possibilità di un rapporto con tutto ciò che, in genere, quanto a forze e influenze, appartiene al piano iperfisico (117).

Ritroviamo poi un motivo che già conosciamo quando il Kremmerz dice che «attraverso questa porta dell'amore» comincia veramente la magia allorché «permanendo nell'intensità più inverosimile del *Pir*, o fuoco magico», l'uomo separa nell'amante che si vede con gli occhi fisici una entità che appartiene al piano a cui si è arrivati (*veniet sine veste Diana*). Ma col congiungimento con una tale entità comincia, insieme alla «magia», il rischio della follia (118). Riassumendo, il Kremmerz formula nei seguenti termini i segreti di quest'arte: 1) Come mantenere acceso intensamente il fuoco sacro; 2) come renderlo perpetuo e con che carboni attizzarlo; 3) come, col sigillo di Salomone (segno composto da due triangoli intrecciati,  $\Delta$  e  $\nabla$ , rappresentanti il maschile e il femminile, l'attivo e il passivo, il Fuoco e le Acque) congiungersi con l'entità di cui si è detto (119). Potrebbe aver riferimento con questa realizzazione una scritta della «Porta Ermetica», monu-

Mediterranee, Roma, 1975-76. Della «piromagia» si tratta in *I Tarocchi dal punto di vista filosofico* nel v. II, pp. 301-364 - N.d.C.).

(113) Su ciò, *Opera Omnia*, cit., v. I, pp. 190 sgg.

(114) *Opera Omnia*, cit., v. I, p. 146.

(115) *Opera Omnia*, cit., v. II, p. 327.

(116) *Opera Omnia*, cit., v. II, p. 326.

(117) *Opera Omnia*, cit., v. II, p. 327.

(118) *Opera Omnia*, cit., v. II, p. 329.

(119) *Opera Omnia*, cit., v. II, p. 332.

mento romano ornato da iscrizioni e simboli, illustrato dallo stesso Kremmerz in uno dei suoi libri: *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto* (120).

Ulteriori dettagli sull'«amplesso fluidico» e l'amore magico si trovano in due monografie, in buona parte di ispirazione kremmerziana, contenute in una raccolta che abbiamo già citato (121). Viene detto, nella prima di esse, «esser necessario che l'*eros* che è lo strumento dell'opera non sia già desiderio sessuale, brama sessuale, ma appunto *amore*, qualche cosa di più sottile e vasto, senza polarizzazione fisica; ma non per questo l'intensità deve essere minore. Ti si può anche dire: *devi desiderare l'anima, l'essere dell'altra così come si può desiderare il corpo di lei*». Partendo da tale stato, nel rapporto senza contatti fisici, «l'*eros* ti propizia il contatto fluidico, e lo stato fluidico, a sua volta, esalta l'*eros*. Così può prodursi una intensità-vertigine quasi inconcepibile per l'uomo e la donna comuni». «*Amarsi, desiderarsi* così, senza movimento, in modo continuo, aspirandosi reciprocamente e vampiricamente, in una esaltazione che va avanti senza tema di possibili zone di vertigine. Avvertirai un senso di amalgamazione effettiva, un sentire l'altra in tutto il corpo, non per contatto ma in un amplesso sottile che la sente in ogni punto e se ne compenetra *come una ebrezza che s'impadronisce del sangue del tuo sangue*. Ciò ti porta, al limite, sulla soglia di uno stato di estasi».

Nella seconda monografia, intitolata «Magia dei congiungimenti», lo stesso autore anonimo o si rifà ad insegnamenti kremmerziani non divulgati dal Maestro, ovvero, oltre che al Kremmerz, si ispira direttamente alle pratiche tantriche, servendosi però dei simboli della tradizione ermetico-alchemica. In questo scritto (122) l'amplesso fluidico senza contatti fisici, di cui si è detto or ora, prende la figura di una fase o condizione preliminare. Realizzata che essa sia, il congiungimento può svilupparsi anche sul piano corporeo: «Adusato che tu sia a quella operazione, che vuole solo condurre allo stato magico a mezzo dell'*eros* trattenuto e alimentato nel corpo fluidico, in un secondo tempo *l'amore e il desiderio senza contatti* può farli discendere sino alla profondità del sesso, cioè della forza-vita che si vibra nella generazione e che si desta attraverso l'amplesso dei corpi». A che ciò non porti ad una sincope dello stato magico ma ad una ulteriore sua intensificazione fino a realizzare «l'amore che uccide», viene però indicata la stessa condizione da noi incontrata nel tantrismo indù, nelle pratiche taoiste e fra gli Arabi: raggiungere l'acme dell'orgasmo senza però versare il seme.

Qui non ci fermeremo su altri dettagli, anche d'ordine rituale, forniti dall'autore. Rileveremo solo un punto importante, cioè il suo distinguere due fasi dell'esperienza, messe in relazione coi due regimi, dell'Acqua e del Fuoco, della Donna e dell'Uomo, della Luna e del Sole, di cui parlano gli ermetisti. L'autore (123) dice: «Quando i due muoiono nell'unità e la crisi-spasimo si risolve in uno stato continuo, ciò che si sperimenta puoi chiamarlo una specie di cosmica esaltata beatitudine... Bada però bene che questo stato non è lo stato supremo, per quanto irresistibile possa allora agire in te l'impulso ad in esso fissarti e in esso confonderti. Se così tu facessi, non avresti superato il vincolo cosmico, la tua via

(120) Cfr. *La Porta Ermetica*, in *La scienza dei Magi*, cit., v. II, pp. 213-269 (N.d.C.).

(121) *Introduzione alla Magia*, cit., v. I, pp. 238 sgg.

(122) *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, pp. 329-334.

(123) *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, pp. 336-337.

finirebbe là dove si arresta il misticismo erotico. A questa stessa beatitudine quasi nirvanica tu devi saper rinunciare usando il potere del Fuoco (che altri chiama Fuoco contro natura), se il regime delle Acque deve davvero aver fine e la Donna esser compiutamente vinta e la Materia purificata da ogni sua umidità». Si tratta del ritorno alla condizione di attività pura dopo la dissoluzione ottenuta congiungendosi, mediante la donna, «col proprio veleno»; in corrispondenza col piano dei Grandi Misteri, il processo si continua in quel senso anti-estatico (o meglio super-estatico) di cui abbiamo già parlato, citando anche un passo della *Māndūkā-upanishad*. Proprio in base a ciò vi sarebbe una differenza essenziale fra quel che le due parti, l'uomo e la donna, possono rispettivamente trarre, in via di principio, dall'esperienza: «Il limite di partecipazione della donna, voglio dire il limite della realizzazione sua quando essa, a te congiunta, ti segua, è quell'estasi in cui trapassa e si sviluppa l'acme dell'amplesso. Più oltre, la donna non può andare, per irrevocabile legge della natura sua». Il che si accorda con quanto già notammo a proposito di quel che si può intuire attraverso la simbologia e la terminologia polivalente del Vajrayāna (del tantrismo buddhista), come pure con quel che si può desumere dalla dottrina taoista quando essa pone come scopo essenziale della tecnica sessuale la distillazione e il rafforzamento del puro yang.

Infine, al pari del Kremmerz, l'autore ora citato consiglia per l'operazione l'uso di un ambiente appattato, che solo i due visiteranno, ambiente che mediante «i mezzi adeguati della magia dei profumi e dei segni consacranti» va «saturato» fino al punto di farlo divenire «un luogo fatale nel quale avvertirai quasi un cambiamento di personalità della donna e già entrando sentirai subito un inizio del vortice e del rapimento che la tua operazione doppia, di amplesso psichico e corporale, andrà ad accendere» (124). Ciò riporta al clima dell'*āropa*, cioè delle transustanziazioni tantriche e dell'intervento delle «presenze reali».

Nell'insieme di scritti del genere, le due monografie ora citate sono forse quelle in cui gli insegnamenti segreti di magia sessuale a finalità iniziatiche sono esposti con un minimo di veli. Si può venire facilmente a questa constatazione confrontandole con quanto altro è trapelato, di un simile ordine di cose, nei tempi moderni, anche quando non si è trattato di semplici mistificazioni. Daremo ancora due riferimenti.

### 59. La «Luce del Sesso» e la «Legge del Telema»

Il primo è di un genere alquanto spurio. Si tratta di alcuni scritti pubblicati nel periodo compreso fra le due guerre mondiali da Maria De Naglowska. Nel presente contesto se ne può fare menzione perché, per ampio che sia il margine che in essi hanno speculazioni personali e formulazioni letterarie divaganti, a tacere, poi, di un lato volutamente scandalistico (come nel voler parlare di satanismo ad ogni costo, anche quando a ciò manca qualsiasi serio motivo), vi riecheggiano temi già a noi noti dell'insegnamento segreto, in relazione a quel che la De Naglowska sembra sia venuta a conoscere attraverso contatti avuti con alcuni

(124) *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, p 340.

ambientanti russo-caucasici e fors'anche chassidisti. Lo stesso inquadramento d'insieme si rifà alla concezione, a suo tempo accennata, di uno sviluppo ciclico, qui simboleggiato dall'«orologio cosmico» e dal suo corso. La prima fase è l'entrata di Dio nella natura, del «Figlio» nel divenire, del maschile nel femminile. È la «donna» — la Shakti — che in questa fase predomina. Alla cifra sei, che corrisponde al punto più basso del quadrante dell'orologio, cioè dell'arco discendente, «in cui la donna domina l'uomo e la materia imprigiona lo spirito nelle profondità delle sue viscere», si ha il limite dell'abisso, giunti al quale o si muore o si rinasce alla vita eterna. È il punto del «passaggio pericoloso», o punto di svolta, dove si presenta la grande prova (125). Dopo di che, intervengono motivi di magia sessuale, perché la prova consisterebbe anche nell'affrontare il femminile, nello stesso spirito del principio tantrico della «vittoria sullo stesso male attraverso la sua trasformazione in bene» (126). La donna viene concepita come la porta attraverso cui si può entrare sia nel dominio della morte che in quello della vita. Nella caduta, la voluttà «divenne la calamita che attira l'uomo verso la donna non per la vittoria della Vita (= Dio) ma per la vittoria della morte (= Satana), e Eva... divenne l'arena della lotta fra la vita e la morte» (127). Nel punto decisivo della prova anzidetta l'uomo rivede la «sposa», viene invitato ad immergersi nuovamente in lei, nel femminile, ma in un senso opposto a quello della caduta, non per entrare nel dominio della morte e del divenire, bensì per uscirne: mantenendo la coscienza del suo essere invece di deliquescere. In tale contesto la donna si presenta come la *Ianua Coeli* e come lo strumento indispensabile per la liberazione. Dal limite della fase discendente (il sei), il vittorioso si trova allora riproiettato nel punto uno — o, come sarebbe meglio dire, nel punto zero — dell'orologio cosmico, cioè all'inizio del ciclo, liberato dalla materia e consacrato Re. Tale è il rito del «secondo matrimonio, che coincide con quello della formazione del Messia» (128).

Non si tratterebbe, peraltro, di simboli astratti ma anche della loro attivazione nel quadro di procedimenti sessuali concreti. Circa l'aspetto tecnico di questi ultimi, torna ancora una volta la norma della non-emissione del seme nell'amplesso. La De Naglowska distingue due operazioni. La prima è appunto caratterizzata da questo procedimento. «Chi attraversa la prova *doit rester sec* sino alla fine perché è scritto: "Non permettere alla tua forza sacra di cristallizzarsi in un liquido mortale".» Si accenna ad «un pericolo di morte [verosimilmente, non di morte fisica] in caso di non riuscita». In questa prima fase — si aggiunge — «la donna viene offerta senza conoscenza all'operazione diabolica» (129). Prescindendo dal «diabolico», sembrerebbe che qui il fine perseguito stia essenzialmente sulla stessa linea del taoistico, preliminare «rafforzamento dello *yang*»,

(125) M. De Naglowska, *Le rite sacré de l'amour magique*, Paris, 1932, pp. 16-18.

(126) M. De Naglowska, *Le mystère de la pénétration - Initiation satanique selon la doctrine du troisième terme de la Trinité*, Paris, 1934, pp. 11-12; così si dice anche: «Lo straripamento di tutte le passioni non rappresenta altro che il primo maldestro passo del male rigenerato».

(127) M. De Naglowska, *La Lumière du Sexe - Rituel d'initiation satanique*, Paris, 1932, pp. 56-57.

(128) *La Lumière du Sexe*, cit., pp. 56-57; *Le rite sacré*, cit., pp. 17-18.

(129) *La Lumière du Sexe*, cit., pp. 112-113.

inquantoché l'amalgamazione dissolutiva con la donna viene riferita ad un rito ulteriore, ad una fase o iniziazione successiva e distinta. In questa seconda operazione l'uomo «si immola, accetta in tutto il suo essere — dall'alto in basso — la penetrazione fulminante del femminile luminoso nell'istante sublime del coito sacro, pel quale la donna [a differenza di quel che avviene nel primo rito] non sarà addormentata. L'uomo esce da questa prova scosso nella sua ragione ed è, allora, il pazzo sublime di cui parlano le dottrine segrete. Poi ritrova il suo equilibrio e diviene un uomo nuovo» (130). A voler dare un qualche senso a tutto ciò, forse l'esser dormente o desta della donna nelle due operazioni successive non è da intendersi letteralmente, ma come l'attivarsi, o meno, in lei della «Diana nuda», della donna trascendente; e l'«esser scosso nella ragione» potrebbe equivalere all'«uccisione del *manas*» yoghico. Circa i dettagli di questo secondo rito con la donna non più dormiente, ma desta, la De Naglowska rimanda ad un altro suo libro, ove la promessa è però assai poco mantenuta. L'accenno, che nel secondo rito nell'atto d'amore «le vibrazioni non debbono dare alla donna un piacere localizzato, perché il piacere appartiene all'uomo, e non alla donna», non solo è banale, ma capovolge addirittura le cose, perché secondo un insegnamento moltepliciamente attestato è piuttosto l'uomo che deve evitare quella localizzazione delle sensazioni, dato che a ciò egli è assai più portato della donna per la sua stessa costituzione, e perché è soprattutto lui che deve guardarsi dal cedere al desiderio pel piacere carnale (eventualmente, calza di più ciò che viene detto circa il «piacere mistico»: «Imaginate una carezza senza alcun contatto, un tepore che non abbia nulla di carnale, un bacio molteplice che non si posa su nessuna parte») (131). Tutto il resto, nel libro, è confuso e viene dato in una scenografia fantastica col rito della «impiccagione iniziatica», a cui sarebbe necessario sottoporsi prima di passare — sembra — alla seconda operazione, a quella con la donna non addormentata. A tale proposito la De Naglowska scrive: «Solo chi ha superato questo rito può utilmente unirsi ad una donna adeguatamente istruita perché, conoscendo l'indicibile felicità del piacere satanico, non può annegarsi nella carne di una donna e se compie con la sua sposa il rito della terra, lo farà per arricchirsi e non per sminuirsi» (132). Se — come però non pare — in ciò si ha qualcosa di più di una fantasia (e sempre a parte il «satanico» inevitabile, proprio qui quanto mai fuori luogo), si potrebbe pensare all'equivalente di una speciale operazione che sembra sia stata praticata in alcune scuole Zen giapponesi, nella quale il trauma di una semi-asfissia fa da mezzo per forzare, in certe circostanze, il limite della coscienza condizionata. Assicuratosi per tal via il possesso di un principio a suo modo extranaturale (come quello che di solito si riceve potenzialmente per mezzo di una trasmissione iniziatica), i pericoli dell'abortire della pratica sessuale sono naturalmente ridotti. E si potrebbe fors'anche stabilire una relazione fra l'accennato «piacere satanico» e il piacere estatico, *sahaja-sukha*, del tantrismo, l'esperienza del quale impedisce l'intervenire della forma ordinaria parossistica del piacere carnale. Ma tutto ciò è, forse, un regalare generosamente

(130) *La Lumière du Sexe*, cit., pp. 136-137.

(131) *Le rite sacré*, cit., p. 42.

(132) *Le rite sacré*, cit., p. 132.

un contenuto, solo assai confusamente presentito dalla De Naglowska, alla descrizione romanzata del rito. Quanto poi al livello a cui ella aveva portato praticamente i suoi insegnamenti, basterebbe indicare il fatto che, a credere a B. Anel Kham (133), sarebbe stato concesso a dei giornalisti di assistere a Parigi alla cerimonia in cui vennero consacrate alcune ragazze destinate ad essere utilizzate per l'«operazione satanica»...

L'altra fonte cui abbiamo accennato riguarda l'inglese Aleister Crowley, morto nel 1947 dopo una esistenza quanto mai mossa e avventurosa. Se nei suoi atteggiamenti la parte della mistificazione e di un ostentato satanismo (il Crowley teneva addirittura a farsi chiamare la Grande Bestia 666) è ancor più grande che nella De Naglowska, a prescindere da ciò si è trattato di un uomo possedente una forza reale che chi entrava in rapporto con lui non poteva fare a meno di sentire: su ciò, vi è più di una testimonianza di persone non facili a farsi suggestionare. Peraltro, tale circostanza crea una pregiudiziale nei riguardi dei suoi insegnamenti, nel senso che è difficile stabilire in che misura certi eventuali risultati erano dovuti a procedimenti oggettivi e fino a che punto avevano invece per condizione fondamentale appunto la speciale personalissima costituzione e forza del Crowley.

Quanto al materiale d'informazione, esso è abbastanza scarso. Gli scritti più importanti del Crowley sono infatti difficilmente accessibili, essendo in parte usciti in tirature fuori commercio ovvero per essere manoscritti riservati ai soli discepoli e a persone di fiducia (134). Sembra che di «iniziazioni» il Crowley ne avesse fatta una collezione; qualcosa di autentico può forse riferirsi ai contatti da lui avuti con una specie di yogî arabo, Soliman ben Aifha, e con due esponenti indù della Via tantrica della Mano Sinistra, Brima Sen Pratab e Sri Agamya Paramhansa (135). A parte le aggiunte scandalistiche sataniche e «pagane», è infatti di ispirazione tantrica la cosiddetta *Legge del Telema* di cui il Crowley si era fatto il banditore.

Di essa, una parola d'ordine era: «La legge è l'amore, l'amore assoggettato alla volontà» (*love is the Law, love under will*), per amore qui essendo inteso essenzialmente l'amore sessuale, e il fine essendo lo scoprire attraverso speciali esperienze erotiche la propria vera natura (136). Viene tratteggiata una religione della gioia e del piacere nella quale dovrebbe però entrare «una idea superiore della morte, da considerarsi come una prova e una iniziazione» (137); con il che sembrerebbe ripresentarsi il complesso «amore-morte», secondo le valenze proprie alla via della Venere magica. Anche il Crowley parla di veleni da trasformare

(133) *Théorie et pratique de la magie sexuelle*, Paris, s.d.

(134) A oltre trent'anni dall'uscita della prima edizione di *Metafisica del Sesso*, e a oltre venti dalla seconda, ormai tutti i testi di Crowley sono disponibili in inglese, anche se in tiratura limitata, comunque accessibili. Diversi sono tradotti in italiano (N.d.C.).

(135) Cfr. J. Symonds, *The Great Beast - The Life of Aleister Crowley*. London<sup>1</sup>, 1952, p. 118 (tr. it.: *La Grande Bestia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972).

(136) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 167. La formula del giuramento del discepolo era: «Io (nome) in presenza della Bestia 666 mi consacro solennemente alla Grande Opera, che è di scoprire la mia vera volontà e di realizzarla. La Legge è l'amore, l'amore assoggettato alla volontà».

(137) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 126.



in nutrimento (138); egli prescrive di «cercare quelle cose che per te sono veleni, anzi veleni in massimo grado, per fartele tue mediante l'amore» al fine di distruggere i «complessi» (verosimilmente: le condizionalità) della propria natura (139). In genere, si mira a superare «le tensioni della Diade mediante le nozze degli opposti», a integrare continuamente la propria natura «mediante nuove spose (*mates*) su ogni piano dell'essere» (il che può far anche pensare ai connubi iperfisiici cui hanno accennato Paracelso e il Kremmerz) (140). Scrive il Crowley: «Noi prendiamo cose diverse e opposte e le congiungiamo, tanto da costringerle a formare una sola cosa; a mediare questa unione è una estasi, in tal guisa, che l'elemento inferiore si scioglia in quello superiore». Ogni connubio sarebbe destinato «a sciogliere un complesso più materiale creandone uno meno materiale; e questa è la nostra via dell'amore, che si eleva di estasi in estasi» (141). Il principio: «Quanto maggiore è la polarità, tanto più selvaggia sarà la forza del magnetismo e la quantità di energia che si libera attraverso l'amplesso», sembra avere una applicazione specifica nell'uso del sesso, nello stesso passo essendo fatto cenno, fra l'altro, alla condizione negativa costituita dall'assuefarsi ad una data donna (142).

A parte lo sfondo semi-metafisico sopra accennato, il Crowley nell'uso della donna, ma altresì in quello di droghe e di stupefacenti, associato al primo, o meno, indicava il mezzo per provocare aperture o fratture della coscienza ordinaria e per entrare in rapporti reali o evocatori con entità sovrasensibili. Un biografo del Crowley, il Symonds, riferisce: «Il sesso era divenuto per lui [pel Crowley] il mezzo per raggiungere Dio. Era il suo veicolo di consacrazione... Compiva l'atto sessuale non per ottenere un sollievo emotivo o per fini procreativi, bensì per dare inizio ad una nuova corrente, per rinnovare la sua forza... Ai suoi occhi ogni atto sessuale era un sacro atto magico, un sacramento. "*A prolonged orgy in honour of the great god Pan – All in due order an proportion, very admirable*"». *Opus* era la parola con cui designava l'atto sessuale, con riferimento alla nozione ermetica della «Grande Opera», nella quale faceva rientrare tale atto. Nell'acme di quest'*Opus*, cioè dell'esperienza erotica, realizzandosi la rottura di livello, egli talvolta «si trovava faccia a faccia con gli dèi»: «*Operation prolonged and intense: orgasm multiple... — The Gods clearly visualised and alive*» (143).

I rituali di magia sessuale erano fra i più segreti dell'organizzazione OTO (*Ordo Templi Orientis*) di cui il Crowley fu uno dei capi. Sono contenuti in un manoscritto intitolato: *Agape - Liber C: The Book of the Sangraal*, di cui non ci è stato possibile prendere visione. Così non sapremmo stabilire se esisteva una corrispondenza fra le tecniche tantriche e quelle insegnate, o personalmente seguite, dal Crowley. Il regime dell'*àropa* tantrico, cioè dell'evocazione di presenze reali sovrasensibili, sembra tuttavia esser stato considerato. Infatti si legge: «Ella

(138) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 237.

(139) Negli estratti dell'inedito *Liber Aleph, the Book of Wisdom or Folly*, pubblicati in *Introduzione alla Magia*, v. III, pp. 408 sgg.

(140) *Introduzione alla Magia*, cit., pp. 408 sgg..

(141) *Introduzione alla Magia*, cit., pp. 408 sgg..

(142) *Introduzione alla Magia*, cit., pp. 408 sgg..

(143) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 135.

conosce ed ama Dio in me, non l'uomo; per cui ha vinto il grande nemico che si nasconde dietro la sua nube di gas tossico, l'illusione» (l'illusione della individuazione). A sua volta, pel Crowley si trattava di cogliere ciò che vive dietro le apparenze mortali e fisiche della donna e di giungere «ad una grande Dea, strana, perversa, affamata, implacabile». È per possedere lei, questa Dea, egli dice, che usava l'una o l'altra donna (144). Potrebbe aver forse il valore di un dettaglio tecnico ciò che viene detto circa l'aver, ogni donna, una sua particolare zona di sensibilità, sulla quale ci si deve concentrare, quanto a voi — dice il Crowley — «l'unico dovere e piacere dovendo essere il prolungare. Non badate se ella vi chiede grazia, e fermamente, ma dolcemente, sopprimete ogni lotta. Varî sono i mezzi per venire agevolmente a tanto. Ricordatevi soprattutto che se la persona, dopo, per delle ore, fosse capace di muover membro, ella vi disprezzerà». Il Crowley però specifica che bisogna evitare ogni brutalità, a meno che la donna stessa, per essere «di tipo piuttosto volgare», lo desideri. Ma in questo stesso caso la brutalità «deve essere apparente, non reale» (145).

Tutto ciò non dice però molto, mentre un fatto assai problematico è che, per un lato, il Crowley ha avuto dei bambini, dall'altro, che di una *sex-magic* si parla perfino in un contesto omosessuale (146). Circa il primo punto, a meno che il Crowley non abbia preteso che nella circostanza della fecondazione delle sue compagne egli non aveva agito da iniziato e non aveva perseguito lo scopo degli iniziati, si avrebbe un netto contrasto col regime dell'amplesso iniziatico perché, come abbiamo visto essere ripetutamente attestato, questo dovrebbe escludere la soluzione procreativa. Se poi si aggiunge il secondo punto, ossia il fatto della inclusione, sia pure sporadica, della omosessualità nella *sex-magic*, nasce il sospetto che nel Crowley, più che di una vera tecnica, si trattava di una specialissima disposizione personale innata, per via della quale l'orgasmo dell'amplesso (come pure l'effetto degli stupefacenti) in sé e per sé portava alle accennate aperture della coscienza sul sovrasensibile. Allora qualcosa di simile — una predisposizione psichica personale eccezionale — doveva esser presupposta nelle sue stesse compagne. Anche un uso di esse come di *medium* lucide, come veggenti, uso che ci ricorda pratiche che s'incontrano sia in Cagliostro che nel Kremmerz, sembra essere stato considerato; si parla, infatti, di donne nelle quali uno stato erotico quasi frenetico d'un tratto, senza alcun segno apparente, «dava luogo ad una calma profonda difficilmente distinguibile da una transe profetica, per cui esse cominciavano a descrivere ciò che vedevano» (147).

Comunque la tecnica spesso indicata è quella dell'eccesso: attraverso il piacere o il dolore, attraverso il sesso o l'ebbrezza si dovrebbe giungere ad uno stato

(144) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 148.

(145) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 131.

(146) Nei suoi *Esoteric Records* il Crowley dice che la tecnica può essere sia etero-sessuale che omosessuale; l'uso della donna sarebbe anzi «più pericoloso pel mago», e accenna anche al periodo dell'ingravidamento. Però qui non è data nessuna spiegazione ulteriore (cfr. J. Symonds, *The Magic of A. Crowley*, London, 1958, p. 113). Circa l'amore omosessuale si può solo pensare alla possibilità offerta da una forma occasionale di ebrezza che può nascere in tipi anormali senza avere una relazione specifica con la metafisica del sesso, mancando il presupposto della polarità bisessuale (cfr. ciò che abbiamo detto sulla omosessualità, § 18).

(147) J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 110; *The Magic of A. Crowley*, cit., pp. 147 sgg.

di esaurimento portato fino al limite estremo compatibile col poter continuare a vivere (148). Il pugnale magico, usato insieme a tutto l'armamentario tradizionale — segni, formule invocatorie, pentacoli, paludamenti, ecc. — valeva come «un simbolo dell'esser pronti a sacrificare tutto» (149). Nel rituale segreto dell'OTO chiamato *De arte magica*, al capo XV si parla addirittura di una «morte nell'orgasmo» chiamata *mors justī* (150). Il limite dell'esaurimento o della frenesia e dell'ebbrezza veniva indicato anche come il momento della lucidità magica, della transe veggente nell'uomo o nella donna.

Che la magia del sesso, se non deve condurre a rovina e a perdizione, presupponga una speciale fortificazione del volere e una ascesi *sui generis* — tale idea, malgrado tutto, viene riconosciuta dallo stesso Crowley, il quale dice di aver affrontato ogni cosa, anche ciò che più ripugnava alla sua natura, di aver sfidato il potere di droghe che avrebbero potuto mutare il destino della sua vita e colpire gravemente il suo corpo. «Eppure ho dominato ogni moto del mio spirito e mi sono fatta una morale severa più di ogni altra al mondo: malgrado una libertà assoluta rispetto ad ogni codice di condotta» (151). Ma se il Crowley seppe tenersi in piedi chiudendo la sua vita a 72 anni con ogni sua facoltà lucida e normale, viene riferito di altre persone, con cui venne in contatto, specie di donne, che finirono in case di salute o furono spinte al suicidio: a conferma di quanto la tradizione segreta insegna circa i rischi della Via della Mano Sinistra.

Specie per l'uso degli stupefacenti (potremmo però dire che lo stesso vale anche per l'uso della donna), il Crowley ha riconosciuto, d'altronde, il pericolo di crearsi una condizionalità di cui a poco a poco non si può più fare a meno. Le droghe, egli dice, debbono essere solo il cibo «degli uomini forti e regali» (152). Ma vi è pur sempre la possibilità che costoro di tale cibo non sappiano più privarsi: anche se qui non si tratta di disfarsi e perdersi in sensazioni voluttuose passive, bensì di un mezzo per giungere a contatti col sovrasensibile, può prodursi in un certo qual modo lo stesso servaggio degli intossicati (153). Che nel Crowley, e

(148) *The Magic of A. Crowley*, cit., pp. 48, 130-131.

(149) *The Magic of A. Crowley*, cit., p. 205.

(150) *The Magic of A. Crowley*, cit., p. 131. Forse si potrebbero mettere in relazione con ciò alcune cose che, in un libro circa l'erotismo mistico, ricco tuttavia di divagazioni, R. Schwaller de Lubicz dice circa la «pratica dell'eccesso»: «Del bisogno d'infinito che esiste nell'uomo occorrerebbe fare il senso dell'eccesso». «A condizione che sia assoluto, ogni eccesso conduce alla mistica». L'orgasmo sessuale propriamente detto «è un eccesso di tensione erotica... l'eccesso più naturale, imposto dalla natura. Ora, ogni eccesso, quale pur sia, conduce a questa coscienza [dell'infinito] perfino se accadesse che il suo effetto fosse la morte. L'effetto è secondario. Essenziale è *ciò che avviene nella coscienza di un essere che sa che, se spinge una data cosa all'eccesso, ciò potrebbe dargli la morte*. Se il suo atto è la conseguenza di una decisione logica presa da sé stesso, dunque un atto assolutamente cosciente compiuto dopo matura riflessione sul proprio desiderio di estasi... perfino se morte ne seguisse l'atto non sarebbe riprovevole moralmente. In tal caso, *non vorrà la morte*, ma l'esaltazione suprema, in cui spera di trovare l'annichilimento di sé, del suo egoismo, del suo essere sessualmente fascinato» (*Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, pp. 170 sgg., 184). Lo Schwaller nota anche (p. 104) che non è una superiorità ma una inferiorità dell'uomo, una specie di «impotenza della sua capacità "coitale"», il non giungere alla morte nell'amplesso, come alcuni animali.

(151) *The Great Beast*, cit., p. 170.

(152) *The Great Beast*, cit., pp. 181, 186, 228.

(153) Cfr. S. De Guaita, *Le Temple de Satan*, cit., v. I, p. 354, che dice che con l'uso comune

forse anche in alcuni suoi discepoli, gli effetti delle droghe siano stati verosimilmente sulla linea di quelli delle «bevande sacre» dell'antichità o delle miscele usate per le esperienze del Sabba, invece di essere gli effetti puramente soggettivi e profani da attendersi ormai presso la quasi totalità dei nostri contemporanei, ciò, oltre che al fatto rituale e all'eventuale collegamento con qualche sopravvivenza catena iniziatica, era dovuto ad una speciale costituzione personale. Per la già rilevata importanza di tale fattore nel Crowley, basteranno, ai nostri fini, queste notizie succinte, il resto non potendo avere valore dottrinale, ma solo di fenomenologia puramente individuale.

#### 60. *I presupposti della magia sexualis operativa*

Non ci resta più che da dire qualcosa sulla magia sessuale in senso proprio, cioè «operativo»: possibilità di agire sugli altri o sull'ambiente altrimenti che in base alle leggi fisiche e ai determinismi materiali o psicologici oggi conosciuti. In questa sede si lascerà aperta la questione, se una tale possibilità sia o no reale. Esamineremo soltanto quelli che ne sono i presupposti nell'idea di quanti ne hanno ammessa la realtà quando le tecniche usate si fondano sul sesso.

Dal punto di vista metafisico, se è vero che attraverso l'*eros* tende a compiersi il mistero del Tre, ossia la reintegrazione dell'essere uno nello stesso mondo condizionato dalla Diade, il passo da tale idea alla teoria del potere magico non sarebbe grande. Ciò che a tale riguardo paralizza l'uomo è la sua esistenzialità spezzata. La divisione dei sessi è un particolare modo di manifestarsi del principio diadico che condiziona anche la divisione fra spirito e natura, fra Io e non-Io. Se vi è una relazione metafisica, o solidarietà, fra tutto ciò — e si è visto come anche uno Scoto Eriugena l'abbia riconosciuta — può esservene egualmente una fra l'esperienza di trascendenza propiziata dal sesso e uno stato non duale che permetta un'azione diretta, extranormale, sul non-Io, sulla trama esterna degli eventi. Ricordiamoci che nella redazione classica, platonica, del mito dell'androgine originario un potere, ed anzi un potere tale da incutere timore agli dèi, fu attribuito a questo essere prima che venisse spezzato.

Ciò, dal punto di vista metafisico. Dal punto di vista psichico, le tradizioni magiche sono concordi nell'affermare che ogni azione efficace in termini extranormali ha per premessa uno stato di esaltazione, di «mania», ebrezza o estasi attiva che scioglie l'immaginazione dalle sue condizionalità fisiche e mette l'Io in contatto con la paracelsiana «Luce della Natura», col substrato psichico della realtà, ove ogni immagine o verbo formato acquisterebbe un potere oggettivo. Ora, se in via naturale l'*eros* porta ad uno stato di esaltazione di tal genere, si può

degli stupefacenti vengono sciolti certi vincoli compressivi della natura iperfisica dell'uomo, i quali di solito, per i più, permanendo, sono però garanzia per la sua salute. Egli entra in rapporto con enti di cui ignorava l'esistenza. Si aggiunge: «In breve è stato concluso un patto tacito». Viene anche giustamente rilevato (pp. 369-370) che in alcuni casi droghe del genere restituiscono all'individuo «il potere ineffabile di esteriorizzare senza sforzo tutto ciò di cui porta in sé l'immagine. Sembra che gli venga restituito il verbo creatore da lui posseduto prima del peccato».

comprendere come dall'erotismo mistico o iniziatico si sia potuti passare anche all'erotismo magico in senso proprio. L'eccezionale dinamizzazione o vitalizzazione della fantasia per effetto dell'*eros* è un fatto ben noto nello stesso dominio profano: ne abbiamo detto a suo luogo. In un certo modo e grado, in ogni amore agisce già una «fantasia vivente magica». Così non dobbiamo stupirci che una particolare tecnica magica abbia usato come mezzo il sesso sottoposto ad un particolare regime.

È abbastanza comprensibile che la documentazione esistente relativa a quest'ordine di cose sia assai scarsa, mentre forme degradate o stregoniche, come quelle reperibili fra i primitivi, qui non sono di molto interesse. Alcuni riferimenti generali possono esser di nuovo tratti dal tantrismo indù. Si tratta dei *shakra*, cioè di catene (letteralmente: ruote) composte di coppie di uomini e di donne che effettuano insieme l'amplesso rituale in una formazione a circolo. Al centro del circolo vi è il «signore della ruota» — *shakrèshvara* — insieme alla sua compagna, ad officiare e a dirigere l'operazione collettiva. Per esercitare tale funzione, viene detto, occorre essere un adepto, aver avuto una iniziazione perfetta. Nell'insieme, si tratta di una evocazione collettiva, in parte orgiastica, della dea come della forza già latente nel gruppo operante, ora attivata attraverso la realizzazione degli stessi atti e la visualizzazione delle stesse immagini da parte delle singole coppie, fino a creare un vortice fluidico o «psichico» da usarsi per l'operazione. Tutto ciò ha potuto perfino entrare in un quadro di magia professionale, come rito magico compiuto per conto di terzi. È accaduto che dei *shakra* tantrici venissero convocati da principi per scopi precipui d'ordine profano, come la propiziazione della riuscita di spedizioni guerriere (154).

Non si ha nessun dettaglio circa la procedura sessuale seguita in contesti di tale genere. Non si sa, dunque, se qui l'amplesso avesse il suo corso naturale come nei riti orgiastici promiscui, o se seguisse il regime della non-emissione del seme come nei riti iniziatici o, infine, se, come nelle operazioni di magia collettiva in genere, non ai convenuti — destinati solo a cumulare una forza psichica e a creare un *climax* — ma solo al capo della catena spettasse di compiere le operazioni decisive con la donna a lui riservata.

Qualcosa di più circa le condizioni interne della magia sessuale può essere desunto con un certo margine di verosimiglianza da pratiche dello stesso indirizzo continuatesi fin nei tempi moderni e in seno alla nostra stessa civiltà. A tale riguardo un documento indicativo è costituito dal libro *Magia Sexualis* di Pascal Bewerly Randolph (155). Il Randolph è stato una figura enigmatica di scrittore e di «occultista» della fine dell'800. Aggregatosi dapprima alla *Hermetic Brotherhood of Luxor*, organizzazione di indirizzo iniziatico che ebbe sede a Boston, egli verso il 1870 creò un proprio centro cui dette il nome di *Eulis Brotherhood*. Il libro sopra citato sarebbe stato composto dopo la sua morte in base a note di un'opera manoscritta ad uso personale degli appartenenti a tale centro; propriamente, si tratterebbe della seconda sezione degli insegnamenti

(154) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shākta*, cit., p. 583.

(155) *Magia Sexualis*, Paris<sup>2</sup>, 1952 (tr. it.: *Magia Sexualis*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969).

riservati al secondo grado. Il libro è stato pubblicato a cura di quella stessa Maria De Naglowska, di cui abbiamo dianzi parlato. Vi è ragione di supporre che il contenuto di esso sia in vari punti pregiudicato da interpolazione e da un parziale arrangiamento ad opera della De Naglowska. Comunque, ciò che può interessare va separato da molto spazio inattendibile e nonché divagante, specie come cultura di un livello inferiore.

Il Randolph comincia col riconoscere che «il sesso è la più grande e principale forza magica della natura». E quando egli dice che «tutte le forze e le potenze promanano dalla femminilità di Dio» (156), ritroviamo in lui la ben nota teoria metafisica della Shakti. Un insegnamento particolare riguarda la polarità invertita dei due sessi: l'uomo e la donna costituiscono l'uno il polo positivo e l'altra il polo negativo sul piano materiale e corporeo, ma sul «piano mentale la donna è il polo attivo, l'uomo è il polo negativo». Viene anzi specificato che se l'organo del sesso è positivo nell'uomo, negativo nella donna, per «l'organo delle manifestazioni mentali» situato nella testa di entrambi vale l'opposto (157). Qualcosa di simile è stato anche riferito dal De Guaita; qui però è dato in modo piuttosto distorto un insegnamento che, nella sostanza, va riportato a quanto dicemmo circa la passività, o polarizzazione negativa, proprio all'uomo quando si trova in uno stato di desiderio bramoso, e circa la positività del femminile ove si consideri il suo naturale potere sottile, attrattivo, suggestivo e «non agente». Avendo in vista ciò, in uno scritto già citato (158) l'invertire anzitutto la polarità e lo stabilire una polarizzazione positiva dell'uomo di fronte alla donna anche sul piano spirituale e sottile viene indicato come un presupposto essenziale per l'amplesso a finalità iniziatiche. Parlare, come fa il Randolph, della testa come dell'organo delle «manifestazioni mentali», è invece improprio; ciò fa pensare al semplice dominio della psicologia e dell'intellettualità, dominio che qui non entra in questione e nel quale, del resto, non è per nulla vero che l'uomo sia polarizzato negativamente, la donna positivamente e attivamente, anzi al contrario. L'accennata inversione e positivizzazione della polarità negativa maschile (mutamento, al quale abbiamo già associato il simbolismo dell'amplesso invertito) riguarda strati più profondi dell'essere; in termini estremo-orientali, essa equivale all'enucleazione del puro yang in sé, e occorre pur venire a tanto se deve realizzarsi occultamente il precetto: *non des mulieri potestatem animae tuae* nel punto in cui se ne possiede il corpo. Se il Randolph non parla di questa condizione, pure è abbastanza chiaro che le qualità che egli dice esser necessario possedere e sviluppare per la *magia sexualis* l'implicano.

La prima di tali qualità viene chiamata in francese *volancie* (volitismo) e si lega alla capacità di dominarsi in ogni circostanza, di volere in modo fermo e costante. Secondo il Randolph, «se ne trova l'esempio [l'analogia] nella forza irresistibile della folgore che spezza e brucia ma non si stanca». «Il discepolo deve sviluppare in sé questa forza elementare — la *volancie* — che è passiva,

(156) *Magia Sexualis*, cit., pp. 81-82.

(157) *Magia Sexualis*, cit., pp. 23-24.

(158) *Introduzione alla Magia*, cit., v. II, p. 338-339.

perché obbedisce al comando della mente, ed è fredda, perché esente da ogni passione» (159).

La seconda qualità, che in un certo modo fa da controparte positiva alla precedente, è il «decretismo», la «qualità dittatoriale, potere positivo dell'essere umano senza il quale non si può compiere alcun bene o male reale», «la capacità di emanare ordini perentori [cominciando col darne a sé stessi], tranquillamente e sicuramente, senza nutrire alcun dubbio circa il conseguimento dell'effetto voluto». Noi abbiamo già visto che nel tantrismo indo-tibetico al principio maschile viene riferito il *vajra*, termine che ha anche il significato di scettro. Per l'esercizio di tale facoltà si richiede che «l'immaginazione sia esente da ogni altra preoccupazione e che nessuna emozione vada ad influenzare l'ordine dato» (160).

La terza capacità da sviluppare è il «posismo», consistente in atteggiamenti, gesti o pose del corpo che siano incarnazioni, espressioni plastiche o sigle di un determinato pensiero. A parte il neologismo e certe esagerazioni, in fondo qui si tratta di ciò che, in genere, costituisce il fondamento di ogni ritualismo seriamente inteso e che ha avuto una precipua espressione nella già accennata dottrina yoghica degli *asâna* e delle *mudrâ*, cioè di speciali posture del corpo e delle membra a cui viene attribuito non solo un valore simbolico, ma anche quello, concomitante, di una chiusura di circuito di alcune correnti di energia sottile dell'organismo. Naturalmente, il presupposto è che il gesto «a posa» sia «realizzato», sia vissuto nel suo significato, come un incipiente oggettivarsi di quest'ultimo (161).

Ciò conduce ad un'ultima qualità, cui il Randolph dà il nome di *tiroclerismo*: è il potere di evocare e formare immagini ben nette e ferme con lo sguardo interno.

Su vari dettagli della magia degli odori, dei suoni, dei colori, con corrispondenti dati astrologici e oroscopici, forniti dal libro senza che le fonti siano chiare, qui non è il caso di fermarsi. Passando alle operazioni magiche sessuali, tra i fini che, secondo il Randolph, con esse si possono conseguire si trovano la realizzazione di un progetto, desiderio o ordine preciso dell'operatore; poi la provocazione di visioni sovrasensibili (come in alcune delle operazioni cui si dava il Crowley); in terzo luogo la rigenerazione dell'energia vitale e il rafforzamento della «potenza magnetica» (il che potrebbe corrispondere ad uno dei fini che, come si è visto, si proponevano le pratiche taoiste); in quarto luogo, la produzione di una influenza in vista di assoggettare la donna all'uomo o l'uomo alla donna; infine, si parla di «cariche» di forza psichica e fluidica che per tal via potrebbero essere liberate onde saturarne degli oggetti — possibilità, quest'ultima, che va già abbastanza oltre i limiti di tutto ciò che le capacità di credere di un uomo di oggi potranno mai ammettere.

Circa il regime dell'unione sessuale da osservare per il perseguimento di tali scopi sono però dati scarsi lumi; e il poco che si trova, non è nemmeno del tutto convincente. È naturale che ci venga detto che «la voluttà e il piacere non debbo-

(159) *Magia Sexualis*, cit., pp. 33 sgg.

(160) *Magia Sexualis*, cit., pp. 39-40, 59.

(161) *Magia Sexualis*, cit., pp. 41-49.

no costituire lo scopo principale» (162). Tuttavia è difficile immaginarsi come, in un contesto del genere, di là dal piacere si possa mirare all'«unione delle anime» dato che tutta la situazione è di mezzo a fine, che tale fine è uno scopo concreto e che la donna ha la pura parte di uno strumento. Al massimo, è di una amalgamazione fluidica che si potrà parlare. Leggiamo anche che l'amplesso va considerato «come una preghiera», con l'oggetto di essa formulato e immaginato nettissimamente; ma se debbono entrare in azione la *volancie* e il «decretismo» (163) la scelta della parola «preghiera» ci sembra, per lo meno, strana. Ciò a parte, sembrerebbe esser decisivo, nell'amplesso, uno sprofondarsi (*s'abîmer*) e il sentirsi portati in alto «nell'istante in cui, con tutte le forze unite, si tocca la radice del sesso opposto». In tale punto dovrebbe inserirsi l'atto magico. «È meglio, se l'uomo e la donna immaginano lo stesso oggetto o desiderano la stessa cosa; ma la preghiera di uno solo dei due è parimenti efficace, perché nello spasimo amoroso trasporta la potenza creatrice dell'altro». A che la «preghiera» sia efficace «occorre il parossismo dei due. Occorre anche che l'istante dell'orgasmo della donna coincida con l'istante espulsivo dell'uomo, perché solo così la magia si effettuerà» (164). Si parla esplicitamente del momento «in cui il seme dell'uomo passa nel corpo della donna, che accetta». Anche se si mette in guardia dall'intervenire, in tale momento, della «passione carnale», dell'«istinto bestiale» che è quasi «un suicidio per l'uomo» (165), l'insieme non resta meno problematico, perché queste ultime istruzioni stanno in contrasto con buona parte degli insegnamenti esoterici autentici da noi in precedenza riferiti; come abbiamo visto, in questi insegnamenti la crisi emissiva dell'orgasmo sessuale viene considerata come una sincope di tutta l'esperienza nelle sue possibilità sovrasensibili e come un pericoloso cedimento.

Se si debbono prendere come autentiche le istruzioni anzidette del Randolph, vi è solo da pensare alla possibilità che la forza magica del seme, la *virya*, possa essere separata dalla sostanza fisica; destata, in genere, la forza attraverso l'abbraccio della donna, nel punto liminale dell'orgasmo l'inserzione della volontà porterebbe alla separazione, cioè a distaccare e vibrare la forza virile magica sul piano dell'operazione prestabilita, il seme irrorato nella donna e captato dalla sua carne divenendo allora solo una sostanza senza vita, priva della sua controparte iperbiologica. Verrebbe, in essenza, operata una diversione del potere di creare dal piano anche sacralizzato del generare (come nelle assunzioni rituali dell'atto coniugale procreativo, note a religioni creazionistiche, quali per es. l'Islam) verso un piano diverso, magico, nel punto stesso in cui sarebbe in atto il non ostacolato determinismo biologico eiaculativo. In più si potrebbe considerare

(162) *Magia Sexualis*, cit., p. 77.

(163) *Magia Sexualis*, cit., p. 88: «Per mezzo del decretismo, della *volancie* e del posismo, accentuare il desiderio nell'istante della eiaculazione e pensare fortemente alla cosa desiderata prima, durante e dopo l'atto».

(164) *Magia Sexualis*, cit., pp. 76-78, 81. Un parallelo indù potrebbe forse essere indicato nel *Tantrasara* (tr. Gnoli, Boringhieri, Torino, 1960, pp. 280-281) dove si parla dell'unione del *vīra*, con la sua compagna: nell'amplesso «sostanzianti come sono l'uno dell'altra, cooperano reciprocamente al risveglio della potenza di Shiva della prima cinese di energia sino all'emissione creatrice».

(165) *Magia Sexualis*, cit., p. 80.



l'estrema dinamizzazione e vitalizzazione che in tale punto può avere l'immaginazione, se si resta così presenti a sé stessi da poterne fare uso. Questo sarebbe l'unico modo di rendere intelligibili le indicazioni del Randolph sul regime dell'amplesso, sempre ad ammettere che esse siano state riprodotte fedelmente nel libro. Di passata, vi è, del resto, da rilevare che lo stato di unione e di crisi erotica simultanea nell'uomo e nella donna lo si può eventualmente interpretare nel senso di uno stato creativo unicamente in un tale contesto, non sul piano materiale nel caso delle comuni unioni sessuali. Si sa infatti — e l'abbiamo già ricordato — che nessuno stato unitivo del genere è indispensabile per la fecondazione animale; una ragazza frigida o violentata, per nulla interiormente fusasi con l'uomo quando l'ha posseduta, può risultare impregnata, e dalla biologia si sa che la penetrazione fecondativa dello spermatozoo nell'ovulo può avvenire meccanicamente anche molte ore dopo l'orgasmo della coppia; anche a tacere della fecondazione artificiale.

Il Randolph dà alcuni schemi di forme speciali, o posizioni, dell'amplesso in corrispondenza all'uno o all'altro dei fini che l'operazione magica si prefigge; è qui che, verosimilmente, entra particolarmente in giuoco il «posismo». Nel libro, il tutto però si riduce a pochi accenni generici e frammentari. Per conto nostro, può solo interessare il fatto, che questi prolungamenti, giunti fino ai nostri giorni, di antiche tradizioni segrete, sembrerebbero corroborare l'ipotesi già affacciata, che in origine, o in alcuni casi, varie posizioni dell'amplesso considerate da trattati di erotica profana o libertina potettero anche avere un significato rituale e perfino magico.

È evidente che le operazioni di magia sessuale richiedono una specialissima qualificazione e quasi un paradossale sdoppiamento, perché mentre per un lato dovrebbe aver pieno corso un processo di dissoluzione e di amalgamazione estatica con la donna che impegna tutto il proprio essere — tale processo essendo la condizione per il conseguimento dello stato non-duale, epperò la premessa per l'eventuale efficacia dell'operazione — dall'altro lato dovrebbe esser presente e vigile quasi un secondo Io che pensa a tutt'altro, che è fisso nell'immagine corrispondente allo scopo da realizzare, all'oggetto della «preghiera magica», oggetto il quale può anche essere affatto profano e allora tale da far chiedere se esso sia poi tanto interessante da subordinarvi ciò che l'esperienza in sé stessa, presso ad un diverso orientamento, potrebbe dare.

Riferendoci ancora al Randolph, egli considera, per alcuni scopi particolari, un periodo di preparazione di sette giorni, a cui segue un periodo operativo di quarantun giorni durante il quale il rito va compiuto ogni tre giorni (166). Bisogna preparare un ambiente adatto. La donna deve dormire in una stanza a parte; non la si deve vedere troppo spesso, anzi la si deve vedere solo quando in entrambi sarà da accendersi uno stato di vibrazione magnetica. Dopo ogni operazione, la donna deve allontanarsi in silenzio. Ciò va a sottolineare la parte puramente strumentale che la donna ha in questo contesto.

Per finire, il Randolph mette in guardia dagli «incubi e dai succubi, che riflettono i vostri vizi e i vostri desideri nascosti»; perché di essi si può divenire

irrimediabilmente gli schiavi (167). Un avvertimento analogo l'abbiamo già incontrato nel Kremmerz, mentre abbiamo udito altri parlare di «patti tacitamente stabiliti». Il maggiore pericolo non ha però propriamente relazione con «vizi e desideri». Come si è già detto, esso va piuttosto riferito al fatto, che in esperienze del genere si producono denudamenti e oggettivazioni della forza elementare del sesso nell'una o nell'altra sua polarizzazione; una situazione di passività in chi si dà a queste pratiche comporta il fenomeno ossessivo, la distruzione della propria personalità o «anima» in un senso quasi teologico, perché qui vengono aperti o sono attivati stati dell'essere assai più profondi di quelli investiti quando nell'amore profano un uomo «impazzisce» per una donna (o una donna per un uomo) e per lei (o per lui) va verso la rovina e la stessa morte.

(167) *Magia Sexualis*, cit., p. 210. Qui però ci si riferisce soprattutto alle pratiche con lo «specchio magico».



Il sesso è la «più grande forza magica della natura»; vi agisce un impulso che adombra il mistero dell'Uno, anche quando quasi tutto, nelle relazioni fra uomo e donna, si degrada in abbracciamenti animali, si sfalda e disperde in sentimentalismi fiacchi e idealizzanti o nel regime addomesticato dei connubi coniugali socialmente autorizzati. La metafisica del sesso sussiste negli stessi casi ove, nel vedere la misera umanità e la volgarità di infiniti amanti di infinite razze — maschere e individuazioni senza numero dell'Uomo Assoluto in cerca della Donna Assoluta in una vicenda sempre di nuovo sincopata nel circolo della generazione animale — riesce difficile vincere un sentimento di disgusto e di rivolta e si sarebbe tentati di accettare la teoria biologica e fisica che fa derivare la sessualità umana dalla vita degli istinti e dalla semplice animalità. Eppure, se un qualche riflesso di una trascendenza *vissuta* si manifesta involontariamente nell'esistenza ordinaria, ciò avviene attraverso il sesso e, quando si tratti dell'uomo comune, avviene *solo* attraverso il sesso. Non coloro che si danno a speculazioni, ad attività intellettuali, sociali o «spirituali», ma soltanto coloro che si innalzano fino ad una esperienza eroica o ascetica vanno, a tale riguardo, più in là. Ma per l'umanità comune soltanto il sesso procura, anche se nel rapimento, nel miraggio o nell'oscuro trauma di un istante, delle aperture di là dalle condizionalità dell'esistenza puramente individuale. Questo è il vero fondamento dell'importanza, da nessun altro impulso eguagliata, che amore e sesso hanno avuto e sempre avranno nella vita umana.

Con tali parole possiamo concludere il presente studio. Siamo ben consapevoli delle manchevolezze di esso, specie per quanto riguarda la fenomenologia dell'amore sessuale profano normale e «anormale», circa la quale solo uno specialista adeguatamente orientato — lo psichiatra, il neurologo, il ginecologo — avrebbe potuto raccogliere un più ricco materiale a corroborare ulteriormente molte cose che in queste pagine hanno potuto essere soltanto accennate. Ciò malgrado, riteniamo che lo scopo principale che ci eravamo proposto sia stato raggiunto: dare il senso di un insieme, avente dimensioni anche metafisiche e iperfi-

siche, nel quale va integrato tutto ciò che ordinariamente si conosce come amore e sesso qualora se ne voglia intendere il lato più profondo.

Come si è visto, per venire a tanto abbiamo dovuto anche inoltrarci in due dominî inusitati: in quello di esperienze liminali che molti saranno tentati di escludere dal corso «sano e normale» di ogni esperienza erotica, e in quello di insegnamenti segreti, di miti, di tradizioni culturali e rituali di civiltà lontane da noi nello spazio o nel tempo. Solo in questo insieme si sono potuti raccogliere gli elementi necessari per spiegare la parte col tutto e per trarre dal superiore la chiave per comprendere l'inferiore. Così la considerazione di quei due dominî, specie del secondo, ha avuto nell'economia del nostro lavoro la parte più importante, e noi ci siamo inoltrati in essi senza preoccuparci delle impressioni di stranezza, fors'anche di fantasticheria e di stravaganza, che può averne avuta una data categoria di lettori.

In realtà, in ordine a quanto presenta un apparente carattere di «anormalità» già nella nostra Introduzione abbiamo accusato l'errore di scambiare il «normale» con quel che si presenta nel maggior numero dei casi. Come «normale» nel senso rigoroso del termine va invece considerato ciò che è tipico, il quale non ha a che fare con la quantità o con la maggior frequenza, perché in genere lo si incontra solo rarissimamente. In questo stesso senso, un uomo perfettamente sano, ben formato, avente tutti i tratti morfologici del tipo ideale, è empiricamente una apparizione d'eccezione, ma non per questo è «anormale»; invece, è proprio lui a attestare la normalità. La stessa idea va dunque applicata ad aspetti dell'*eros*, dell'amore e della sessualità che, quand'anche siano ritenuti possibili, oggi agli occhi dei più sembreranno anormali e eccezionali, quindi tali da non doversene tenere praticamente conto. Di nuovo, in una considerazione d'ordine superiore i criteri possono invertirsi: l'anormale (il tipico) è il normale, e il normale (ciò che ordinariamente s'incontra nei più) è l'anormale.

Una speciale applicazione trova questa considerazione quando le forme oggi universalmente diffuse della sessualità vengano messe in confronto coi diversi orizzonti che ci sono risultati dallo studio di altri tempi e di altre civiltà. L'uomo moderno si è abituato a considerare come normale la sua civilizzazione, epperò l'insieme dei comportamenti da cui questa è più caratterizzata. Egli non dubita quasi affatto che ogni altra civiltà e ogni diversa forma data nel passato all'esistenza vadano misurate alla stregua di ciò che, solo, oggi gli è familiare. Si resti in questa singolare infatuazione, allora anche riguardo al sesso si imporrà una idea del tutto distorta e mutila circa il «normale» e il «reale». Infatti, come in ogni dominio che spiritualmente interessi, così anche in quello del sesso e dell'amore ciò che ai nostri giorni e nell'epoca moderna in genere ha quasi esclusivamente rilievo presenta un carattere regressivo. A quella moderna «demonia del sesso» cui abbiamo accennato nell'Introduzione corrispondono in generale forme di una sensualità primitivizzata, sfaldata o confinante con la nevrosi e con la corruzione più banale. Da qui, il livello della letteratura sessuologica, erotica o crypto-pornografica ai nostri giorni, come pure di tante opere che vorrebbero essere di volgarizzazione e di guida per la vita sessuale. Ora, quello spostamento e ampliamento di prospettive ai quali abbiamo cercato di contribuire in altre nostre opere trattando di altri argomenti, il presente studio se li è proposti, in uno dei suoi aspetti principali, appunto nei riguardi del dominio dell'*eros* e del sesso.

Allo stesso modo che il mondo tradizionale e quanto di esso si è conservato fino a tempi relativamente recenti in civiltà diverse da quella dell'Occidente moderno conosceva una immagine dell'uomo che, per non essere limitata alla materialità, alla «psicologia» e alla fisiologia, era infinitamente più completa di quella moderna, del pari in esso il sesso fu considerato integralmente, fu studiato e attivato anche in sue valenze e in sue possibilità superiori. E una comprensione effettiva, cioè genetica, delle stesse forme a cui oggi si è ristretto il sesso e, in genere, di quelle accessibili alla grande maggioranza dei tipi umani meno differenziati, forme che potremmo ben chiamare dei sottoprodotti del sesso, la si può raggiungere solo rifacendosi alle categorie, alle conoscenze e alle esperienze di quel diverso mondo.

Queste sono dunque le prospettive che ha voluto aprire il presente saggio, proponendosi soltanto un ampliamento del sapere: dare il senso che ciò a cui ci si è abituati a portare lo sguardo e che quasi senza eccezione s'incontra d'intorno tanto da apparire come normale e evidente, non esaurisce il tutto, e che, quanto alle teorie sessuologiche correnti, segnatamente quelle influenzate dal biologismo evoluzionista o delle idee fisse psicanalitiche, esse ciò che più importa nemmeno lo sfiorano. Che il parlare di una metafisica del sesso al lettore non appaia più come una stravaganza, ciò sarebbe già molto. In più, diverse delle cose che abbiamo detto potranno servire a qualche persona più qualificata e differenziata per una chiarificazione delle proprie esperienze e dei propri problemi. Circa il dominio del *sacrum* sessuale e tutto quanto è stato considerato specialmente nell'ultimo capitolo con riferimento ad insegnamenti segreti, l'acquisto sarà eventualmente l'idea che un simile ordine di cose ha una sua possibilità, attestata da tradizioni spesso plurisecolari e concordanti. Benché abbiamo menzionato casi di prolungamenti fino ai nostri giorni di codeste tradizioni, far qualcosa di più che prender conoscenza è da escludere, per la quasi totalità dei nostri contemporanei; e forse cosa non diversa vale per quei dominî di frontiera dello stesso *eros* profano, su cui spesso ci siamo soffermati. L'uomo è diverso, l'ambiente è diverso, praticamente si può contare solo su casi eccezionali. Comunque, come già dicemmo al principio ripetendo quanto abbiamo scritto in varie altre occasioni e in altri contesti circa lo scopo che ha il mettere in luce l'uno o l'altro aspetto della concezione non-moderna della vita e dei corrispondenti comportamenti, è già molto giungere ad avere un senso delle distanze tanto da rendersi conto di dov'è che oggi ci si trova. Anche nel riguardo del sesso la riscoperta del suo significato primario e più profondo, e l'uso delle possibilità superiori di esso, dipendono dall'eventuale reintegrarsi dell'uomo moderno, del suo rialzarsi e portarsi di là dalle bassure psichiche e spirituali nelle quali è stato condotto dai miraggi della sua civiltà materiale: perché, in tali bassure, lo stesso significato dell'esser veramente uomo o donna è destinato a cancellarsi; il sesso servirà solo a condurre ancor più giù; anche fuor da quanto riguarda le masse, ridotto al suo contenuto di semplice sensazione, esso sarà unicamente l'illusorio, oscuro, disperato lenimento per il disgiusto e l'angoscia esistenziali di chi ha imboccato una via senza uscita.



## Appendice 1951-1971

---

### Nota

Di questioni riguardanti l'eros, o meglio dei rapporti maschio/femmina, uomo/donna, in rapporto soprattutto alla civiltà tradizionale, al mito, all'alchimia, alla razza, Julius Evola si era sempre occupato negli Anni Trenta e Quaranta nei suoi libri, ma anche alcune volte a livello giornalistico su quotidiani come *Il Regime Fascista* e *Corriere Padano*. Ma è solo nel dopoguerra, al suo ritorno a Roma avvenuto assai verosimilmente nell'aprile 1950, che Evola intensificò gli interventi su questo argomento, nell'ambito di una più ampia critica di costume: i tempi erano affatto cambiati, il clima era completamente diverso, c'erano stati una sconfitta militare ed un mutamento di regime che avevano inciso sulla cultura, sulla morale e sul modo di essere degli italiani, avendo una influenza sui comportamenti individuali e collettivi. Come già durante il fascismo, così anche in democrazia Evola riteneva di dover effettuare un'opera di "rettificazione", o perlomeno indicarla, in nome di quei "principi superiori" cui si era sempre ispirato.

Interventi di questo genere cominciarono così ad apparire, con ogni probabilità dall'agosto 1950 sul *Roma*, il quotidiano di Napoli diretto da Alfredo Signoretti, e su *Il Meridiano d'Italia*, il settimanale milanese diretto da Franco Servello dal giugno 1952. Gli argomenti essenziali poi più volte ripresi e aggiornati nel corso di vent'anni, erano: la crisi del pudore osservata da un punto di vista tutt'altro che moralistico; la pseudo-emancipazione della donna che si limitava a scimmiettare l'uomo; le nuove tendenze del costume (nudismo ecc.) e le nuove tesi della psicanalisi (Reich ecc.). Oltre naturalmente specifiche considerazioni su fatti di attualità.

La selezione di articoli per questa Appendice effettuata fra il molto materiale a disposizione, tiene presenti tali linee.

I primi quattro affrontano i difetti delle ragazze anglosassoni e italiane (i primi due sono apparsi - in ordine inverso - sul *Roma* nel 1950; gli altri su *Il Meridiano d'Italia* nel 1954, riprendendo e ampliando uno spunto già affrontato in un contesto a più ampio raggio sullo stesso settimanale nel giugno-settembre 1952). I seguenti due, pubblicati sul *Roma* del 1957 si diffondono sul rapporto nudo/pudore con riferimento al costume dell'epoca: il tema viene ancora aggior-



nato sullo stesso quotidiano all'inizio degli Anni Settanta, in piena "contestazione" dunque, a "rivoluzione sessuale" avviata, con *La crisi del pudore*. Anche le teorie di W. Reich, di cui già Evola si era occupato su *Il Nazionale* all'inizio degli Anni Sessanta, vengono riprese sul quotidiano napoletano nel 1971, perché lo psichiatra austriaco era divenuto insieme a Marcuse uno dei "profeti" delle nuove generazioni, e analizzate quindi in un contesto nuovo e più specifico.

I temi d'attualità esaminati alla luce delle tesi sull'eros sostenute da Evola sono quelli della "legge Merlin" (*Il Nazionale*, 1958), l'omosessualità che prende lo spunto dal processo per plagio intentato al "filosofo" Aldo Braibanti (*Il Borghese*, 1968) e il divorzio in occasione del relativo referendum abrogativo (*Il Conciliatore*, 1971): per tutti l'autore fornisce una interpretazione, dà una risposta agli interrogativi del momento, offre una analisi inaspettata per i conformisti sia di "destra" che di "sinistra". Sempre in nome di quei principi generali cui si rifà l'intera sua opera.

C'è da chiedersi anche come mai sia stata così intensa l'attività pubblicistica di Evola su questi argomenti di costume in genere, e sessuali in particolare, negli Anni Cinquanta. La risposta è relativamente semplice: da un lato, come si è già detto, l'autore si trovava ormai in "un mondo di rovine" (lettera a Girolamo Comi del 20 aprile 1948), in "una terra straniera" (lettera a Girolamo Comi del 31 agosto 1948): riteneva suo dovere cercare d'indicare in tutti i campi, anche in quello esistenziale e non solo in quelli politici e filosofici, la via più retta; inoltre in quel decennio Evola andò elaborando tre opere le cui tesi dal punto di vista speculativo, ed il cui materiale dal punto di vista della raccolta documentaria concreta, andò anche sfruttando per le collaborazioni giornalistiche e d'occasione. Si trattava de *Gli uomini e le rovine* pubblicato nel 1953, *Cavalcare la tigre* pubblicato nel 1961 ma già scritto almeno in parte nel 1953, e naturalmente *Metafisica del Sesso* pubblicato nel 1958. Se si confrontano argomenti e tesi sostenute nei vari capitoli di questi libri con quelli degli innumerevoli interventi evoliani su quotidiani, settimanali e mensili di quel decennio, si noteranno moltissime somiglianze sia di argumentazioni, sia addirittura lessicali.

C'è insomma una coerenza di fondo che - come sempre del resto - fa da filo conduttore nella interpretazione evoliana dell'eros, dei rapporti fra uomo e donna, del costume sessuale. Da questo punto di vista non si può non rimarcare la preveggenza di certi avvertimenti, l'acutezza di determinate analisi, l'inevitabilità delle sue conclusioni: quella che sociologi e psicologi hanno definito la "crisi del desiderio", cui si sta assistendo negli Anni Novanta, ne sono una prova. Non per nulla un riconoscimento della sua posizione originale gli venne in piena "rivoluzione sessuale", nel 1971, da *Playmen*, forse la prima rivista italiana dedicata ad un erotismo che oggi si definirebbe *soft*, ma che vent'anni fa era considerato molto spinto: nelle sue pagine vennero ospitati una sua intervista ed un estratto di *Cavalcare la tigre*. Fu un evento clamoroso, reso possibile da Enrico De Boccard tramite una nostra "mediazione" di fronte ad un Evola del tutto scettico sulla fattibilità del progetto: il suo nome, all'epoca era ancora "tabù" in certi ambienti intellettuali. Invece l'iniziativa ebbe una sua conclusione positiva, suscitando reazioni indignate sia a "destra" che a "sinistra". Ma fu - quello - il primo tentativo riuscito di liberare il nome e l'opera di Julius Evola dal "ghetto" in cui lo si era voluto confinare già allora da vent'anni.

G.d.T.

## 1. Deviate dall'educazione le ragazze anglosassoni

Una persona, che sicuramente se ne intendeva, ha sostenuto che le ragazze "più impossibili" sono quelle anglosassoni; subito dopo seguono le ungheresi e le slave, poi vengono le italiane, il livello migliorando con le francesi e, poi con le centro-europee, tedesche e viennesi. In ciò non era considerato il solo punto di vista, diciamo così, del rendimento, ma quello dei rapporti fra i due sessi nel loro complesso, misurato con un criterio di schiettezza e di normalità.

Bisogna riconoscere che una tale graduatoria risponde in larga misura alla verità. E se vi è un tipo femminile deviato, esso è proprio quello anglosassone, sia britannico, sia americano U.S.. La distorsione che esso presenta, peraltro, non è congenita. È un «prodotto di cultura», è il risultato di un processo complesso che sarebbe interessante analizzare nelle sue origini e nelle sue fasi.

In esso due fattori hanno certamente avuto una parte di rilievo: il puritanesimo protestante e il valore che la donna si è autoattribuita e che è riuscita a farsi riconoscere dall'altro sesso, in quei paesi. Per il primo punto, come è noto, il puritanesimo ha una specie di odio teologico per le cose del sesso, odio che ha informato una educazione che fa considerare fin dal principio come qualcosa di *disgusting*, come «torbido, scorretto, disordine» tutto ciò che riguarda la vita del sesso. Ora, mentre da ciò logicamente avrebbe dovuto risultare, come nei primi secoli del cristianesimo, un certo disprezzo del sesso femminile, fra gli Anglosassoni si è avuto esattamente il contrario. Chi non ha vissuto fra di essi non può farsi una idea dell'importanza che ha la donna nella loro vita sociale ed anche intellettuale. Può davvero parlarsi come di una «coscienza di classe» o «spirito di corpo», di fronte al quale l'uomo ha ceduto. La donna, la ragazza, si è creato un figurino astratto di "rispettabilità" e di presunta, intoccabile "dignità", che dapprima è stato imposto all'uomo, ma al quale alla fine essa stessa ha creduto e di cui, senza accorgersene, alla fine è divenuta vittima e schiava.

E come l'uomo ha subito forme di autentico ricatto circa ciò a cui egli, «se vuol essere un *gentleman*», è tenuto a fare e a concedere alla donna, in termini ben diversi di una spontanea cavalleria, del pari la donna da detto figurino si sente tenuta a comprimere o ignorare la sua vera natura, in prima linea appunto per quel che riguarda la vita sessuale.

Dall'azione di entrambi questi fattori è risultata una ostruzione ben diversa, per esempio, da quella del tipo borghese femminile dei paesi latini. Non si tratta solo di "apparire" in un certo modo conformistico rispetto agli altri, salvo comportarsi in modo assai diverso, libero e sincero non appena le cose lo permettano. No: nelle ragazze anglosassoni l'inibizione è interna, essa agisce automaticamente, e per rimuoverla e rimettere per un breve tratto le cose in ordine occorre qualche mezzo radicale: ad esempio, l'effetto dell'alcool. Solo quando è semi-ubriaca una ragazza anglosassone, in genere, comincia ad essere "possibile".

Per cui è un errore fondamentale parlare della spregiudicatezza e della libertà delle ragazze americane. Nemmeno per sogno: tutto ciò riguarda le sole forme esterne, una generica disinvoltura di maniere mascolinizzate. Ma all'interno è proprio il contrario, le Americane sono fra le donne del mondo più inibite. Per questo l'America sta divenendo una terra promessa per gli psicanalisti, i quali vi trovano proprio il tipo umano che meglio fra tutti risponde alle loro teorie sulle

repressioni e sulle vendette e le compensazioni degli impulsi repressi. E per esser le cose così orientate, l'uomo a sua volta, che è sempre il responsabile della via che prende la donna, nei paesi anglosassoni e specie in America è caratterizzato da una fondamentale timidità, primitività e infantilità rispetto alle ragazze.

Che regressione tutto ciò produca nei riguardi di ogni sano rapporto fra i sessi, è facile immaginarselo. E questa regressione ci si presenta con tratti "costituzionali", è tale, cioè, da andar più nel profondo che non il piano del costume, da reagire sulla sfera fisiologica: perché tutto ciò che si respinge o che si accetta solo presso ad una intima inibizione e scissione, tende ad imbarbarirsi, a disanimarsi, a divenire primitivo o banale. Per cui, è qualcosa di più di una storiella ciò che si vuole che la ragazza americana dica "dopo": *Do you feel better now, darling?* - cioè: «Ora vi sentite meglio, caro?». Il che trova un certo riscontro nel termine curioso centro-europeo per il soddisfacimento sessuale: *Befriedigung*. *Befriedigung* letteralmente significa pacificazione: quasi come se lo stato di desiderio fosse quello di una noiosa agitazione, di un disturbo da superare per tornare in ordine.

Ma vi sono anche deviazioni specifiche nella ragazza anglosassone e particolarmente americana che procedono dalle stesse cause. Ne diremo nel prossimo articolo.

(Roma, 12 gennaio 1951)

## 2. Narcisismo femminile e complesso d'inferiorità

Il fatto che il femminismo ha avuto origine nei paesi anglosassoni ha ragioni non sociali, ma intime e profonde, perché procede da quel disconoscimento della natura femminile non sofisticata e da quella inibizione della sua vita sessuale normale, di cui, in un precedente articolo, abbiamo fatti responsabili, in detti paesi, l'educazione puritana protestante e un falso concetto della moralità e della "rispettabilità".

Qualcuno ha giustamente rilevato che una donna sessualmente felice non sente mai il bisogno di imitare l'uomo, e mai le viene in mente di sentirsi meno-mata quando viene trattata "solo come donna". Essa sa come farsi valere in questo suo dominio, senza aver nulla da rimpiangere, la storia stando del resto là, a dirci come per tale via il sesso femminile ha saputo sempre esercitare una influenza - benefica o malefica che sia - che nessuna donna scesa negli stessi trivi delle attività maschili saprà mai assicurarsi. Le ragioni vere del femminismo stanno in una profonda sfiducia della donna verso se stessa, nel sentimento inconfessato di una immaginaria inferiorità. È la donna intimamente "inibita" nel proprio campo che per acquistare valore di fronte a sé stessa certa di misurarsi con l'uomo sul terreno delle attività proprie a questi. A tale stregua il femminismo, con ogni altra analoga tendenza, possiamo chiamarlo un fenomeno di evasione.

E un altro fenomeno di evasione nei paesi anglosassoni, ma soprattutto in America U.S., è l'alcoolismo. Una statistica della "Lega antialcoolica americana" del 1948 ha fatto sapere che in America esistono almeno *ottocentomila* giovani donne alcoolizzate *abituali*.

Per le ragazze, un'altra deviazione caratteristica in America, procedente sempre dai disturbi e dalle inibizioni della vita dei sensi, è ciò che in psicanalisi si chiama autismo e narcisismo. Anche qui è significativa una statistica fatta dagli stessi Americani, anzi da medici (il Freed e il Kroger), dalla quale risulta che il 75 per cento delle ragazze americane è "sessualmente anestetizzato". Esse hanno cioè una sensibilità ridotta e inibita e l'energia corrispondente, ciò che Freud chiamerebbe la *libido*, dalle forme naturali e sane passa ad una autosoddisfazione sfasata, la quale si manifesta nel piacere per l'esibizionismo, nel fenomeno caratteristico di una impudicità dai caratteri frigidi e quasi casti: il nudo femminile che – diciamo così – diviene privo della sua naturale funzionalità e nemmeno vale in termini puramente estetici, ma propizia alla donna una forma speciale, trasposta di compiacimento.

Proprio questa deviazione sta alla base di tutte le forme ben note di esibizionismo femminile, dilaganti nelle riviste a rotocalco, nel cinema, negli spettacoli, nelle mode, che ha origini spiccatamente americane. Assai si sbaglierebbe chi giudicando con sguardo europeo, le considerasse confinanti con la pornografia. Si tratta di tutt'altro: di una banalizzazione del nudo femminile e di un primitivismo, derivanti dall'ostruzione delle vie di una ricca e sana vita sessuale. E nello stesso quadro rientra la schiera della gran parte delle *pin up girls*, delle dive e stelle del cinema. Anche qui si tratta in genere di povere ragazze che non "rendono" più di una moglie borghese, ovvero di tipi impossibili che fanno impossibile la vita agli altri con i loro isterismi e i loro capricci.

Dati questi caratteri negativi delle ragazze americane, non fa meraviglia che i loro compagni, nell'entrare nei recenti anni in largo contatto con europee e soprattutto con centro-europee, abbiano scoperto un mondo insospettato e quasi una terra promessa. Ciò, fino al punto da produrre un serio allarme oltre oceano e, come al solito, "inchieste" d'ogni genere.

Vedere che cosa sta dietro alla vita americana anche nel dominio di cui ci siamo occupati non ha solo interesse come curiosità, dati i processi di generale americanizzazione in corso. Vi è chi ha chiamato l'America l'"estremo Occidente", volendo dire che essa presenta ingranditi, e quindi ben visibili, fenomeni e mali presenti su scala più modesta anche in Europa. Nello stesso campo dei rapporti fra i sessi e dell'attitudine della donna vi sono fra noi diverse cose che non vanno, deviazioni, ipocrisie, false vocazioni. Il senso di dove si vada a finire battendo una data via potrà esserci utile, se si sa far qualcosa di più che seguire passivamente la corrente.

(Roma, 11 gennaio 1951)

### 3. I difetti di stile delle ragazze italiane

Un noto detto, che chi conosce un solo paese in fondo non ne conosce nessuno. Si vuol dire che chi resta chiuso nella propria particolarità manca di una prospettiva d'insieme che solo potrebbe fargliela comprendere e valutare oggettivamente, in un confronto con tutto ciò che è diverso da quel che fino ad un certo momento era valso per lui come esclusivo punto di riferimento.

Questo criterio sarebbe utile applicarlo a varie cose italiane. Qui ci limiteremo a farvi riferimento per quel che riguarda lo stile prevalente e persistente delle ragazze italiane, con particolare riguardo alle faccende del sesso. Che in questo campo le cose da noi non stiano per nulla in ordine, lo abbiamo rilevato a più riprese. Ed abbiamo anche rilevato che la stessa esperienza della guerra, che in altri paesi (specie nella Germania guglielmina e sudermanniana) ha saputo produrre trasformazioni notevolissime del costume in un senso positivo – nel senso di una maggiore libertà interna, di una essenzialità e di una sconvenzionalizzazione – da noi sembra non aver toccato nulla di essenziale. A parte un incremento di assai poco interessante corruzione spicciola, quasi retaggio del “segnorinaggio”, le cose sono rimaste più o meno al punto di prima, quanto agli elementi di stile su cui subito diremo.

Come punti di riferimento comparativi qui debbono soprattutto valerci i paesi dell'Europa centrale e settentrionale; in una certa misura potendosi però includere anche la Francia, escludendo però l'Inghilterra e ancor più l'America, ove le cose stanno ancor peggio che da noi, benché per ragioni tutte diverse. I paesi euro-orientali vanno parimenti esclusi, però non senza notare (a rischio di suscitare scandalo) che, nel riguardo accennato, non è che essi si trovino proprio in svantaggio rispetto all'Italia: una certa primitività e istintività selvaggia (del resto rilevabile anche in alcune provincie italiane che per alcuni valgono come poco “evolute”: il Sud, Abruzzi, Sardegna) garantiscono almeno una certa maggiore sincerità e spontaneità di rapporti, tuttavia non scevra di inconvenienti e di pericoli.

Chi dunque ha avuto occasione non di visitare fuggelvolmente i paesi suddetti ma di vivervi, confrontando, trova come caratteristica prevalente delle ragazze italiane uno stile borghese e conformista la cui causa prima è una fondamentale mancanza di personalità e di libertà interna. Fanno semplicemente ridere quelle brave persone che da noi si sono affaccendate e si affaccendano per “emancipare” la donna, per assicurarle i diritti politici e per aprirle tutte le vie. Tutto quest'ordine di libertà esterne è insignificante, esso non pesa sulla bilancia dei valori e solo si risolve in un fattore di disordine ove manchi la “libertà interna”, l'esser qualcuno, il potere di disporre liberamente di sé. E il campo essenziale ove, per necessità naturale questi valori per una donna dovrebbero anzitutto realizzarsi è quello del sesso.

A parte tutte le verniciature, la grandissima maggioranza delle ragazze italiane manca di una personalità, nel senso che esse non hanno l'interesse o la possibilità di formarsi interiormente in un mondo tale, che le faccende del sesso non rappresentino loro il principio e la fine di tutto e, quindi, in modo da poter avere in esse una libertà di movimento e una vera spontaneità.

Etimologicamente “prostituzione” significa esporre, come mettere cose in vetrina per stimolare un acquisto. Ebbene, in buona misura questo è lo stile prevalente. La ragazza “non perbene” lo segue per prestazioni concrete temporanee contro compensi altrettanto concreti; la ragazza “perbene” lo fa invece mirando ad una posta più grossa, cioè all'acquisizione di un marito e di una sicurezza per l'avvenire. E solo perché nel secondo caso la verginità per molti uomini è tuttora merce pregiata, solo per questo molte ragazze la conservano. Si tratta del resto della verginità anatomica, perché quella dell'anima e degli stessi sensi in generale

spesso esse l'han perduta fin dalla pubertà. In quest'ordine di idee il Weininger ha detto cose fortissime, ma giuste, circa il tipo della "fidanzata" (tra parentesi, anche quando si tratta di tutt'altro, da noi si parla sempre ipocritamente di "fidanzata"). Chi visita qualche luogo di villeggiatura alla moda ha effettivamente il senso di un *étalage* di merce in offerta – quasi come in un mercato di schiave – nell'insieme delle "signorinette" intente solo a far mostra di sé in ogni modo per esser esca all'uomo.

Tutto questo, come dicevamo, indica soltanto una mancanza di personalità, una volontà di rimanere su di un piano inferiore. E ciò si conferma perfino in sopravvivenuti tratti di uno stile femminile che sembrerebbe indicare il contrario. Ad esempio, sono moltissime le ragazze italiane che credono che, in una relazione, l'uomo debba sentirsi senz'altro in debito di fronte alla donna, come se l'una desse all'altro più di quanto ne riceve. Nell'Europa del Nord accade che una ragazza accompagnata in un qualche luogo pubblico si offenda se l'uomo fa l'atto di pagare anche per lei. Là si può invitare una ragazza nella propria abitazione di scapolo senza che ci si senta rispondere: «Per chi mi prendete?». Vi sono inserzioni in giornali seri di giovani che cercano una ragazza per passare insieme l'estate o per un viaggio: ciò non significa necessariamente quello a cui una italiana subito pensa. Può significarlo e può non significarlo, perché le ragazze sanno disporre di sé stesse, sanno dire di sì o di no.

Se degli sviluppi si sono avuti in Italia negli ultimi tempi, non li si sono avuti in questo senso, ma in una direzione che peggiora ancora le cose, non senza relazione con la nostra crescente ed irresponsabile americanizzazione. Vi è un incremento di vanità, di superficialità, di dispersione, di sfaldamento interno. Cinematografo, lusso non corrispondente alla propria condizione, "macchina" (un uomo oggi spesso è quasi squalificato se "non ha almeno la macchina"). La deviazione narcisistica della "libido" propria dell'America, per cui le ragazze, anziché in ciò che dovrebbe esser naturale, prendono maggior gusto nell'esibirsi vestite o meno vestite che sia possibile e sono portate ad una specie di culto afunzionale del proprio corpo, questa deviazione guadagna purtroppo terreno anche fra noi.

(*Meridiano d'Italia*, 14 marzo 1954)

#### 4. Pro e contro le ragazze italiane

Circa la risposta di Antonietta Fiumara al mio articolo *I difetti di stile delle ragazze italiane* (n. 10) sarà bene rilevare quanto segue.

È esatto che la mia critica dovrebbe rivolgersi contro il tipo della "ragazza borghese" in genere, che non è esclusivamente italiano. Devesi tuttavia riconoscere anzitutto che la percentuale di questo tipo in Italia è particolarmente alta; in secondo luogo che mentre in altri paesi, specie nell'Europa centrale, è in pieno sviluppo un modificarsi di esso in un senso positivo (maggiore libertà interna e maggiore sincerità), in Italia si è venuti, se mai, a qualcosa di perfino peggiore: il tipo semplice, schietto, tranquillo e raccolto della ragazza borghese di ieri spesso ha dato luogo al nuovo detestabile tipo della "signorinetta" vana e frivola, che non è né carne né pesce, che vorrebbe fare la "moderna" ed esser spregiudicata e

che mentre si attrezza in pittura e nel resto come spesso altrove non lo sono nemmeno le *professionals*, mantiene le peggiori limitazioni e i pregiudizi del tipo borghese da marito, restando soltanto una ocherella mascherata da *demi-vierge*. Questo tipo da noi è diffusissimo mentre in altri paesi è quasi inesistente: ed è difficile sostenere che del suo sorgere la colpa ricada essenzialmente sull'uomo.

Prescindendo da questo sottoprodotto deterioro della società borghese, è giustissimo che un certo stile inibito e poco simpatico delle nostre ragazze sia in buona parte causato dall'atteggiamento dell'uomo in Italia. È cosa che io stesso ho accusata nel modo più preciso. Ho scritto, ad esempio (in *Dottrina della razza* e anche nel n. 33 del 1952): «Col carattere immediato e, diciamo pure, primitivo delle sue inclinazioni erotiche un certo tipo di uomo, purtroppo da noi molto diffuso, *allarma* la donna, la mette sulle difese, favorisce ogni sorta di complicazioni dannose: dannose in primo luogo proprio per lui. La ragazza, mentre da un lato non pensa che a possibili rapporti con l'uomo e all'effetto che può produrre sull'uomo, si sente come una specie di preda desiderata ed inseguita che deve stare bene attenta ad ogni passo falso e razionalizzare adeguatamente ogni concessione ed ogni abbandono». Nei paesi centro e nord-europei gli uomini hanno le cose assai più facili proprio perché essi si comportano altrimenti. Riconoscere tutto ciò non equivale però ad ignorare quel che nello stile che ho accusato nelle nostre ragazze deriva anche da mancanza di personalità e di libertà interiore e dal prevalere di un punto di vista conformista ed utilitario su quello della spontaneità e dell'idealismo.

Di nuovo, si deve però convenire che la premessa per lo stile che preferiamo è anche un senso di responsabilità nell'uomo assai diverso di quello che egli da noi di solito ha nel campo sessuale. Ma anche questo l'ho già scritto: «Da parte dell'uomo sarebbe naturalmente presupposto un senso particolare di responsabilità per tutto ciò di cui fisicamente, per mero egoismo sessuale e per pura istintività, potrebbe esser causa nella donna». Anzi, auspicavo, in un altro articolo, leggi assai più severe nel colpire chi viene meno ad un elementare dovere di cameratismo nei confronti di ogni ragazza che con lui si fosse comportata in modo "non borghese". È evidente che mancando questo atteggiamento, dovendo temere di esser lasciate a se stesse con le conseguenze di una relazione irresponsabilmente condotta, le ragazze fanno benissimo a rendere difficili le cose agli uomini — a tutto loro danno.

Infine, per quel che riguarda le precauzioni che, anche non volendolo, la ragazza da noi deve prendere per non discreditarsi socialmente e non compromettere il proprio avvenire, sono parimenti disposto a riconoscere che senza un mutamento di attitudine dell'uomo non si andrà un passo avanti. Nei paesi centro e nord-europei, come ho egualmente rilevato in altra occasione, la ragazza fa le sue esperienze e si sposa quando sente di voler cominciare davvero a fare sul serio, essendone presenti tutte le premesse. Da noi è spessissimo l'opposto: la ragazza esclude cose sessualmente impegnative prima di trovare un qualche marito ed è come moglie che spessissimo si riserva di prendersi delle libertà e di non aver più tanti scrupoli, il suo problema sociale (e spesso anche economico) essendo ormai per lei risolto. Così in ogni luogo di villeggiatura da noi si sa che i giovani sono attirati soprattutto dalle donne sposate, con le quali «c'è qualcosa da fare», a differenza dalle ragazze e dalle signorinette. Io direi che è molto più morale lo stile

di quegli altri paesi. In una donna, quanto a valori, io mi chiederei non se essa prima abbia o meno avuto delle "esperienze" ma se essa è coraggiosa, leale, sincera e capace di intensità.

Infine va da sé che i miei rilievi riguardano non la massa delle nostre ragazze allo stato attuale ma un tipo già differenziato. Differenziato anche come vocazione per non sentirsi di seguire i binari conformistici della normalità naturalistica e quasi direi bovina di uomini e donne ridotti a semplici animali domestici, da lavoro e da riproduzione – e per esser disposta ad affrontare la vita più difficile e rischiosa che questa diversa vocazione importa. Vi è però da osservare che qui si entra in un ordine più generale di problemi, connessi alla prima della civiltà borghese in genere e ai possibili modi di superamento di tale crisi. Ciò che ho detto in più occasioni come critica del costume con riguardo ai sessi non è che un caso particolare della posizione che difendo in tutti i campi. Non si deve lasciare al comunismo l'iniziativa dell'attacco contro la società e i valori borghesi e l'affermazione dell'ideale di un nuovo realismo. *Lo stesso attacco e la stessa affermazione si possono, anzi si debbono farli da un punto di vista completamente opposto*, puntando su nuovi valori della personalità vera, libera e profondamente differenziata. Di contro al comunismo metter semplicemente mano al conformismo borghese significa condannarsi pericolosissimamente ad una posizione di inferiorità nei tempi che vengono. Ciò che ho rilevato nei riguardi delle ragazze italiane indicando dove è che dovrebbe portarsi l'attenzione e l'azione di chi tende ad un superamento rinnovatore, rientra rigorosamente in quest'ordine di idee.

(*Meridiano d'Italia*, 4 aprile 1954)

## 5. Naturismo e «ideale animale»

La espressione "ideale animale" è stata coniata da uno scrittore centro-europeo di ieri in un esame della civiltà nord-americana. Ma essa può essere anche usata per caratterizzare un orientamento ormai assai diffuso dovunque nel mondo occidentale.

Si tratta di un ideale di benessere biologico, di *comfort* alla portata di tutti, di euforia ottimistica con rilievo di tutto quanto è semplice salute, giovinezza, vigore fisico, sicurezza e successo materiale, un appagamento primitivistico dei bisogni del ventre e del sesso, con la controparte di una atrofia di ogni forma superiore di sensibilità e di interesse. È l'ideale che della civiltà ha finito col formarsi un tipo umano evolutosi nei soli aspetti per i quali egli non è nulla più che una delle specie animali.

In esso è effettivamente da vedersi la conseguenza ultima e pratica dello spostamento di prospettive gradatamente realizzatosi nel corso della civiltà occidentale, partendo dapprima dal dominio intellettuale. Dalla cosiddetta Rinascenza in poi, l'uomo è andato a sentirsi sempre meno come un essere privilegiato della creazione, e sempre più si è abituato a considerarsi, invece, come lo appartenente di una delle tante specie naturali e, infine, persino animali. Per il che, per ultimo, la nascita e l'attecchire del darwinismo con la sua teoria della selezione naturale, doveva essere uno degli indici barometrici più significativi. Poi, di là dal piano



delle teorie, dello scientismo e della biologia, le logiche conseguenze si sono sviluppate da sé in termini di mentalità e di comportamento.

Si tratta di quelle tendenze che ci descrivono il futuro come una specie di paradiso sulla terra in base alla premessa materialistica e naturalistica, che le conquiste scientifiche unitamente al miglioramento delle condizioni dell'esistenza materiale in virtù di una diversa distribuzione della ricchezza ed organizzazione della produzione ai fini di un razionale soddisfacimento dei bisogni fisici della collettività condurrebbero ad un superiore livello di vita e di civiltà. In questi termini, è evidente che fra americanismo e marxismo non esiste nessuna essenziale differenza; ad entrambi è comune l'"ideale animale". Dell'equivoco proprio a tale ideologia vale appena soffermarsi: quando l'animale umano è pienamente soddisfatto e tutto gli è facile, allora di più vi è la probabilità massima che non si cerchi null'altro e che si produca una atrofia di tutte quelle forze e di quelle disposizioni che si destano e si temprano presso alle difficoltà, alle lotte e agli aspetti oscuri, se non perfino tragici, dell'esistenza. Per questo, non c'è dubbio che una esistenza vicina allo standard nord-americano più o meno tipo Babbit o Hollywood, oppure al *summum bonum* dell'utopia sociale marxista rappresenta poco meno che un pericolo spirituale: appunto perché in tal caso la tensione interna si abbassa, l'esistenza materiale può assumere il valore di fine anziché di mezzo, può nascere la propensione ad adagiarsi in essa anziché elevarsi di là da essa, come è richiesto per realizzare la vera perfezione individuale.

Uno degli aspetti speciali pratici dell'"ideale animale" che oggi sempre più si diffonde e a cui vale accennare riguarda il "naturismo" moderno. Qui non si tratta più di una teoria come ai tempi di Rousseau e dell'enciclopedismo. È un atteggiamento concreto. Dato il logorio prodotto dalla vita civilizzata specie nelle grandi città, non c'è di certo nulla da dire contro il riprender contatto con la natura, unitamente alla pratica di un certo numero di sport. Ma per il tipo umano che abbiamo in vista non si tratta semplicemente di questa legittima compensazione o distensione organica, si tratta anche di un primitivizzarsi. Si viene ad un culto del corpo e ad una cultura di semplici sensazioni fisiche. Le connessioni che nei tempi ultimi si sono stabilite fra naturismo e sport sono innegabili, e non vi è dubbio che il moderno tipo sportivo sia un tipo più o meno meccanicizzato e imbastardito, appunto nel senso di una sensazione e di sviluppo unilaterale della personalità fisica.

Fra l'altro, a questo orientamento è proprio una banalizzazione del sentimento stesso della natura: perché la natura può rivelare il suo vero senso solo di fronte allo spirito. Affinché essa parli lasciandoci presentire ciò che in essa ha valore di simbolo dell'invisibile, del non-umano, del distante, occorre una certa elevazione interna, una sottilizzata sensibilità, cioè una condizione esattamente opposta a quella presente nei moderni, nei ragazzi e nelle ragazze che "vanno in natura" ottusamente o sportivamente, distendendosi in essa come un bestiame bovino o tuffandosi in sensazioni fisiche, con al massimo qualche contorno sentimentale romantico piccolo-borghese in incontri col "pittresco" in un senso stereotipo e convenuto.

Ma l'uomo fortificato da una vera disciplina interna, eretto e non cadente, pur non rendendosi estraneo alla vita, pur non seguendo la vita di un intellettualismo fiacco, anemico e decadentista, non si confonde con le sensazioni della sua

personalità fisica. Mantiene una dignità che si lega ad una certa naturale distanza, e il suo modo di sentire, di giudicare, di aderire, di reagire è appunto da uomo – *vir* – e non da animale umano. Solo allora egli è normale in un senso superiore, è conforme alla sua vera natura.

Un altro aspetto tipico dell’“ideale animale” riguarda il fenomeno della moderna crisi del pudore.

(Roma, 20 aprile 1957)

## 6. Pudore e puritanesimo peggio che «corruzione»

In occasione delle varie polemiche suscitate or non è molto da un’allocuzione pontificia abbiamo già rilevato che uno dei fatti da essa stigmatizzati, e cioè la diffusione endemica di forme spinte di esibizionismo femminile impudico, ai nostri giorni è un sintomo preoccupante da un punto di vista assai diverso e più serio di quello proprio ad uno scandalizzato virtuosismo e puritanesimo. La crisi del pudore è un fenomeno generale nella civiltà contemporanea ed ha stretta relazione con l’avvento di quello che, in un precedente articolo, abbiamo chiamato l’“ideale animale” dei nostri giorni, tipico dell’America ma ormai diffusosi un po’ dappertutto.

Visti sotto tale luce, i fatti deprecati sono un indice di qualcosa che, secondo noi, è perfino più preoccupante di ciò che si suol chiamare “corruzione”. Nell’uomo che, per regressione, ha finito col considerarsi come nulla più che una delle tante specie naturali, mettendo il resto a carico di una superata metafisica e teologia, e che quindi ha eletto un ideale tutto fisico della sanità, della forza e della personalità, lo stesso sentimento del pudore doveva necessariamente entrare in crisi. Questa è l’essenza della situazione.

Occorre appena ricordare, che in fatto di pudore bisogna distinguere. Vi è un pudore tutto convenzionale, derivato da norme sociali seguite senza veramente sentirle, che al massimo ha la forza atavica di un costume cristallizzato. E di questo pudore, poco interessante, qui non si parla. Ma vi è anche un altro pudore, con radici più profonde, perché la sua origine prima è il disagio che l’essere umano in quanto tale, e non quale ce lo ha descritto Darwin, prova nel mettersi nello stato proprio di un animale. È questo secondo pudore, personale e in un certo modo aristocratico, che oggi va sempre più mancando in solidarietà col generale orientamento “fisico” cui abbiamo accennato or ora.

Va mancando, sia negli uomini che nelle donne. Negli uomini, a cui, in linea di principio, spetterebbe soprattutto mantenere una linea, la cosa presenta un semplice carattere di volgarità e di cattivo gusto. Ma quando si tratta delle donne e si considerano poi le relazioni fra i due sessi, vi è di peggio.

Si sa che nella donna il pudore ha un carattere meno etico in senso rigoroso che non “funzionale”; esso è un ingrediente sessuale e fa parte del suo fascino. Infatti solo un essere molto primitivo può sentirsi eccitato da una donna del tutto priva di pudore. Nel vestire, nel comportarsi e via dicendo le donne conducono una sapiente amministrazione (istintiva e innocente, o meno) della pudicizia e dell’impudicizia. Rinunciano del tutto al pudore in via privata, intenzionalmente,

in situazioni rese interessanti solo per il loro carattere di eccezione o di infrazione.

Ma oggi le cose stanno diversamente. La mancanza di pudore tende ad assumere i tratti di una cosa "naturale" e quasi casta, afunzionale, abituale e pressoché pubblica. Così va a testimoniare – o a propiziare – una diminuita tensione e, per l'appunto, l'ottusità propria dell'"ideale animale". Ecco perché dicevamo che qui il moralismo non c'entra; anzi, a rigore, i punti di vista si invertono. Chi volesse combattere il potere elementare del sesso dovrebbe perfino augurarsi che il fenomeno accennato prenda sempre più piede. L'esibizionismo impudico delle grandi spiagge estive è, in effetti, la migliore delle scuole di castità. Ma anche nell'esibizionismo ancora tendenzioso dello *streap tease*, degli spogliarelli o semi-spogliarelli al cinema e altrove vi sarebbe solo da andare un po' più oltre a che l'effetto s'inverta, specie se a tali spettacoli ci si assuefacesse fin dalla primissima gioventù. Si sa infatti che basta frequentare a Parigi per un certo tempo i locali notturni e altresì semplici varietà, visitati anche da un buon pubblico borghese, ove le ragazze si mostrano interamente nude a parte un triangoletto spesso di colore appena diverso di ciò che dovrebbe celare, per trovarsi talvolta a considerare con distaccata calma tutto ciò che la rinuncia al pudore di una donna può offrire di interessante in altre occasioni. Già a Sparta, dove molte erano le occasioni in cui le ragazze si mostravano nude con naturalezza, le cose andavano così: come oggi, quando si passa addirittura al nudismo, nel segno di uno stupido "ritorno alla natura".

Lungo codesta linea, più che maggiore corruzione, può attendersi dunque il formarsi di uno sguardo dal quale, alla fine, una giovane donna nuda può essere eventualmente osservata come si osserva un pesce o un gatto siamese, con naturalezza, curiosità e estetico disinteresse. E si potrà trovar, questo, "sano". La controparte è un certo cameratismo, lo stare insieme di ragazzi e ragazze senza *arrière-pensées*, "in natura", come rape e cavoli possono stare in un orto; è il carattere "spregiudicato", banale e standardizzato che assumono sempre più le relazioni fra i sessi seguendo l'esempio dato per primo dall'America e da alcuni paesi nordici. Ci si fa avanti, davvero, una gioventù "libera" – libera di far proprio il modo d'essere di una qualunque specie animale, senza avere, degli animali superiori, né la "razza", né lo slancio, né la sicurezza di istinto.

Giacché, in questo contesto, il primitivismo sessuale è un fenomeno tutt'altro che raro. Non solo per scherzo si mette in bocca alla ragazza tipicamente americana la domanda al suo compagno, dopo che è stata a letto con lui: *Do you feel better now?* - ossia: «Ora vi sentite meglio?». Il fatto desiderio viene cioè sentito quasi come una condizione spiacevole, come un disturbo o una agitazione da calmare. Così tutto ciò potrebbe andar perfino incontro a quanto desidera un certo moralismo profilattico, dato che ogni cosa si sdrammatizza, si rende semplice e "naturale" restando solo un nucleo di impulsi fisici elementari. E se per giunta si desse risalto al semplice fine procreativo coniugale, le cose non potrebbero perfino soddisfare una certa morale cattolica, secondo la quale il sesso sarebbe da comprimere e da condannare al di fuori di questo fine biologico, triste necessità imposta dalla "natura"?

Così qui non è questione né di "virtù", né di "corruzione", né di piccola morale borghese. Abbiamo invece dinanzi a noi dei fatti, il lato interno dei quali,

oltre ogni apparenza, è una caduta di livello, l'incapacità a coltivare una vita intensa e completa, anzi ad aver per essa un vero interesse. Sono fenomeni di un mondo che s'imbastardisce malgrado il miraggio di tutte le sue conquiste tecniche, fisiche e sociali.

(Roma, 4 maggio 1957)

### 7. Il fenomeno «Merlin»

Il presente argomento non rientra fra quelli che propriamente intendiamo trattare in questa sede. Vogliamo tuttavia toccarlo, per varie considerazioni più generali cui esso conduce. D'altra parte, merita rilievo ciò che è stato il primo frutto tangibile del progresso democratico che ha introdotto le gonnelle in Parlamento e in Senato. Il disegno di legge sulle "case chiuse", insieme alla corrente che sta approvandolo, in effetti costituisce una espressione tipica per quel miscuglio di ipocrisia, di irresponsabilità, di falso zelo, di retorica e di moralismo che caratterizza, in genere, il clima democristiano. E a tanto ci voleva alla fine una "senatrice", la Merlin.

Qui non intendiamo certo entrare in aspetti tecnici, sanitari e simili, della cosa, in ordine ai quali già chi ha parlato contro il progetto ha indicato quel che ogni spirito sensato non può non riconoscere. Di là da tali aspetti, se nel campo in questione qualcosa avrebbe dovuto essere fatto, se mai, è in un senso non di abolizione ma di rafforzata e accorta regolamentazione che si sarebbe dovuto agire, e proprio i cari "compagni" potevano questa volta prendere l'iniziativa proponendo misure di carattere più o meno "sindacale" e assistenziale intese ad ovviare l'aspetto deprecabile del sistema delle "case chiuse": quello dello sfruttamento, dell'abuso e della precarietà di vita per la donna.

Quanto al lato sociale e morale, è ben evidente che il problema delle "case chiuse" non può esser considerato se non in stretta relazione con quello della prostituzione e, in genere, dei rapporti fra i sessi nella vita moderna. Fra i deputati, vi è stato qualcuno che, ad esortare i colleghi ad una votazione favorevole, ha invocato pateticamente: «Ricordatevi delle vostre mogli e delle vostre sorelle». A questo profondo spirito bisognerebbe far presente che, di provvedimenti repressivi, come quelli in favore dei quali egli ha spezzato la lancia, l'effetto positivo, se mai, potrebbe essere uno solo: proprio una maggiore insidia alle "spose" e alle "sorelle", perché le donne, che la letteratura ottocentesca chiamava "perdute", per un certo verso esercitano un'utile azione diversiva, dati tutti coloro che, non essendo in grado di sopprimere o trasformare un impulso elementare, chiuse le vie della esplicazione più spicciativa di esso, non possono non cercarne di altre. Vi è un lato per cui quelle ragazze, che si vorrebbe additare al disprezzo generale e di cui l'antropologia lombrosiana di beata memoria avrebbe voluto fare addirittura la controparte del delinquente, assolvono ad una funzione sociale protettiva di utilità indiscutibile, con un sacrificio che, per essere inconscio e involontario, non è per questo meno reale.

Ma dal lato soggettivo, non è nemmeno di questo che sempre si tratta. Dato che – dicono – oggi si è in regime di libertà, la "senatrice" Merlin, prima di darsi

a tali piani, urgentissimi per la rinascita nazionale, di rigore avrebbe dovuto interrogare le interessate. E se perfino nelle forme meno favorevoli, costituite dalle "case chiuse", dei *referendum* sembrano aver dato senz'altro un responso negativo, è ben chiaro che qui, insieme all'ipocrisia moralistica, si afferma la petulanza di chi non vuol pensare ai fatti propri e quasi lo stile dimostrato, in grande formato, da quei cari "liberatori" che hanno imposto la "liberazione", pena il cacciare in carcere o in campi di concentramento chi per nulla la desiderava. Già per il fatto di occuparsi di politica la signora Merlin deve essere uno dei tristi casi di donne fallite; non vi è dunque da sperare che essa possa capire che ciò che è "professione" in alcuni casi possa anche essere "vocazione", né il fatto che in alcune civiltà, certamente superiori alla nostra, civiltà sia antiche, sia d'Oriente, donne che a tale vocazione seppero dare uno sviluppo qualitativo adeguato realizzando ciò che indubbiamente costituisce un aspetto fondamentale della natura femminile incorrotta (diciamo proprio: *incorrotta*), godettero e godono non meno considerazione e rispetto di chi esercita degnamente e per vocazione determinate arti. Che l'atmosfera della gran parte delle "case chiuse" nostrane non sia propriamente da tanto, è un'altra faccenda e lo si ammette. Ciò però non toglie nulla alla considerazione di principio ora accennata.

Ma c'è di più. La "senatrice" ad un dato momento, ha fatto anche una questione della "dignità" della donna; con il che, evidentemente, dal problema delle "case chiuse" non si può passare appunto a quello più vasto della cosiddetta prostituzione. Scriviamo "cosiddetta", intanto, perché nel clima di falsità della società borghese non è tanto facile tracciare un limite netto fra ciò che, in una donna, è prostituzione, e ciò che non lo è. Così, per limitarsi ad un esempio tangibile, non si saprebbe dire se sia più "prostituta" la ragazza condiscendente per le vie spicciole di un compenso in danaro di cui abbisogna per le necessità elementari della sua esistenza, ovvero la donna che custodisce ben stretta la sua "virtù" e la sua reputazione onde venderle a buon prezzo in un matrimonio vantaggioso che "la metta a posto" e le dia modo di soddisfare la sua vanità e le sue ambizioni mondane.

Ma torniamo al punto di partenza, per dire, in generale, che quando, nel problema in questione, la "senatrice" si mette a difendere la "dignità" della donna, bisogna bene che, noi, cominciamo anche a difendere la nostra, la dignità dell'uomo. Ci ricordiamo che in *Lacerba*, la simpatica rivista che Giovanni Papini diresse quando non faceva il cattolico ma era quasi una persona seria, uscì un articolo di Italo Tivolato che suscitò gran scalpore. La sua tesi, nel complesso, era questa: l'uomo deve essere riconoscente nei confronti delle "donne perdute", per tutti quei casi in cui esse gli danno modo di mantenere una sua dignità e di non essere costretto, lui, ad una umiliante prostituzione, dell'anima se non del corpo. Perché non diversamente devesi chiamare tutto ciò a cui, in certa civiltà borghese, la donna che tiene ad essere considerata come "perbene" sottopone l'uomo come *via crucis* sentimentale fatta di menzogne, di lusinghe e di sciocche complicazioni, prima di addivenire a certe – diciamo così – concessioni territoriali. Tivolato aveva assolutamente ragione, e questo è un punto che tocca da presso cose che, nel costume tuttora prevalente nel nostro paese, non sono per nulla in ordine, quanto a stile di sincerità e di vera moralità nei rapporti fra i due sessi.

Fra l'altro, la "senatrice" ha fatto presente l'assenza delle "case" e affini nelle nazioni che sarebbero davvero civili. Qui bisognerebbe sia distinguere, sia

andare alle cause. Quanto al distinguere, vorremmo lasciare da parte i paesi anglosassoni. Da un lato, lo stile, di ipocrisia del *cant* inglese è noto ed è noto lo sviluppo che, non legalizzata, ha la prostituzione nelle sue forme peggiori nei grandi centri britannici, con Londra alla testa: a tale riguardo, vi è una curiosa somiglianza fra l'ipocrisia puritana inglese e quella propiziata da noi da certo cattolicesimo. Quanto all'America U.S., è meglio non parlarne. La parte che nel paese del femminismo ha avuto appunto la "dignità della donna" insieme ai pregiudizi dell'educazione protestante nei riguardi delle cose sessuali vi ha creato notoriamente un tipo femminile impossibile unitamente ad ogni sorta di deviazioni "compensatrici", in prima linea nella donna stessa. La più rilevante fra di esse è l'alcoolismo – secondo una recente statistica in America vi sono 800 mila ragazze alcoolizzate *abituali*, e il risultato di un referendum è che una delle cause principali di questo fenomeno, nella donna come nell'uomo, è la deviazione e la compressione subita dalla vita sessuale. Non per nulla, come altra "compensazione", l'America sembra che stia per divenire la terra promessa della psicanalisi.

Lasciando dunque da parte i paesi anglosassoni, riferiamoci all'Europa centrale e del Nord. Qui se si cerca la causa della circostanza, che le "case chiuse" quasi non esistono e la prostituzione professionale è minima, la si trova nel semplice fatto che di ciò non si sente il bisogno perché nei rapporti fra i sessi si è in una linea di libertà, di sincerità e di spregiudicatezza altrove non esistente. Né la ragazza, qui, si vede coalizzata contro di lei la società ipocrita e conformistica, né l'uomo ha da fare con un tipo femminile che accorto in una sapiente razionalizzazione dell'abbandono, gli impone tutte quelle complicazioni e quelle finzioni, per via delle quali egli altrove ricorre spesso alle *professionali* dell'amore o giù di lì. Proprio nei paesi, di cui parliamo, e che noi conosciamo bene, la ragazza è davvero giunta ad una forma sana di autonomia e la libertà con cui essa dispone di sé stessa ne fa davvero una camerata dell'uomo. E che di ciò l'effetto non sia la disolutezza e la decadenza delle qualità di una nazione ciò non ha quasi bisogno di esser detto, ognuno sapendo come, sotto ogni aspetto, quei popoli siano a posto.

Forse che questo orientamento sia solo possibile in un tipo diverso dal nostro e del latino in genere? Non sapremmo dirlo. L'essenziale ci sembra piuttosto un certo clima legato alla mentalità borghese e alla ipocrisia moralistica. Dell'una e dell'altra l'Italia democristiana è tipica espressione. Per cui il fenomeno "Merlin" segue la logica dell'insieme e la faccenda delle "case chiuse" rientra in quei tentativi inani di "riforme" che deliberatamente ignorano le cause di un male epperò anche il vero piano in cui si dovrebbe agire per poterlo risolvere, invece di produrre uno peggiore.

(Il Nazionale, 1958)

## 8. Terzo sesso e democrazia

Fra le indicazioni che l'*intellighentzia* sinistrorsa e comunista nostrana non manca di fornirci, con generosità, circa il livello morale che le è proprio, dopo le mal celate simpatie per Cavallero, teorico e militante (non originale: già Stalin in gioventù l'aveva preceduto) del banditismo "rivoluzionario" e di "protesta" e del

“Che” Guevara in veste di *gangster*, si può raccogliere quella relativa ai suoi indignati commenti al “processo aberrante” e alla condanna di Aldo Braibanti.

Con *L'Unità* in testa, quasi tutta la cricca moraviana e pasoliniana si è mobilitata, compresa la Elsa Morante (che per l'occasione ha cambiato sesso: ha dichiarato di essere un “poeta” e non una poetessa, vedi *Paese Sera*, 17 luglio). «*Quel che di marcio vi è nel processo Braibanti*», è stato detto, «*non è l'esistenza della omosessualità*», a cui il Braibanti ha convertito i suoi succubi, «*ma è la ferocia razzista (?) contro il terzo sesso... l'odore di linciaggio che il suo sospetto scatena in ambienti nei quali la morale si identifica con il moralismo più oscurantista e repressivo*» (*L'Unità*, 14 luglio).

La Moravia, che annovera se stessa fra «*gli Italiani di buona volontà...*, fra quelli, ad esempio, che tante volte sono accorsi a manifestare contro la guerra nel Vietnam», si rifiuta di vedere un reato nell'indurre giovani a seguire le proprie idee, «*deviandoli dalla morale tuttora vigente presso alcune classi della società italiana*» (per cui da altri il nostro codice penale è stato chiamato «vecchio e classista»): sapendosi bene quali siano queste idee, nel caso specifico. Essa difende le “scelte” fatte contro una società «*che oggi ormai mi si conferma come un aggregato di cellule morte*» e dice che «*se nel passato posso non aver lavorato abbastanza per aiutare i miei simili, e in ispecie i più giovani, a liberarsi da queste cellule morte, è mia intenzione presente e futura di rimediarvi meglio che posso, finché avrò vita*». Poco prima era stato citato «*il premio Nobel André Gide, uno dei numerosissimi omosessuali che si sono altamente distinti nella storia della civiltà e della cultura*».

In fatto di impudenza e di aberrazione intellettuale, crediamo che ve ne sia abbastanza. La situazione viene addirittura rovesciata: invece di considerare putrescenti le parti della società dove prosperano il terzo sesso e le “scelte” omosessuali, quella qualifica la si vorrebbe attribuire a coloro che questo marasma deprecano e combattono. «Non si invochi il sacro diritto di ognuno a convertire altri alle proprie idee». Certe idee sono come batteri, come microbi; il paralizzarle è una esigenza non meno legittima quanto il prendere misure profilattiche nel campo delle malattie del corpo. Che l'omosessualità dal nostro codice penale (“classista”) non venga considerata come un reato e che quindi reato non sia nemmeno il farne la propaganda, è giusto. Ma anche di là dall'ambito strettamente penale e giuridico l'esigenza profilattica ora indicata mantiene tutta la sua validità.

Lo può riconoscere facilmente chi, a differenza dell'accennata squallida *intellighentzia*, esamini a fondo il significato della omosessualità e del terzo sesso. Un brevissimo cenno potrà servire da orientamento.

In sessuologia vengono distinte due forme di omosessualità, l'una a carattere congenito-costituzionale, l'altra a carattere acquisito e condizionata da fattori psico-sociologici e ambientali. La prima omosessualità si spiega con le “forme sessuali intermedie” (per usare questa espressione di M. Hirschfeld). Si sa che inizialmente nel feto e nell'embrione sono presenti entrambi i sessi. Soltanto successivamente interviene un processo di “sessuazione” grazie al quale i caratteri dell'un sesso divengono predominanti mentre quelli dell'altro sesso si atrofizzano o divengono latenti, senza però scomparire del tutto. Vi sono casi in cui questo processo di sessuazione è incompleto, nei suoi aspetti fisici ovvero psichici.

Allora è possibile che quell'attrazione erotica che in via normale si basa sulla polarità dei sessi (sulla eterosessualità) e che è tanto più intensa per quanto più decisa è questa polarità, ossia per quanto più l'uomo è uomo e la donna è donna, nasca anche fra individui che anagraficamente, ma non costituzionalmente, sono dello stesso sesso, appunto perché in realtà sono "forme intermedie".

In questi casi l'omosessualità è spiegabile e per essa si può avere una comprensione: voler rendere "normale" cioè attratto dall'altro sesso, un omosessuale di tale tipo equivarrebbe a fargli violenza, a voler che non sia se stesso: tentativi terapeutici in tal senso sono sempre falliti. Il problema sociale sarebbe risolto, ove questi omosessuali formassero ambienti chiusi, rimanessero fra loro, non contagiassero nessuno non avente la loro costituzione. Non vi sarebbe ragione di condannarli in nome di una qualsiasi morale.

Ma l'omosessualità non si riduce affatto a questi casi. In primo luogo sono esistiti maschi omosessuali che non erano effeminati e "forme intermedie", anche uomini d'arme e individui decisamente virili nell'aspetto e nel comportamento. La storia, soprattutto quella antica, lo attesta. In secondo luogo vi sono i casi della omosessualità acquisita e quelli che la psicanalisi spiega come "forme regressive".

Non è agevole capire la prima categoria. Qui si ha tutto il diritto di parlare di deviazione e di perversione, di "vizio". Non si comprende, infatti, che cosa possa spingere eroticamente un uomo veramente uomo verso un individuo dello stesso sesso. Nell'antichità classica, però, è attestata non tanto la omosessualità esclusiva bensì la bisessualità (uso sia di donne che di giovanetti) e sembra che la motivazione predominante fosse quella di "voler sperimentare tutto". Nemmeno questo è ben chiaro, perché a parte il fatto che negli efebi, nei giovanetti, soprattutto preferiti, ci fosse del femminile, si potrebbe riprendere il crudo detto di Goethe, che «se se ne ha abbastanza di una ragazza come ragazza, essa può sempre servire come un ragazzo» (*«habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe mir noch»*). Anche la motivazione (talvolta raccolta in paesi come la Turchia e il Giappone), che il possesso omosessuale dia un senso di potenza, non è troppo convincente. La voglia di dominio la si può soddisfare anche con donne, o con altri esseri, senza commistioni erotiche.

Fino ad ieri l'omosessualità apparteneva soprattutto al mondo di un decadentismo a sfumature estetiche (Wilde, Verlaine, Gide, ecc.) ed era sporadica; il «piacere di sperimentare tutto» qui poteva avere una parte rilevante. Ma oggi le cose stanno diversamente; si assiste ad una avanzata piuttosto massiccia dell'omosessualità e del terzo sesso anche in ambienti popolari e in altri che in precedenza erano stati abbastanza risparmiati da questa deviazione. Qui bisogna far intervenire un altro ordine di considerazioni, ossia l'influenza possibile di un dato clima, di un dato ambiente.

Abbiamo ricordato che l'individuo maschile o femminile va considerato come il risultato di una forza sessuatrice predominante la quale gli imprime il proprio suggello mentre essa neutralizza o esclude le possibilità, in lui originariamente coesistenti, dell'altro sesso specie nel campo corporeo fisiologico (nel campo psichico il margine di oscillazione può essere assai maggiore).

Orbene, si può pensare che per regressione questo potere dominante da cui



dipende la sessuazione, l'essere veramente uomo o donna, si indebolisca. Allora allo stesso modo che politicamente nella società all'indebolirsi di ogni autorità centrale tutte le forze d'in basso dapprima frenate possono liberarsi e riaffiorare, del pari nell'individuo si può verificare una emergenza dei caratteri latenti dell'altro sesso e, quindi, una tendenziale bisessualità. Così ci si troverà di fronte alla condizione del "terzo sesso" ed è ovvio che sarà anche presente un suolo particolarmente favorevole per il fenomeno dell'omosessualità. Il presupposto è, dunque, un cedimento interno, un venir meno della "forma interiore" o, per meglio dire, del potere che dà forma e che non si manifesta soltanto nel sesso ma anche nel carattere, nella personalità, nell'avere, in genere, "un volto preciso".

Allora si può capire perché l'accennato sviluppo dell'omosessualità in forme endemiche sia un segno dei tempi, sia un fenomeno che rientra logicamente nell'insieme di quelli per via dei quali il mondo moderno ci si presenta come un mondo regressivo.

In una società egualitaria e democratizzante (nel senso più ampio del termine), in una società dove non esistono più caste, né classi funzionali, né Ordini, in una società dove il pindarico "sii te stesso" è divenuto una vuota frase, in una società dove aver un carattere vale come un lusso che solo lo stupido può permettersi mentre la labilità interiore è la norma, in una società, infine, dove si è scambiato ciò che può stare al disopra delle differenze di razza, di ceppo e di nazione con quel che sta effettivamente al disotto di tutto ciò e che ha, dunque, un carattere informe e ibrido, in una tale società agiscono forze che alla lunga non possono non incidere sulla stessa costituzione degli individui, con l'effetto di colpire tutto ciò che è tipico e differenziato perfino nel campo psico-fisico.

La democrazia non è un semplice fatto politico e sociale, una aberrazione ideologica; è un clima generale il quale a lungo andare non può non aver conseguenze regressive sullo stesso piano esistenziale. Nel dominio particolare dei sessi, ne può venire senz'altro propiziato insensibilmente quello sfaldamento, quell'indebolimento del potere interno sessuatore che, come abbiamo detto, costituisce il presupposto del proliferare del terzo sesso ma probabilmente anche per prodursi di certi strani fenomeni che, a quanto pare, in precedenza erano abbastanza rari: il cambiamento di sesso, uomini che divengono perfino somaticamente donne, o viceversa, e che spesso desiderano anche divenirlo.

Per poco che si tengano presenti le considerazioni ora esposte che, come si vede, non sono affatto basate su pregiudizi moralizzanti e alle quali, se questa ne fosse la sede adatta, potremmo dare un fondamento e uno sviluppo sistematici, si capirà con che cosa si abbia a che fare nel caso delle proteste avanzate dagli ambienti di sinistra in occasione del caso Braibanti, e come, appunto, qui si invertano proprio le cose: i corifei e gli esponenti, consapevoli o inconsapevoli, di un mondo in putrefazione accusano come putrescente una società la quale, sia pure in modo estremamente debole, qua e là si difende, cercando di cauterizzare o circoscrivere l'uno o l'altro focolare d'infezione poco curandosi del presunto "sacro diritto" di convertire gli altri alle proprie idee, quali che si siano. Ecco il vero sottofondo dell'attacco ad una società chiamata "classista", retrograda e oscurantista, ad una società a cui, per molti suoi aspetti, chi scrive, in quanto violentemente antiborghese, vorrebbe ben vedere sostituirsi un'altra diversa, caratte-

rizzata però da una intransigenza, da una autorità, da una fermezza nei principi di altra, ben più dura tempra.

(*Il Borghese*, 1° agosto 1968)

## 9. La crisi del pudore

Che oggi sia rilevabile una certa crisi generale del senso del pudore, è cosa ovvia, e indica un fenomeno regressivo. Chi argomenta che il pudore non è nulla di naturale, gli animali, certi selvaggi e i bambini ignorandolo, cade nell'errore di non distinguere quel che è "naturale" per un essere umano in quanto tale e giunto a pieno sviluppo, da quel che può esserlo, appunto, soltanto per un animale o per un selvaggio. È un fatto, poi, che il manifestarsi di certe disposizioni è tanto più tardivo, per quanto più esse sono di carattere elevato.

La deviazione di ogni "naturalismo" consiste nel credere di render "sano" e "naturale" l'essere umano, quando in realtà si va soltanto a snaturarlo, a primitivizzarlo, a ridurlo proprio a ciò che esso sarebbe secondo le fisime del darwinismo, ossia null'altro che una più evoluta specie animale, senza una qualsiasi differenza qualitativa, senza un rango distinto. Nei suoi aspetti più profondi e autentici, fuor da ogni convenzionalismo, il senso del pudore deriva dal disagio che l'uomo, giunto al livello della civiltà, prova proprio nel mettersi nelle condizioni di un animale, e nel profanare, inoltre, la sua individualità fisica. Da qui, il senso accennato, regressivo, della crisi attuale del senso del pudore. Da qui, anche, il fondo del "nudismo protestatario" che ha trovato espressione perfino in spettacoli teatrali sul genere di *Oh Calcutta* e *Hair*. Una manifestazione anticonformista che, per simbolo, non ha saputo trovare nulla di meglio del denudamento, è già un indice eloquente del livello del contestatorismo e dei suoi punti di riferimento.

Noi qui, propriamente, vorremmo svolgere però alcune considerazioni sul venir meno del senso del pudore nelle donne contemporanee e su certi sottofondi della loro impudicizia. A tale riguardo vanno rilevati due aspetti.

Non è chiara la ragione per cui alle donne moderne piaccia di esibirsi sempre meno vestite, dato che in gran parte questa iniziativa non è partita solo da loro. L'uomo vi ha ovviamente fatto buon viso, ma in origine non è stato lui a promuoverla; si sa delle resistenze che, in quasi tutte le epoche precedenti, egli avrebbe incontrato nel volere la nudità, perché allora la donna teneva ad avvolgere in un certo mistero la sua stessa individualità fisica, e quando a ciò non era portata spontaneamente, lo faceva per motivi "funzionali", pei vantaggi che il nudo ha in sede privata e eccezionale, rispetto ad un nudo pubblico e come una cosa più o meno corrente.

Vi può essere un piacere di farsi ammirare. Però, spesso, può entrare in questione una autentica deviazione "narcisistica", in quelle forme in cui, oltre alla maschera cosmetica e a tutto il resto, il culto del proprio corpo, l'esibire le proprie nudità, l'accentuare tutto ciò che può avere il valore di un'esca per l'uomo, costituiscono l'interesse principale di una donna e le procurano un piacere trasposto preferito, talvolta, a quello di una esperienza sessuale: a tal segno da provare per essa, in certi casi, perfino una nevrotica ripulsa.

Ma un altro aspetto del fenomeno presenta una dimensione di "sadismo psicologico". Lo ha rilevato L.T. Woodward parlando di quelle donne che «oggi mettono ben in mostra il proprio corpo ma fornendolo di un simbolico cartello con la scritta: "Vietato toccare". Tormentatrici sessuali di questo tipo si incontrano dovunque: la ragazza che si presenta in bikini ultraridotti, la signora con provocanti scollature, le ragazzine che per istrada camminano ancheggiando o con minigonne scoprenti tutte le cosce e che desiderano di essere guardate ma non toccate, altrimenti sono tutte capaci di indignarsi».

È vero che con la "rivoluzione sessuale" in corso questa indignazione spesso è venuta meno; tuttavia, se la disponibilità sessuale femminile fosse pari alla provocazione, tutte le città si trasformerebbero in grandi bordelli.

Nello stesso ordine di idee va notato un altro punto. Un geniale studioso dei costumi e delle civiltà antiche, J.J. Bachofen, ha distinto, per quel che riguarda il comportamento delle donne, tre stadi. Il primo è quello "demetrico" (con riferimento al tipo o simbolo della dea Demetra) e corrispondente alla funzione della donna, fanciulla, sposa o madre in un sistema monogamico e ordinato. Ma nelle forme terminali di società in dissoluzione subentrano e prevalgono il tipo della donna quale "etèra" e quello della donna amazzonica. Il tipo eterico è il tipo afroditico dalla libera, promiscua sessualità; il tipo amazzonico è invece quello che fa propri tratti maschili e che tende ad una sua affermazione.

Ebbene, si può dire che, al giorno d'oggi, questi due ultimi tipi sono largamente rappresentati, e al dominio naturale che si lega al fascino sensuale afroditico si aggiunge l'amazzonismo di un tipo femminile particolare e del suo stile.

Non si tratta di donne banalmente mascolinizzate, bensì, ad esempio, di quella donna che il barone von Sacher-Masoch (colui da cui il masochismo ha tratto il suo nome) descrisse nel suo libro *Venere in pelliccia*. Vi è una moda femminile recente che a tale riguardo è piena di significato: quella della donna con stivali e con le parti che in precedenza più nascondeva – le cosce – nude fin quasi all'inguine. È la provocazione sessuale unita al tratto "amazzonico", il quale si tradisce anche in certi ornamenti e abbigliamenti a base di metallo.

Ma vi è un altro aspetto della crisi del senso del pudore e dell'esibizionismo del nudo, le conseguenze del quale potrebbero essere preoccupanti perfino da un punto di vista assai diverso da quello moralistico puritano. L'inflazione del nudo femminile, oltre che con gli accennati abbigliamenti, col *nude-look* e con spettacoli vari con tutto ciò che offrono, ormai quasi fino ad esserne stufo, in fatto di nudità femminili, riviste speciali assai diffuse e a tutti accessibili, comporta non tanto la provocazione sessuale, ma proprio il contrario, l'indifferentismo.

Esso può "educare" uno sguardo capace di portarsi su una donna nuda con lo stesso estetico interesse secondo cui esso potrebbe dirigersi su un gatto di razza o su una ceramica cinese, senza nessuna tensione – la tensione normalmente suscitata dalla polarità dei sessi.

Un episodio caratteristico merita di essere citato. Una ragazza *beat* intervistata aveva una minigonna che, nella sua posizione seduta, offriva agli occhi le sue gambe fin quasi alle mutandine. Accorgendosi di essere guardata, come era naturale farlo, in quelle parti del suo corpo, la ragazza se ne uscì con queste parole testuali: «Mi guardate le gambe perché siete un matusa vizioso. I nostri compagni non vi badano per nulla».

Non diremmo che ciò sia edificante. La direzione è quella di un primitivismo e di una banalizzazione da cui, se dovessero prender piede, la stessa sessualità non potrebbe non essere colpita nelle sue dimensioni e nelle sue possibilità più interessanti.

(Roma, 11 settembre 1971)

#### 10. Considerazioni sul divorzio

In occasione delle discussioni sull'introduzione del divorzio in Italia, le quali hanno dato luogo al *referendum* in corso, vi è chi ci ha chiesto che cosa si debba pensare in proposito dal punto di vista tradizionale. A dire il vero, su questo soggetto ci siamo espressi già più di una volta, segnatamente in un capitolo del libro, recentemente riedito, *Cavalcare la Tigre*. Tuttavia per comodità possiamo riassumere le idee essenziali.

Anzitutto la questione prenderebbe una notevole estensione se ci si dovesse riferire alla "tradizionalità" in senso generale, ossia con riferimento alle diverse società e civiltà che hanno o hanno avuto una impronta "tradizionale", e per ciò stesso un fondo spirituale e sacrale. Ma è evidente che conviene, qui, esaminare il problema soltanto per quel che riguarda l'Italia considerando sia la "tradizionalità" nella sua forma predominante in tale Paese, che è soprattutto cattolica, sia ciò che può riferirsi a valori non legati alle limitazioni di essa.

Il problema da affrontare richiede che prima se ne precisino altri due: anzitutto quello della famiglia come idea o ideale, poi quello della famiglia nella sua fattualità, nell'una o nell'altra situazione storica. Per quel che riguarda il secondo punto, è inutile nascondersi il fatto che oggi ci si trova in un periodo di una più o meno pronunciata dissoluzione delle strutture sociali, strutture che, peraltro, già da tempo hanno presentato un carattere non tanto "tradizionale" nel senso più rigoroso, quanto prevalentemente borghese. Fra i processi che hanno portato o stanno portando a tale dissoluzione, alcuni sono da ritenersi irreversibili.

Il matrimonio (e con esso la famiglia), quindi il divorzio viene escluso (a parte i casi eccezionali di annullamento del matrimonio) dal cattolicesimo in quanto esso gli ha conferito il carattere di un sacramento. Questo carattere, a dire il vero, non è originario. Nelle origini del cristianesimo tutto si riduceva a poco più di una "benedizione", e il ripudio non era escluso. Col definirsi della dottrina cattolica dei sacramenti, anche il matrimonio venne considerato come tale. Si noti che per designarlo talvolta il termine usato fu addirittura "mistero" – *mysterium*, non senza relazione col termine *teleion* già usato in Grecia con una relazione ad una concezione iniziatica dell'uomo con la donna quale immagine del *ieros gamos* (nozze divine).

Però la situazione finì col presentarsi così, che lo sforzo del cattolicesimo di sacralizzare il profano (nel presente caso, il matrimonio come fatto naturalistico) ebbe per conseguenza una profanazione del sacro. Questo non è il solo caso in cui nel cattolicesimo si è avuto un tale capovolgimento, per via di una specie di democratizzazione. In effetti, il matrimonio reso sacro da un rito tale, in via di principio, da vincolare nel profondo due esseri tanto da rendere indissolubile

l'unione, avrebbe dovuto essere concepito soltanto su un piano superiore, non per una qualsiasi coppietta incapace, in genere, di una dedizione o tensione quasi eroica e superindividuale. Ciò stava naturalmente in relazione con l'idea tradizionale della famiglia. Ebbene, questo matrimonio-rito fu invece ammesso, anzi alla fine fu imposto, per qualsiasi unione, con una evidente e inevitabile caduta di livello, il sacramento cessando di essere tale nel suo senso più profondo (di sacro mistero) e assumendo invece una mera funzionalità sociale *terre-à-terre*: quella di rafforzare e tutelare una realtà temporale, di proteggere l'unità di una famiglia, qualunque essa sia, prescindendo dalle sue particolari situazioni, quindi anche dall'eventualità che si fosse usato il matrimonio religioso soltanto per conformismo sociale. Ma questo è appunto un profanare il sacro.

In base a tali considerazioni, anche il problema del divorzio può essere adeguatamente inquadrato, per quel che riguarda i nostri tempi. È inutile sottolineare che in essi la famiglia di tipo tradizionale è quasi del tutto scomparsa, quindi sono anche venuti meno alcuni dei presupposti spirituali per via dei quali il divorzio poteva apparire inconcepibile, se non pure blasfemo. Gli antidivorzisti ad oltranza, pertanto, vogliono mantenere rigidamente la indissolubilità anche quando una famiglia è già fattualmente dissolta, quando è sconvolta da dissidi, quando in essa vige solo apatia, sopportazione, indifferenza, se non pure peggio, prevalendo forze centrifughe. A tanto essi possono essere giustificati soltanto da considerazioni empiriche, non da un punto di vista realistico, esistenziale e, insieme, spirituale. Tutto si riduce ad una artificiale costrizione.

Istituendo il divorzio, viene offerta una *possibilità*. Evidentemente non sarebbero i cattolici tradizionalisti e osservanti a farne uso, quindi essi non dovrebbero avere interesse alcuno alla corrispondente polemica. Sussistono solamente le difficoltà relative alle clausole del Concordato (che, peraltro, sembra si voglia ridimensionare o aggiornare). In vista di esse, ci si dovrebbe regolare con preveggenza.

Riteniamo che a tale riguardo la soluzione migliore sarebbe offerta dalla dualità del matrimonio religioso (matrimonio-sacramento) e matrimonio civile. Superando l'accennata profanazione del sacro, il matrimonio-sacramento dovrebbe essere scelto dalle coppie le quali sentono ancora quelle disposizioni per una unione profonda, quasi superindividuale, il correlativo della quale è un tipo superiore di famiglia, di cui si è detto; e questo matrimonio religioso dovrebbe restare indissolubile, coloro che vogliono contrarlo dovrebbero aver ciò ben presente, per regolarsi, con una piena responsabilità. Per esso non dovrebbe essere concepibile un divorzio, e lo stesso Stato dovrebbe statuirne l'indissolubilità.

Altrimenti si dovrebbe scegliere il matrimonio civile, sufficiente per regolare la problematica familiare pratica e giuridica. Per esso, non vediamo perché, in forme ben ponderate, non dovrebbe essere ammesso l'istituto del divorzio. E questo sarebbe anche un motivo per far ben riflettere circa l'avvenire, qualora si sia portati a sposarsi avendo non espresse riserve mentali, erotiche o sentimentali e con prevalenza di fattori contingenti.

Che chi si sia sposato civilmente, *dopo un certo tempo* possa sposarsi *anche* secondo il matrimonio-sacramento, questa prospettiva avrebbe aspetti assai positivi perché così si avrebbe modo di verificare preliminarmente se esistono le premesse per decidersi a compiere un passo, fatto il quale non sarebbe più possibile

tornare indietro. In tal guisa sarebbe anche incluso ciò che da alcuni è stato chiamato il "matrimonio-prova", il quale però potrebbe sembrare pleonastico data la grande diffusione delle relazioni preconiugali.

La legge sul divorzio quale è stata approvata in Italia, salvo l'eventuale riformarla in relazione alle risultanze di un *referendum*, non appare ben chiara nelle sue finalità. Sono naturalmente da tener da parte gli ovvi casi-limite considerati (ergastolo, alienazione mentale permanente, ecc.). Entra in questione soltanto il divorzio, per così dire, di uso corrente. I dettagli giuridici cadono fuori del tema del presente scritto. Rileviamo soltanto un meccanismo piuttosto pesante e poco funzionale. In origine era stato statuito un periodo di sette anni di separazione fattuale dei coniugi per poter ottenere il divorzio, più o meno nei termini del preesistente annullamento del matrimonio. Sembra che si voglia ridurre a cinque anni tale periodo. Ma anche così non si vede bene quale fine esso abbia. Potrà anche servire come tempo per riflettere e ponderare ancora. Ma di fatto quel periodo può favorire, in molti casi, un regime di libertinaggio. Coloro che restano "coniugi" in quel lungo periodo di separazione possono fare quel che vogliono, specie dopo che l'adulterio ha cessato di essere penalmente perseguibile. L'uno dei due può aver interesse al divorzio per aver sinceramente in vista un nuovo matrimonio. Ma il fatto che prima di quel periodo il divorzio può essere ottenuto, potrebbe anche servirgli come un pretesto per non legarsi, per indulgere in un regime di libero amore, rifuggendo dal legalizzare nuovi rapporti.

Non crediamo che sia stato dato abbastanza risalto alla esistenza, o no, di una prole, quale fattore da far intervenire in senso negativo, nel primo caso, positivo nel secondo, per un divorzio concepito meno meccanicamente. Dando molto peso a questo fattore come una pregiudiziale, fin da principio una coppia sarebbe costretta a tenerne conto.

Da qualcuno è stata poi avanzata una esigenza del tutto sensata, ossia che si possa divorziare una sola volta, non a catena, come spesso accade negli Stati Uniti, in parte anche in Inghilterra. Si può concepire che una volta si sia commesso uno sbaglio o che non si sia avuto fortuna; ma ciò dovrebbe servire come una lezione per non ritrovarsi eventualmente nella stessa situazione, salvo che intervengano circostanze veramente imprevedibili. Invece in America, specie negli strati sociali più alti, il matrimonio coi possibili divorzi multipli, a catena, è una manifestazione tipica di ipocrisia, perché in realtà si tratta più o meno di un libero amore e di una promiscuità a cui si insiste di applicare l'etichetta conformistica e "perbene" di matrimonio.

Ma tutto ciò esce, in fondo, dall'argomento del presente articolo, che riguarda soprattutto i presupposti esistenziali del matrimonio indissolubile e del divorzio.

(*Il Conciliatore*, 15 settembre 1971)

## 11. *Energia organica e rivolta sessuale*

Sembra che le teorie di Wilhelm Reich abbiano una crescente presa nella gioventù più o meno esagitata di oggi. Dapprima ciò ha riguardato l'America. Poi

l'interesse si è esteso al nostro stesso continente, in parte anche all'Italia; tanto che a Napoli ci si dice che si è costituito un centro "reichiano". Nel nostro paese il Reich ha trovato un valido propagandista nella persona di Luigi de Marchi, il noto fervente avversario di ogni "sessuofobia", il quale ha anche curato la traduzione di una scelta degli scritti del Reich, uscita col titolo *Teoria dell'orgasmo*.

Non ci soffermeremo troppo sul lato biografico. Nato a Vienna nel 1897, il Reich fu seguace di Sigmund Freud da cui, però, presto si staccò. Abbandonata l'Europa centrale, dopo varie illusioni che gli riservarono altri paesi, egli finì negli Stati Uniti dove trovò dei seguaci e creò anche un centro. Ma per essersi dato a forme di terapia non ortodosse, fu chiamato in giudizio. Il suo non presentarsi, fu considerato come un oltraggio alla corte, per cui fu condannato a due anni di reclusione nel 1956, e l'anno dopo morì in carcere per infarto cardiaco.

A tutta prima, non si sa perché, tutto un gruppo di libri del Reich fu messo al bando dal governo statunitense (sono gli scherzi della "libera democrazia" d'oltreoceano); poi ci si accorse dell'utile contributo che le sue interpretazioni a base sessuopatologica del fascismo e dell'autoritarismo poteva dare alla stessa democrazia, tanto che ci è stato riferito che a suo tempo queste particolari idee di Reich furono utilizzate da consulenti americani inviati in Germania, per effettuare, dopo la guerra, un lavaggio democratico dei cervelli (lavaggio che, purtroppo, la stessa Germania per proprio conto doveva poi condurre brillantemente a termine).

Ma qui non ci soffermeremo su questi aspetti di psicanalisi politico-sociologica delle teorie del Reich. Accenneremo solo alle sue idee fondamentali e alla sua concezione dell'"orgone" e della "liberazione orgastica". Il Reich, nell'occuparsi del sesso, è andato un po' più in là del suo antico maestro Freud, perché non si è fermato al piano della semplice psicologia ma ha affermato che nella sessualità e nell'esperienza sessuale si manifesta una energia superindividuale e primordiale. Fin qui, egli ha visto giusto, non diverso essendo stato anche l'insegnamento di un'antica sapienza. Il male è che nel Reich subito intervengono distorsioni e divagazioni. In primo luogo, invece di tenersi ad un piano, in fondo, "metafisico", come secondo l'accennato insegnamento, egli ha formulato la teoria dell'"orgone" con la quale quell'energia primordiale, radice del sesso, viene riportata nell'ordine biofisico e nella natura, tanto da supporre l'"orgone" diffuso nella stessa atmosfera. In base a costose ricerche di laboratorio fatte con materie varie, il Reich ha creduto di poter isolare e captare la forza in questione e di utilizzarla, poi, anche per fini terapeutici.

Costruì dei condensatori dell'"energia orgonica" e "cabine orgoniche" per curare varie malattie, come presupposto valendo uno speciale sviluppo della teoria psicanalitica delle repressioni. Per il Reich non solo le nevrosi, le psicosi ed altre turbe mentali sarebbero dovute ad arresti o ingorghi dell'energia orgonica nell'uno o nell'altro individuo, causati da "sbarramenti" (da "corazze") anzitutto psichici e caratteriali, ma traducentisi, eventualmente, anche in fatti muscolari e fisiologici, ma, in più, non diversa sarebbe l'origine di malattie vere e proprie dell'organismo umano. È stata la messa in pratica di questa teoria con l'impiego delle "cabine orgoniche" e simili, la causa dell'accennata disavventura del Reich. Un organo americano, corrispondente al nostro Consiglio Superiore della Sanità, ha visto in tutto ciò una mistificazione fraudolenta e ha denunciato il Reich, il

quale, come si è detto, rifiutando sdegnosamente di difendersi, ha attirato su sé i rigori della legge.

Ma al lettore forse interessano di più certe deduzioni nel campo dei comportamenti. Per il Reich non esisterebbero soltanto le repressioni dovute a fattori esterni ma anche la repressione derivante da ciò che egli chiama l'“impotenza orgastica”. Si tratterebbe di una angoscia segreta per un orgasmo sessuale completo e pieno, il quale provoca l'ingorgo dell'“energia orgonica” e però mali in domini d'ogni genere.

In effetti, partendo da tali premesse generali, il Reich si è lanciato a briglia sciolta in interpretazioni sessuosociologiche dei mali che affliggono l'umanità. Per lui, già da millenni la storia dell'umanità civilizzata sarebbe affetta da analoghi sbarramenti o “corazze” in grande stile contro ogni completa “scarica orgastica” verso la quale urgerebbe la vera vita. Egli parla dell'«assassinio della Vita perpetrato dall'animale umano corazzato» (contro se stesso), identifica la mitica «perdita del Paradiso» con «la perdita della piena funzionalità vitale dell'uomo» (che si realizzerebbe con l'esplicazione totale della sessualità).

«Poiché ogni vita sociale è stata, negli ultimi millenni, per ragioni assai precise, un tipo di vita secondaria corazzata, negatrice delle felicità (il Reich intende essenzialmente quella sessuale), essa ha avuto modo di eliminare, di distruggere a ferro e fuoco con la diffamazione e la degradazione, ogni forma di vita primaria, pericolosa per la sua esistenza. Essa ha compreso, in un modo o nell'altro, che sarebbe crollata, avrebbe cessato di esistere, se la vita primigenia fosse nuovamente rientrata nella sfera bio-sessuale». L'odio e la ben organizzata lotta contro la forza della Vita, avendo la sua manifestazione precipua nell'“energia orgonica” prorompente nel sesso quando siano assenti l'“impotenza orgastica” e i sistemi repressivi, sarebbero la causa del carattere nervoso della civiltà, e negli individui dei casi-limite costituiti dalla psicosi, dal crimine, dall'alcoolismo e simili.

Non basta. Viene formulata una particolare teoria circa la genesi di ogni aggressività distruttrice. L'impulso orgastico, quando non trova le vie per un'esplicitazione normale e completa si trasformerebbe in una specie di rabbia, appunto in impulsi aggressivi e distruttivi. Questa teoria era stata già abbozzata da alcuni seguaci di Freud. Freud oltre all'impulso al piacere (*libido*, *eros*) aveva finito col riconoscere l'esistenza di un altro impulso fondamentale, di quello alla distruzione, alla morte (*thanatos*).

Ebbene, nel secondo si era voluto vedere non qualcosa di originario bensì un derivato; esso deriverebbe appunto dall'impulso al piacere, frustrato e impedito.

La deduzione logica pratica di tutto questo insieme di idee è la parola d'ordine della “rivoluzione sessuale” bandita dal Reich. Con essa, senza più repressioni, senza più inibizioni, con un coraggio che elimina l'“impotenza orgastica”, niente più nevrosi, palesi o nascoste, niente più menomazioni della Vita e, per sovrammarchato, niente più “aggressività”, quindi pace e felicità. A tanto giunge un pensiero privo di ogni autodisciplina.

Però è abbastanza naturale che tali vedute non siano prive di fascino in una certa gioventù proclive all'orgia e alla sfrenatezza dei sensi. Donde il suo riferirsi al Reich quando essa sente il bisogno di crearsi degli alibi. Ma chi è capace di un sano giudizio riconosce facilmente la pericolosa unilateralità delle concessioni di questo autore. Il Reich dà rilievo unicamente ad una forza elementare della



vita, l'abbandonarsi alla quale significherebbe regressione e, se si facesse sul serio e si andasse sul serio fino in fondo, potrebbe provocare qualcosa di simile ad un invasamento quando la si assolutizza e quasi la si divinifica disconoscendone il vero luogo, quando non si riconosce – come ogni insegnamento tradizionale ha riconosciuto – che non esiste soltanto questa dimensione dell'essere psichico, ma esistono anche forze che possono dominare la vita così concepita. E proprio l'ammettere tali forze e lo spostare in esse il centro del proprio Io sarebbe, fra l'altro, anche la condizione per bandire una superiore libertà, per non aver difficoltà a rimuovere alcuni tabù della precedente morale sessuale borghese, benché ormai ai nostri giorni sono pochi quelli che ancora mantengono una qualche forza.

Per finire si può accennare ad un risultato particolare singolare delle teorie del Reich. Giovani e ragazze che lo seguono si sono talmente suggestionati da crearsi un vero e proprio "complesso": il "complesso" angosciato e davvero neurotico di non saper giungere a quell'"orgasmo totale", scaricatore della "energia orgonica", che a detta del loro maestro sarebbe il principio taumaturgico di ogni salute e felicità, di una vera catarsi liberatrice. È, questo, un epilogo piuttosto umoristico...

*(Roma, 17 dicembre 1971)*

## Indice dei nomi e dei testi anonimi

---

- Abelardo e Eloisa, 23, 60  
Adamas, 166  
Adamo, 38, 68-69, 167-169, 243  
Adler, 98, 99n, 196n.  
Adloff, 34  
Ady, 115  
Afrodite, 72, 79, 83-84, 88, 94, 153-154, 161, 206  
Agamya Paramhansa, 297  
Agesilao, 79  
Agostino (Sant'), 142, 179, 232  
Agrippa, 104n, 139n  
Aisha, 167  
Alacoque, 117n  
Alberto Magno, 187n  
Alcibiade, 43, 80n, 88  
Alessandrini, 181n, 231n  
Almericiani (setta), 211  
Altheim, 155  
Amazzoni, 163  
Amfortas, 70  
Anaitis, 157  
*Ananga-Ranga*, 113n, 226  
Andrea Cappellano, 51  
Anel Kham, 297  
*Anguttara-nikāya*, 184  
Antonini, 13  
Apollo, 14, 72, 163, 175  
Apuleio, 111, 156n  
Ardvī, 156  
Ares, 153, 163  
Aristonico, 60  
Aristofane, 67, 74-75  
Aristotele, 148, 149, 183, 188, 229  
Arjūna, 137  
Armin, 104  
Arnold, 245  
Aroux, 226  
Artemide, 159  
*Asch Mezareph*, 288  
Ashera, 157  
Astaroth, 242  
Astarte, 157  
Atar, 149  
Ateneo, 214  
*Atharva Veda*, 206n  
Athena, 160  
Atteone, 160  
Attis, 162  
Aurispā, 99  
Avalon, 101n, 139n, 152n, 156n, 159n, 161n, 205n, 212n, 229n, 255n, 262n, 302n,  
Avicenna, 49  
Bacco, 169, 175  
Bachofen, 32, 75n, 162, 170n, 332  
Baisieux (G. di), 230  
Balzac, 25, 63, 124  
Barbey d'Aurévilly, 38, 124, 134, 184

- Barbusse, 27, 71n, 221  
 Bartels, 54-55n, 128n, 155n, 177n, 178n, 188n  
 Basaglia, 19  
 Basilio Valentino, 288  
 Bataille, 138, 238n  
 Baudelaire, 106, 113, 121, 133-134, 186n  
 Bazlen, 238n  
 Beatrice, 226, 232, 274  
 Begardi (setta), 211, 262  
 Belisario, 60  
 Benz, 243-245n, 247n  
 Berdjaeff, 25, 247  
*Bereshit Rabbâ*, 167  
 Bergson, 85n, 182  
 Berthelot, 85n, 289n  
*Bhagavad-gîtâ*, 137n, 140  
 Binsfeldius, 239  
 Black Elk, 177, 217n  
 Blanchot, 138  
 Bloch, 88  
 Bodin, 191, 236, 238  
 Boehme, 25, 243, 244, 245, 247  
 Bona Dea, 163  
 Bonifacio (San), 200n  
*Borghese (II)*, 314, 331  
 Bose, 273  
 Bossuet, 114  
 Bourget, 25, 35, 96  
 Brachfeld, 181n  
 Braibanti, 314, 328, 330  
*B'rathoth*, 259n  
*Brhadâranyaka-upanishad*, 69, 106n, 119n, 206n  
 Briffault, 157n  
 Brima Sen Pratab, 297  
 Brunhilde, 191  
 Bruno (G.), 72, 81, 82, 132, 221n, 229n, 233  
 Buddha, 275  
 Buguet, 238  
 Burckhardt, 173, 194, 209n  
 Byrne, 190  
 Byron, 118, 133  
 Cagliostro, 299  
 Calipso, 191  
 Calmet (Dom), 239  
*Candilya-upanishad*, 255  
*Cantico dei Cantici*, 226  
 Carpenter, 25, 76n, 222  
 Caterina de' Medici, 241  
 Cavalcanti, 227-229, 233  
 Cavallero, 327  
 Cecco d'Ascoli, 181, 231  
 Chamfort, 52, 63, 115  
*Chândoya-upanishad*, 206  
 Chao Pi Ch'en, 283n  
 Charmel, 195  
 Chuang-tze, 279n  
 Cibebe, 159, 162  
 Cino da Pistoia, 227  
 Circe, 191  
 Clemente Alessandrino, 86n, 260  
 Coen Belinfanti, 12  
 Colette, 42, 125  
 Collum, 239n  
 Comi, 314  
*Conciliatore (II)*, 314, 335  
 Confucio, 94  
 Contenau, 155n  
 Contessa delle Fiandre, 223  
 Contessa di Champagne, 223  
*Corano*, 79  
*Corpus Hermeticum*, 104, 165, 167, 229  
 Coribanti (popolo), 72  
*Corriere Padano*, 313  
 Cosmopolita, 188n  
 Craveri, 154n  
 Crawley, 65n  
 Cristo, 140, 154, 168-169, 209, 279  
 Croce, 15, 22  
 Cronos, 131  
 Crowley, 65n, 71, 297-301, 304  
 Cucco, 39  
 Cumont, 153n, 159n  
 Cureti (popolo), 72  
 Dacqué, 34  
 Daïamira, 276  
 Danaïdi, 76  
 Dangennes, 51n, 200n  
 Daniel, 113n  
 D'Annunzio, 99, 111, 113-114n, 122n, 124, 188-189, 272n

Dante, 23, 100, 104, 225-233,  
 Darwin, 41, 182, 323  
 Das Gupta, 255n, 263n, 266n, 273-277n  
 Daudet, 192  
 Davack, 20  
 David-Neel, 282n  
 De Boccard, 314  
 Deceto, 154  
 De Coulanges, 204-205n  
 De Giorgio, 124  
 De Gourmont, 78  
 De Guaita, 71n, 218, 236-239n, 300n,  
 303  
 Delacroix, 211n, 263n  
 De Lancre, 239, 241  
 De La Vallée Poussin, 263-264n, 274  
 Délécluze, 95  
 Della Porta, 49  
 Del Noce, 15  
 Del Rio, 239  
 De Maistre, 34  
 De Marchi, 205n, 336  
 Demetra, 155, 159, 234  
 Demostene, 39, 214  
 De Naglowska, 294-297, 303  
 De Nynauld, 236n, 237  
 De Potter, 212n  
 De Rachewiltz, 238n  
 De Rebecque, 97  
 De Sade, 117n, 133-138  
 De Saint-Martin, 207  
 De Turris, 13, 24  
*Dhyāna-bindu-upanishad*, 255, 267  
 Diana, 152, 160, 239, 253, 260  
 Dietrich, 23  
 Diodoro Siculo, 175  
 Diogene Laerzio, 79  
 Dionigi l'Areopagita, 241  
 Diotima, 67-68, 71, 74-75, 79-80  
*Dohākoshā*, 269n, 272  
 Don Giovanni, 108-109, 195  
 Dorn, 228n, 231n  
 Driesch, 53  
 Dühren, 134n  
 Durgā, 157, 159, 189, 192, 234, 263  
  
 Ebe, 70, 163, 253, 276  
 Ecate, 152, 158  
  
 Efialte, 67  
 Eleonora, 223  
 Eliade, 9-10, 60n, 102n, 131n, 216,  
 264, 265, 269, 272n, 278n  
 Elisabetta di Genton, 117  
 Ellis, 29, 45, 176-178n, 181, 185,  
 188n, 195n, 219  
 Enrico III, 55n  
 Enrico IV, 55n  
 Enrico VIII, 94  
 Epaminonda, 79  
 Epimeteo, 85  
 Eracle, 70-71, 276  
 Eraclito, 132  
 Erkes, 192n  
 Erodoto, 213n, 217  
 Ermenegilda di Narbona, 223  
 Ermete, 174-175  
 Eros, 72, 83-85, 104  
 Eschilo, 163n  
 Esiodo, 85n  
 Etruschi, 24  
 Euripide, 219  
 Eutopo, 60  
 Eva, 38, 69, 169, 244, 248, 253  
 Evola, 9-22, 30n, 32n, 59n, 61n, 65n,  
 70n, 72n, 84n, 90n, 137n, 147n,  
 152n, 160n, 169n, 172n, 192n,  
 218n, 257n, 313-314  
  
 Farnell, 157n  
 Favorino, 60  
 «Fedeli D'Amore», 23, 225-234, 264,  
 274, 291  
 Féré, 44n, 46  
 Ferrero, 189  
 Fichstedt, 188  
 Ficino, 49, 71n, 72, 80, 82n  
 Fidia, 43  
 Filalete, 289  
 Filone Alessandrino, 180n  
 Fiumara, 319  
 Flamel, 256  
 Fotide, 111  
 Fotino, 60  
 Forberg, 214  
 France, 134  
 Francesco da Barberino, 230n

Franck, 259, 260  
 «Fratelli del Libero Spirito», 211,  
 260, 262, 288  
 Frazer, 176n, 216  
 Freed, 317  
 Freud, 24, 43n, 99n, 111n, 250, 317,  
 336, 337  
 Frine, 214  
 Fülöp-Miller, 142-143n  
  
 Gaia Esiodea, 156  
 Gall, 45  
 Garbo, 23  
 Gardner, 116n  
 Garimet, 225n  
 Gassendi, 236  
 Gea, 163  
 Gelâleddîn Rûmî, 100, 118, 233n,  
 269  
*Genesi*, 69, 167, 210n, 243  
 Germani, 200  
 Germano (San), 159n  
 Gerolamo, 154n  
*Getreuer Eckarth*, 178  
 Giamblico, 195n  
 Gichtel, 244, 245  
 Gide, 328-329  
 Giganti, 68, 70  
 Gilles de Rais, 136n  
 Giordano (U.), 110  
 Giovanna d'Arco, 136n  
 Giovanni (San), 169  
 Giove, 95, 175  
 Girolamo (San), 118  
 Giuliano Imperatore, 131  
 Giulietta e Romeo, 23, 37  
 Giunone, 94  
 Glotz, 154n, 161n, 214n  
 Gnoli, 305n  
 Goethe, 88, 90, 122n, 329  
 Goffredo da Strasburgo, 110  
*Goraksha-samhita*, 267  
 Gorki, 31  
 Görres, 116, 236-237  
 Graal, 175  
*Grande Trattato*, 150  
 Granet, 208n  
 Grass, 141n

Gregorio Nazianziano, 261  
 Guénon, 226, 233  
 Guevara, 328  
 Guiberto di Nogent, 223  
 Guinizelli, 228-229  
  
 Hahn, 244  
 Haleby Othman, 99n, 207n  
 Hamsun, 233  
 Harding, 176, 190n, 197n  
*Hathayogapradîpikâ*, 188n, 255n,  
 267, 270n  
 Hathor, 106, 112  
 Heilborn, 138n  
 Hera, 156, 163  
 Hesnard, 45n, 114n, 188n, 219n  
 Hetaira, 157  
 Hirschfeld, 89, 328  
 Höpfner, 173n  
 Husson, 52  
 Huxley, 36, 195  
 Huysmans, 134, 241  
  
 Ibn'Arabî, 207, 288n  
 Ibn Atâ, 211  
 Ibn Farîd, 229n, 233n  
*I Ching*, 150, 281  
 Indù (popolo), 54  
*Inni Orfici*, 52  
 Ippolito, 174n, 250, 261n  
 Ireneo, 166  
 Isacco l'Olandese, 288  
 Isaïs, 170  
 Ishtar, 154, 156-160, 215, 260  
 Iside, 215  
  
 James, 101-102n  
*Jâtaka*, 184  
*Jebamoth*, 259  
 Jokanan, 60  
 Joussain, 39n  
 Jung, 14, 18, 146-147, 242, 257n, 290n  
  
 Kahlbaum, 100  
 Kâlî, 32, 137, 151, 157-159  
 Kallas, 199  
*Kâlivilâsa-tantra*, 262n  
 Kâma, 163

- Kāma-sūtra*, 113n, 120-121, 123n,  
 173, 193n, 214  
*Kāṇha*, 267, 269  
*Kant*, 61, 81, 179  
*Kātha-upanishad*, 106  
*Kaula*, 71, 260  
*Kazi Dawa Samdup*, 237n  
*Kerényi*, 94n, 156n, 206n, 272n  
*Khlysti (setta)*, 105, 140-142  
*Khunrath*, 169  
*Khusrev*, 106  
*Kierkegaard*, 76, 106, 126, 193  
*King*, 158n  
*Kinsey*, 270  
*Klages*, 25, 38, 73-74, 101n, 107-  
 108n, 118n, 199n  
*Koestler*, 195  
*Ko-Hong*, 280  
*Kohlbrugge*, 34  
*Krafft-Ebing*, 55n, 94n, 102n, 117-  
 118n, 189n, 219  
*Kremmerz*, 49n, 291n, 292-294, 298-  
 299, 307  
*Kroger*, 317  
*Kṛṣṇa*, 146  
  
*La Croix*, 224n  
*Lancillotto*, 95n  
*Langdon*, 157n, 213n  
*Langer*, 166n, 167, 259n, 260n  
*Langley*, 120  
*Lao-tze*, 194n, 232  
*Lapo Gianni*, 228  
*Lattanzio*, 205n  
*Laurent*, 178n  
*Lawrence (D.H.)*, 25, 36, 49n, 101n,  
 123, 171n, 201n  
*Le Faner*, 121  
*Léger*, 272n  
*Leiris*, 238n  
*Leonardo*, 169  
*Leone Ebreo (Jehuda Abardanel)*,  
 167, 168n, 243-244  
*Leopardi*, 94, 110  
*Levi (C.)*, 48n  
*Levi (E.)*, 49n, 52-53, 117n, 164n,  
 252  
*Lewin*, 161n  
  
*Lieu King*, 283  
*Logos*, 148, 154, 164, 167  
*Lolli*, 50  
*Lombroso*, 189  
*London*, 78  
*Luca (San)*, 209  
*Lucio*, 111  
*Lucrezio*, 49, 109n  
*Lucullo*, 109n  
*Lutero*, 94  
*Lü-Tzu*, 258n  
  
*Maeterlinck*, 97, 113  
*Maffesoli*, 12  
*Mahābhārata*, 252  
*Mahānarayāni-upanishad*, 255  
*Mahānirvāna-tantra*, 32n, 161n,  
 207n, 262n  
*Maier*, 169  
*Maimonide*, 167n  
*Mairet*, 100  
*Maîtri-upanishad*, 255  
*Malinowski*, 239n  
*Malraux*, 43n  
*Māndūka-upanishad*, 274n, 294  
*Mantegazza*, 124  
*Marafion*, 17  
*Marco gnostico*, 166, 240  
*Marconi*, 34  
*Marcuse*, 314  
*Maria*, 157  
*Maria Maddalena*, 117  
*Mariam*, 166  
*Marro*, 101n, 123, 194n,  
*Martin*, 191  
*Maspéro*, 278-279, 280-286n  
*Massimo il Confessore*, 168  
*Matilde di Wesendok*, 110  
*Matteo (San)*, 209, 249  
*Mauclair*, 27, 50, 75n, 111n  
*Maugham*, 55, 107  
*May*, 24  
*Mâyâ*, 83  
*Mead*, 86n, 139n, 154n, 166n  
*Medea*, 152, 191  
*Meiners*, 223, 224n  
*Mélinaud*, 127  
*Mereshkowskj*, 174n

*Meridiano d'Italia*, 313, 319, 321  
 Merlin, 314, 325, 326, 327  
 Messalina, 117n  
 Metchnikoff, 110  
 Metis, 83  
 Meyrink, 170, 187, 277, 291  
 Michaelis, 181n  
 Michelstaedler, 77  
 Milarepa, 237  
 Millet, 141n  
 Minerva, 94  
 Mirabeau, 134  
 Misteri Eleusini, 105  
*Mistero del Fiore d'Oro*, 257-258, 279  
 Moebius, 182n  
 Montaigne, 128  
 Montanari, 12  
 Moore, 36n, 49n  
 Morante, 328  
 Moravia, 328  
 Moreno, 211n, 229n  
 Morselli, 37  
 Mosso, 155n  
 Mundo, 116  
 Murger, 190  
 Muria (popolo), 24  
 Murray, 237n  
 Muses, 247n  
 Mylitta, 154, 157  
  
 Nahash, 161  
 Napoleone, 134  
 Narciso, 83-84  
 Narsete, 60  
*Nazionale (II)*, 314, 327  
 Neera, 39  
 Nesso, 163  
 Nicolò de' Rossi, 230  
 Nietzsche, 22  
 Ninon de Lenclos, 51n  
*Nitya-karma*, 177  
 Novalis, 106, 107, 108, 111n, 114,  
 121, 122, 137, 138, 220  
  
 O' Flaherty, 58, 122  
 Odalasias di Avignone, 223  
 Oknos, 76  
 Omero, 67, 154n

Onofri, 189  
 Orchansky, 53  
 Oreste, 163  
 Origene, 154  
 Ortliebani (setta), 262  
 Osiride, 175  
 Ostano, 289  
 Otello e Desdemona, 23  
 Oto, 163  
 Ovidio, 95, 149, 188n, 193n, 217  
  
*Padmapurâna*, 177  
*Paese Sera*, 328  
 Pandemos, 157  
 Pander, 151  
 Pandora, 85, 125, 193  
 Pao p'o tseu, 280  
 Paolo e Francesca, 23, 37  
 Paolo (San), 209-210, 279  
 Papini, 326  
 Paracelso, 52, 54, 189, 218, 225, 272,  
 298  
 Paride, 94  
 Péladan, 27n, 37, 47, 167n  
 Penelope, 17  
 P'êng-tsu, 258, 282  
 Penia, 82-84, 87, 187  
 Pernety, 161n, 167, 290n  
 Péret, 97, 115n  
 Perez, 232  
 Pericle, 43  
 Persefone, 161  
 Pestalozza, 155n, 172, 173n, 261n  
 Philp, 33  
 Pin, 45n, 51  
 Pindaro, 206  
 Piobb, 44, 118n  
 Pistoni, 195  
 Pitagora, 234  
 Platone, 23, 25, 49n, 56, 67-68, 70-74,  
 76n, 79, 83, 88, 89, 95, 137, 148,  
 167, 168, 176n, 179, 183, 232, 243  
*Playmen*, 314  
 Plinio, 175, 178, 219, 240  
 Ploss, 54-55n, 128, 155n, 177n, 178n,  
 188n  
 Plotino, 80n, 81-82, 84, 86, 148, 160,  
 164

Plutarco, 106n, 153n, 158n, 172  
 Polibio, 43  
 Porne, 157  
 Poros, 82-84, 87  
 Poseidone, 160, 214  
 Potnia, 154  
*Prapancasâra-tantra*, 263  
 Praz, 135n, 136, 189n  
 Prete Gianni, 218  
 Priapo, 85, 175  
 Prometeo, 70-71, 85  
 Properzio, 205  
 Przyluski, 155n, 159n, 161n, 239n  
 Psello, 261  
 Puini, 284n  
  
 Râ, 169  
 Rachele, 184, 232, 274  
 Râdhâ, 146  
 Radhakrishnam, 170n, 205n  
 Ramsey Ullman, 121  
 Randolph, 206n, 302- 306  
 Rasputin, 140-143  
 Ratray Taylor, 237n  
 Regamey, 159n  
 Reghini, 233  
*Regime Fascista (II)*, 313  
 Reich, 16, 19, 21, 23-24, 111, 314, 335-338  
 Remarque, 47, 106n, 191  
 Remigius, 238  
 Renzulli, 12  
 Rhea, 156, 173  
 Rhodes, 242n  
 Riccardo di San Vittore, 232  
 Ricolfi, 69, 225, 228-230n  
 Rilke, 224  
*Roma*, 313, 316-317, 323, 325, 333, 338  
 Romain, 123  
 Roscher, 158n  
 Rossetti, 226  
 Rousseau, 123, 322  
 Rousselle, 257n  
 Rückert, 101n; 118n  
  
 Saba-Sardi, 224n  
 Sabazio, 162

Sacher-Masoch, 332  
 Salomè, 46, 60, 86  
 Salomone, 60  
 Saturnali, 131  
 Schrenk-Notzing, 114  
 Schiller, 36  
 Schlegel, 138  
 Schmidt, 124, 226n, 254n  
 Scholem, 166n, 169n, 208n  
 Schopenhauer, 25, 40-41, 56, 61, 63n, 74n, 81, 86, 128-129, 220  
 Schurtz, 103n  
 Schwaller de Lubicz, 266n, 300n  
 Scoto Eriugena, 168-169, 195n, 209, 243, 245, 301  
 Seabrook, 112n  
 Sekhmet, 112  
 Senocrate, 267  
 Servello, 313  
 Shahidullah, 269  
 Shakespeare, 94  
 Shakti, 146, 151-153, 164-166, 173, 185, 209, 215, 254, 256, 262-263, 270, 274-275, 280, 303  
 Shankara, 161  
 Shelley, 97, 222, 272n  
 Shi-kua, 150  
 Shing-Moo, 157  
 Shiva, 139, 145, 151-153, 163-165, 173, 209, 254-256, 263, 265, 270, 275, 280  
*Siao tao luen*, 286  
 Siddha, 71, 265  
 Signoretti, 313  
 Simone gnostico, 154  
 Sivananda Sarasvati, 251  
 Skoptzi (setta), 141  
 Sofocle, 214  
 Soliman ben Aifha, 297  
 Solone, 43  
 Solovieff, 25, 39-40n, 220n  
 Sophia, 166, 244-245, 248  
 Spengler, 113, 123  
 Spinoza, 169  
 Spirito, 16, 23  
 Sprenger, 181n  
 Stalin, 327  
 Starbuck, 101



- Steenstrup, 54  
 Stefanetta di Baulx, 223  
 Stendhal, 25, 35, 51n, 81n, 102, 233  
 Strauss (R.), 60n  
 Strabone, 213n  
*Su-niu-Ching*, 283  
*Subhāshita-samgraha*, 267  
 Sufi, 102  
 Surâ, 161  
 Swinburne, 134, 189  
 Symonds, 297-299n  
  
*Ta-Chiuan*, 150  
 Tacito, 156n  
 Tanit, 157  
*Tantrasara*, 305n  
 Tarchanoff, 45  
 Tavolato, 326  
 Taylor, 171  
 Templari, 225  
 Teng Yu-tse, 280, 284-285  
 Teodoreto, 261  
 Tertulliano, 126  
 Thiess, 121  
 Tiresia, 160  
 Titani, 68, 70  
 Tolstoi, 31  
 Tommaso (San), 15, 210  
 Traill-Mann, 224n  
 Traci, 200  
 Tristano e Isotta, 38, 109-110, 191  
 Trobriandiani (popolo), 24  
 Tsakni, 141n  
 Tucci, 173, 255n, 268n, 270-271n, 275-276n  
*Tung-hoan-tzû*, 283n  
*Turba Philosophorum*, 290  
  
 Ugo, di San Vittore, 104n  
 Ulrichs, 89  
*Unità (L')*, 328  
 Untersteiner-Candia, 68n  
  
 Valentino gnostico, 139n  
 Valéry, 132  
 Valli, 225-229, 232-233, 291  
 Van Gulik, 278, 280-284  
  
*Vangeli Apocrifi*, 154n  
*Vangelo degli Ebrei*, 153-154n  
*Vangelo degli Egizi*, 86  
*Vangelo di Giovanni*, 52  
 Vârûnî, 164  
 Vatsayana, 113n  
 Vendi, 200  
 Venere, 175, 191, 222-223, 239  
 Verlaine, 329  
 Vesta, 149  
 Viaroa (popolo), 24  
 Viazzi, 190, 195n  
 Vico, 128  
 Vierus, 236  
 Villier de l'Isle-Adam, 134  
 Vîra, 265  
 Virgilio, 158  
 Von Baadër, 25, 168n, 245-247  
 Von Eschenbach, 70  
 Von Franz, 147n, 290n  
 Von Glasenapp, 269n  
 Von Hartmann, 40  
 Von Wlislöcki, 177n  
 Vulliaud, 169n  
  
 Wagner, 62, 70, 109, 110n  
 Wallis-Budge, 156n, 158n, 169n  
 Webster, 103n  
 Weininger, 25, 54, 56, 57, 179-187n, 198, 319  
 Westenhöfer, 34  
 Westermarck, 130, 200n  
 Wilde, 23, 60, 134, 136n, 329  
 Wirth, 251, 288  
 Wirz, 244, 245  
 Wolff, 53  
 Woodroffe, 140, 151-152n, 212  
 Woodward, 31n, 332  
 Wordsworth, 112  
  
*Yang-sing yen-ming lu*, 283  
*Yu-fang che-yao*, 280, 283  
*Yu-fang pi-kiue*, 281  
  
 Zenone, 104n  
 Zeus, 14, 82, 95, 153-154  
 Zohar, 153n, 218, 259  
 Zosimo, 85, 289n

## JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e Berlino, collabora alle riviste *Bleu* e *Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti più filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921).

Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'Idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930).

Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-Ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguita da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928).

Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora a *Ignis*, *Atandòr*, *Bilychnis* e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-1928) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.

Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La Tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937).

Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea. "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn. Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania.

Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il

1935 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, “respingendo ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica” (R. De Felice); e scrive: *Tre aspetti del problema ebraico* (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), *Sintesi di dottrina della razza* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: “È il libro che ci occorre”, gli disse.

In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'ascesi buddhista: *La Dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunatamente la Germania. Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi agli arti inferiori.

Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi tornerà a Roma nel 1950. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro riscrive il giovanile *L'uomo come potenza*, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rivede ed adatta i testi apparsi in *Ur e Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6) e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto “processo dei FAR”, 1950-1).

L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'era oscura: quella sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'eroticismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).

Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria “La Medusa” di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscellanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Riconizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raaga Blanda*, 1969).

Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana “Orizzonti dello Spirito”, nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali.

L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della “contestazione” anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a “destra” ma anche a “sinistra”, talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste.

Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e no – di suoi articoli e saggi.

Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma).

I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada.

*"Opere di Julius Evola"*

*A cura di G. de Turris*

## LO YOGA DELLA POTENZA

*Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con un saggio introduttivo di Pio Filippini-Ronconi*

L'Autore, presenta una corrente Indù, il Tantrismo e lo Shaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo. Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, Julius Evola espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, effettuando accostamenti e paralleli interessanti con dottrine magiche ed esoteriche occidentali, anche per una eventuale pratica.

## METAFISICA DEL SESSO

*Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con uno studio introduttivo di Fausto Antonini*

Quest'opera considera il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti diversi da quelli cui si sono arrestate le ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Il termine «metafisica» è usato, infatti per significare una *ricerca del senso* ultimo che hanno l'eros e l'esperienza sessuale, al di là di tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità; la ricerca vuole inoltre scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una «trascendenza», rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile. Si offre così al lettore un vastissimo panorama che va dai riti segreti tantrici e dal dionismo alle esperienze del Sabba e dei «Fedeli d'Amore» medievali, dalla prostituzione sacra ai Misteri della Donna.

## TAO-TÊ-CHING di Lao-tze.

[Il libro del principio e della sua azione]

*A cura di Julius Evola*

*Nuova Edizione Riveduta con un saggio di Silvio Vita*

Il *Tao te-ching* di Lao-tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao – il Principio, la "Via" – in termini sia di metafisica, sia di presentazione di un ideale umano superiore (l'"Uomo Reale"). Gli ideogrammi cinesi ammettono, proprio per essere tali, diverse interpretazioni: ciò vale ancor di più per il testo di Lao-tze, dato il carattere ellittico e spesso "ermetico" delle sue massime. Julius Evola in questa sua edizione, che risale al 1959 ed è il totale rifacimento di una precedente del 1923, si è tenuto al livello interpretativo più alto, utilizzando anche nel commento citazioni delle opere dei principali Padri del Taoismo per un inquadramento più completo ed esatto dell'opera di Lao-tze. In questa nuova edizione vengono riproposte sia la prima versione evoliana del 1923, sia la nuova interpretazione del 1959, al fine di permettere un confronto che evidenzi lo sviluppo e la maturazione del pensiero di Julius Evola.

---

**Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158**

**Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540**

## L'ARCO E LA CLAVA

*Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con un saggio introduttivo di Giorgio Galli*

In questo insieme di saggi, Evola considera temi molto vari: con l'«arco» mira a raggiungere obiettivi lontani, trattando problemi d'ordine superiore, come le relazioni fra Oriente e Occidente, il concetto di iniziazione, l'essenza dei miti e dei simboli, il senso della romanità, la via dell'azione e della contemplazione, dell'ideale olimpico, dell'incontro delle religioni, dei centri iniziatici, del vero significato della Tradizione, e così via; con la «clava» affronta oggetti vicini, con saggi che contengono una critica radicale e una presa di posizione di fronte a fenomeni vari del costume e della società contemporanei.

In Appendice, *L'Arco e la Clava 1930*, cioè la riproduzione dei testi evoliani apparsi nella rubrica del quindicinale *La Torre* che aveva lo stesso titolo e gli stessi intenti che quasi quarant'anni dopo l'Autore ha dato al presente volume.

## LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

*Nuova Edizione Riveduta con un saggio introduttivo di Jean Varenne*

In quest'opera Julius Evola mette in luce la vera natura del buddhismo delle origini, il cui nucleo essenziale aveva un carattere metafisico e iniziatico ed era determinato da una volontà dell'incondizionato affermarsi, nella forma più radicale, dalla ricerca di ciò che sovrasta sia la vita che la morte. Non è tanto il "dolore" che questo buddhismo vuole superare, quanto l'agitazione e la contigenza di ogni esistenza condizionata, le quali hanno per origine la "brama", la "mania". Inoltre, essendo stato il Buddha non un brahmano, ma un appartenente alla casta guerriera, nel libro viene messo in rilievo il carattere "artistico" del buddhismo, la presenza in esso della forza virile e guerriera applicata ad un piano non materiale e non temporale. Ne consegue una "ascesi" che può anche avere un valore immanente, proprio in un'epoca come l'attuale, al fine di far da antidoto al clima psichico di un mondo caratterizzato da un insensato attivismo.

## CAVALCARE LA TIGRE

*Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi*

Il volume ha per sottotitolo "orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione" e tratta dei comportamenti e degli atteggiamenti interiori che per un "uomo differenziato" (cioè, legato ai valori della Tradizione) si addicono ad una società come l'attuale, dove "Dio è morto". Partendo da una decisa opposizione a tutto ciò che è residuale civiltà e cultura borghese, viene cercato un senso all'esistenza di là del punto-zero dei valori, di là del nichilismo. Il senso del "cavalcare la tigre" del mondo moderno comporta anche l'assunzione di processi i più estremi e spesso irreversibili per farli agire nel senso di una liberazione, anziché, in quello di una distruzione spirituale. Nel libro sono inoltre indicati i contributi che principi e esperienze di antiche "dottrine interne" possono dare per non restare condizionati e travolti dalla società attuale.

---

**Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158**

**Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540**

## LA TRADIZIONE ERMETICA

*Nuova Edizione Riveduta con un saggio introduttivo di S.H Nasr*

Quest'opera di Julius Evola espone in modo sistematico, con costanti e numerosissimi riferimenti alle fonti, la tradizione ermetico-alchemica considerando realtà legate agli insegnamenti tradizionali e alla concezione generale del mondo e dell'essere umano posta come base all'insieme delle dottrine esoteriche e misteriosofiche occidentali e meno orientali. Le operazioni riguardano essenzialmente la trasformazione iniziatica dell'essere umano. L'oro alchemico rappresenta l'essere immortale e invulnerabile, pensato come qualcosa di eccezionalmente realizzabile mediante un procedimento segreto. Nell'insieme, ci si trova di fronte ad una cosmologia e ad uno speciale sistema di simboli e di tecniche. Nell'ermetismo alchemico sta in primo piano l'istanza pratica, operativa, il primato dell'«arte», quindi dell'azione: lo «sperimentalismo» esteso al piano dello spirito.

*La Tradizione ermetica* comprende due parti, la prima delle quali tratta delle dottrine e del simbolismo; la seconda parte espone i procedimenti operativi i quali perseguono il fine essenziale di una trasmutazione e di una integrazione dell'essere umano. La presente opera indica quindi in quest'arte una formulazione speciale della via iniziatica, caratterizzata da un orientamento affermativo, «regale» in senso traslato, più che contemplativo o soltanto intellettuale o sapienziale.

## IL MISTERO DEL GRAAL

*Nuova Edizione Riveduta con uno Studio introduttivo di Franco Cardini*

Basandosi su tutti i principali testi originali della leggenda e di cicli affini (antichi francesi, inglesi e tedeschi), l'Autore precisa il senso del mistero del Graal, mistero che non ha carattere vagamente mistico, ma iniziatico e regale, e che si lega ad una tradizione anteriore e preesistente al cristianesimo. Delle varie avventure cavalleresche, Evola indica il significato nascosto, rifacendosi essenzialmente ad esperienze e a prove interne. Anche il simbolismo della «donna» e dell'eros viene adeguatamente spiegato per le valenze che ha in questo specifico contesto.

## INTRODUZIONE ALLA MAGIA

Questo è il titolo che Julius Evola diede alla nuova edizione del 1971 a *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io* (1955). In essa l'autore ha sistematizzato e rifuso le monografie della rivista *Ur* (poi *Krur*) che uscì sotto la sua direzione nel 1927-9, quale espressione del "Gruppo di Ur". Sulle sue pagine, esponenti di varie tendenze spirituali – da Arturo Reghini a Guido Parisè, da Aniceto del Massa a Colonna di Cesarò, da René Guénon a Enrico Galli – (coordinati da Evola) affrontarono una materia delicata come appunto la "magia" intesa in senso superiore. Vennero così pubblicati articoli teorici e interpretativi, ma anche il resoconto di esperienze pratiche, furono tradotti per la prima volta antichi testi, apparvero messe a punto polemiche sul neo-spiritualismo. Un'opera ancora unica nel suo genere, e per l'originalità dell'impostazione e per lo spessore degli interventi che hanno come punto di riferimento l'elevazione dell'Io.

tà e le condizionalità del magnetismo sessuale. A parte l'originalità delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti, il materiale selezionato, raccolto negli ambiti più diversi — dalla scienza delle religioni alla psichiatria, dall'etnologia alla sociologia, alla simbologia, alle discipline iniziatiche o esoteriche, alla storia della civiltà — è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

In un clima che già Evola aveva già definito di «pandemia sessuale» e quindi di «banalizzazione del sesso», in un momento in cui di fronte al crollo di ogni «certezza» politica e ideologica, morale e religiosa, il sesso è stato indicato come l'ultima e l'unica cosa in cui credere, quest'opera ha ancora una sua funzione da assolvere, non soltanto perché rimane l'unica ad affrontare l'argomento da un punto di vista tanto vasto quanto originale, ma anche perché ne offre un'interpretazione ed una spiegazione che lo portano appunto al di là e al di sopra della mercificazione cui da decenni è oggetto.

Alla meraviglia da parte di alcuni per il fatto che un «teorico della tradizione», un «filosofo politico», si sia potuto occupare in modo tanto ampio di sesso Evola risponde: «Ciò che ho detto in più occasioni come critica del costume con riguardo ai sessi non è che un caso particolare della posizione che difendo in tutti i campi».

FAUSTO ANTONINI è titolare della cattedra di Antropologia Filosofica nella III Università di Roma. Psicologo.

---

Opere di Julius Evola pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

*L'uomo come potenza*  
*Teoria dell'Individuo assoluto*  
*Fenomenologia dell'Individuo assoluto*  
*La Tradizione Ermetica*  
*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*  
*Il mistero del Graal*  
*Rivolta contro il mondo moderno*  
*La dottrina del Risveglio*  
*Lo yoga della potenza*  
*Oriente e Occidente*  
*Metafisica del sesso*  
*L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*  
*Cavalcare la tigre*  
*Fascismo e Terzo Reich*  
*L'arco e la clava*  
*Ricognizioni*  
*Gli uomini e le rovine*  
*Introduzione alla Magia (a cura di Julius Evola)*  
*Tao-Tê-Ching di Lao-tze*



EDIZIONI MEDITERRANEE.  
ROMA  
Via Flaminia, 109

€19,63