



JULIUS
EVOLA

I SAGGI SULL' IDEALISMO MAGICO

Con un saggio introduttivo di
FRANCO VOLPI



MEDITERRANEE



Julius Evola
SAGGI SULL'IDEALISMO
MAGICO

*Quarta edizione corretta
e con Appendici*

Saggio introduttivo di Franco Volpi

Saggi sull'Idealismo magico è un'opera che si pone in un momento cruciale dell'attività speculativa di Julius Evola, la metà degli anni Venti. In quel periodo una serie d'interessi si erano intrecciati ed occorreva scioglierli per prendere la direzione definitiva del suo pensiero. Arte e filosofia, occultismo e dottrine orientali si accavallavano: il problema era sia esistenziale che spirituale, la ricerca di una 'via'. A ventisette anni Evola aveva concluso la sua 'fase artistica' e nella sostanza anche la sua 'fase filosofica', dato che *Teoria e fenomenologia dell'Individuo assoluto* era stato terminato nel 1924: in attesa dell'uscita dell'opera in due tomi, nel 1927 e nel 1930, egli decise, come scrive nell'autobiografia, di pubblicarne nel 1925 "una anticipazione del contenuto pel pubblico", appunto i *Saggi sull'Idealismo magico*. Più esattamente, si legge nella 'avvertenza' a questo libro: "una preliminare presa di posizione, una anticipazione".

In esso Julius Evola riunì e sistematizzò testi pubblicati in tutto o in parte su vari giornali e riviste di varia tendenza a partire dal 1923: *Il Nuovo Paese*, *Ultra*, *Atanòr*, *Il Mondo*. Lo stesso avvenne per un libro di più limitato spessore, pubblicato l'anno seguente, che riuniva due conferenze che l'Autore considerava una 'sintesi' del suo sistema filosofico: *L'uomo e il divenire del mondo* (1926).

In *Saggi sull'Idealismo magico*, dunque, si trovano i riferimenti agli interessi del momento: l'arte, cui è dedicata la fondamentale appendice; le dottrine orientali, con i riferimenti a Lao-tze, ai Tantra e all'opera di Sir John Woodroffe; il superamento della filosofia idealistica e la ricerca delle "esigenze contemporanee verso l'Idealismo magico" attraverso l'esame di pensatori contemporanei noti e meno noti; la magia, considerata ineluttabile conclusione dell'Idealismo magico. Tutto necessario per la creazione di un sistema che servisse da base per "andare oltre",

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris

This One



2HQ0-Z1Q-S6U3

JULIUS EVOLA

Saggi sull'Idealismo magico

Quarta edizione corretta e con Appendici

Saggio introduttivo di Franco Volpi


**EDIZIONI
MEDITERRANEE**

SAGGI SULL'IDEALISMO MAGICO

I ed.: Casa Editrice Atanòr, Todi-Roma, 1925.

II ed. anastatica: Edizioni Alkaest, Genova, 1981.

III ed. anastatica: Fratelli Melita, Genova, 1989.

IV ed. corretta e con appendici nelle «Opere di Julius Evola», Edizioni Mediterranee, Roma, 2006.

Ed. argentina: *Ensayos sobre el Idealismo mágico*, Ediciones Heracles, Buenos Aires, 2003.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).

Illustrazione di William Blake per La danza di Albione (1794 c.).

*«Corpo sferico di luce» dell'Adamo primordiale, descritto anche da Platone,
inteso come centro dell'irradiazione divino nel Cosmo.*

*Una luce dorata e fiammeggiante circonfonde come un'aura il suo capo,
mentre tutto intorno irradiano nelle sei direzioni dello spazio i colori dell'iride.*

Finito di stampare nel mese di febbraio 2006

ISBN 88 - 272 - 1762 - 2

© Copyright 2006 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196
Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma.

Indice

<u>Nota del Curatore</u>	7
<u>L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola, di Franco Volpi</u>	11

SAGGI SULL'IDEALISMO MAGICO

Avvertenza

<u>I. Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'Idealismo</u>	27
<u>II. Sul concetto di potenza</u>	47
<u>III. L'io supernormale (1)</u>	67
<u>IV. La costruzione dell'Immortalità</u>	75
<u>V. L'essenza dello sviluppo magico</u>	83
<u>VI. Esigenze contemporanee verso l'Idealismo magico</u>	109
<u>1. Carlo Michelstaedter</u>	111
<u>2. Otto Braun</u>	115
<u>3. Giovanni Gentile</u>	118
<u>4. Ottavio Hamelin</u>	127
<u>5. Ermanno Keyserling</u>	132

<u>Appendice – Sul significato dell'arte modernissima</u>	139
---	-----

APPENDICI CRITICHE E BIBLIOGRAFICHE

<u>Le fonti bibliografiche dei Saggi</u>	155
<u>L'Autarca e i suoi critici, di Alfonso Piscitelli</u>	157

(1) Nell'edizione originale di questo Indice lo stesso saggio era indicato come «L'io sopranormale» (N.d.C.).

La recezione dei *Saggi*

I.	Saggi sull'Idealismo magico, di A.R. [Arturo Reghini]	169
II.	Saggi sull'Idealismo magico, di v.v. [Vittorino Vezzani]	175
III.	Saggi sull'Idealismo magico, di A. Belluigi	176
IV.	Saggi sull'Idealismo magico, di Armando Carlini	177
V.	L'Idealismo Magico di J. Evola, di B. Jasink	178
VI.	Notizia, di <i>Logos</i>	188
VII.	Rassegna di studi sull'idealismo attuale, di Ugo Spirito	189
Bibliografia generale		199
Indice dei nomi e dei testi anonimi		203

Nota del Curatore

Saggi sull'Idealismo magico è un'opera che si pone in un momento cruciale dell'attività speculativa di Julius Evola, la metà degli anni Venti. In quel periodo una serie d'interessi si erano intrecciati e occorreva scioglierli per far prendere la direzione definitiva al suo pensiero. Arte e filosofia, occultismo e dottrine orientali si accavallavano: il problema era sia esistenziale che spirituale, la ricerca di una «via». A ventisette anni Evola aveva concluso la sua «fase artistica» e nella sostanza anche la sua «fase filosofica», dato che *Teoria e fenomenologia dell'Individuo assoluto* era stato terminato nel 1924: in attesa dell'uscita dell'opera in due tomi, nel 1927 e nel 1930, egli decise, come scrive nell'autobiografia *Il cammino del cinabro* (1963), di pubblicarne «una anticipazione del contenuto per pubblico», cioè i *Saggi sull'Idealismo magico*. Più esattamente, si legge nella «avvertenza» a questo libro: «una preliminare presa di posizione, una anticipazione». Era il 1925.

In esso Julius Evola riunì e sistematizzò testi pubblicati in tutto o in parte su vari giornali e riviste di diversa tendenza e spessore culturale, a partire dal 1923: *Il Nuovo Paese*, *Ultra*, *Atanòr*, *Il Mondo*. Lo stesso avvenne per un libro di più limitato spessore, pubblicato l'anno seguente, che riuniva due conferenze che l'autore considerava una «sintesi» del suo sistema filosofico: *L'uomo e il divenire del mondo* (1926).

In *Saggi sull'Idealismo magico*, dunque, si trovano i riferimenti agli interessi del momento: l'arte, cui è dedicata la fondamentale appendice; le dottrine orientali, con i riferimenti a Lao-tze, ai Tantra e all'opera di Sir John Woodroffe; il superamento della filosofia idealistica e la ricerca delle «esigenze contemporanee verso l'Idealismo magico» attraverso l'esame di pensatori contemporanei noti e meno noti; la magia, considerata ineluttabile conclusione dell'Idealismo magico. Tutto necessario per la creazione di un sistema che servisse da base per «andare oltre», e quindi per entrare in contatto con le tesi sulle origini primordiali, sulla Tradizione, sul valore del mito e sul simbolismo, che avrebbero condotto Julius Evola nell'arco di una decina d'anni a pubblicare la sua opera principale, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), e diventare il rappresentante italiano del Tradizionalismo integrale, attraverso l'incontro/scontro con il pensiero di René Guénon.

Realisticamente Marco Rossi scrive che «a metà degli anni Venti la ricerca evoliana è ancora estremamente caotica», anche perché il giovane pensatore attraversava una «situazione esistenziale di particolare gravità». Abituati come in genere si è a vedere il percorso culturale di Evola quasi a «fasi» o a «sezioni», soltanto mettendo le date della sua attività e delle sue collaborazioni una accanto all'altra ci si rende conto come certi interessi e certe frequentazioni si accavallavano e intersecavano tumultuosamente.

Mentre è ancora impegnato nella stesura di *Teoria e Fenomenologia*, e ha iniziato già a dipingere influenzato dal futurismo, nel 1919 – a 21 anni – entra in contatto epistolare con Tristan Tzara; nel 1920 collabora a *Noi* e pubblica *Arte Astratta*; nel 1921 il poemetto dadaista *La parole obscure du paysage interieur*, scrive su *Bleu e Cronache d'Italia*, partecipa a esposizioni nella Casa d'Arte Bragaglia di Roma, ma gli interessi per lo spiritualismo occidentale e orientale, già manifestatisi durante l'esperienza artistica, cominciano a prendere consistenza; nel 1922 realizza una versione del *Tao te ching* di Lao-tze; lo pubblicherà nel 1923, anno in cui inizia le sue collaborazioni con la Lega Teosofica di Roma, sia con conferenze sia con saggi che appaiono su *Ultra*, ma ha ancora occasione di difendere il dadaismo su *L'Impero*; nel 1924 conclude la stesura di *Teoria e Fenomenologia*, inizia a scrivere su *Il Mondo* di Amendola e su *Atanòr* di Reghini; nel 1925 collabora a *Ignis* ancora di Reghini, a *Bilychnis*, a *L'Idealismo realistico* di Vittore Marchi, a *Conscientia* di Giuseppe Gangale e a *Lo Stato democratico* di Colonna di Cesarò, dove appaiono i suoi primi articoli veramente «politici»; nel 1926 pubblica le conferenze *L'uomo e il divenire del mondo* e il saggio sui Tantra *L'uomo come potenza*, ma inizia anche a scrivere su *Critica fascista* di Bottai con temi che approfondirà anche su altre testate e che alla fine confluiranno in *Imperialismo pagano* (1928); nel 1927 comincia la collaborazione al quotidiano *Il lavoro d'Italia* e alla rivista *Vita Nova* di Arpinati, ma fonda anche *Ur*, dove approfondisce i temi della magia, dell'esoterismo e dell'alchimia.

Assistiamo, come si vede, a un intrecciarsi turbinoso d'interessi che in qualche modo dovranno pur strecciarsi: *Saggi sull'Idealismo magico* sembra essere il luogo migliore per farlo. Un libro tutt'altro che minore, come in genere viene considerato, piuttosto un importante tassello per comprendere lo sviluppo del pensiero di Evola, o forse meglio ancora una specie di «cerniera» fra ermetismo e dadaismo, tantrismo e solipsismo, Lao-tze ed occultismo «scientifico». Peregrinando fra teosofia e magia, antroposofia e il primo burrascoso approccio con il tradizionalismo di Guénon, leggendo voracemente di tutto in più lingue (come testimoniano le sue recensioni su *Ultra* e *Bilychnis*), partecipando attivamente a conferenze ed essendo conosciuto ormai sia negli ambienti artistici che mondani (è del 1925-1926 la sua relazione con Sibilla Aleramo), il non ancora trentenne Evola si stava man mano, per approssimazioni e illuminazioni, costruendo, come dice ancora Marco Rossi, «i confini del proprio scenario personale dello spirito». E quindi si possono capire anche alcune posizioni troppo

superficiali o alcuni errori interpretativi, che peraltro in seguito, consolidatosi su posizioni mature, riconobbe senza reticenze. Nonostante questo, il suo cammino, dall'esperienza artistica, attraverso la filosofia e le dottrine orientali, sino all'esoterismo e alla magia, per infine approdare alla Tradizione, presenta «una sorprendente continuità ideologica», come nota ancora Marco Rossi, uno dei pochi studiosi ad essersi soffermato soprattutto sugli «anni di formazione» del pensiero evoliano in una serie di saggi apparsi su *Storia Contemporanea*, la rivista diretta da Renzo De Felice, fra il 1987 e il 1994.

«Sorprendente continuità ideologica» di cui i *Saggi* sono un chiaro esempio. Giunto al nodo cruciale del «che fare?», il giovane Evola dispiega la sua dottrina e transita dalla «teoria» alla «pratica», dalla costruzione dell'Io a quella del mondo, attraverso vari passaggi efficacemente descritti nei testi che formano i capitoli di questo libro «propedeutico» a quello sistematico e arcicompleso che lo seguirà in due tomi. «Ciò che distingue l'Idealismo magico», scrive, «è il suo carattere essenzialmente pratico: la sua esigenza fondamentale è non di sostituire una intellettuale concezione del mondo ad un'altra, bensì di creare nell'individuo una nuova "dimensione" e una nuova profondità di vita» (p. 83 di questa edizione).

L'idea è anche quella d'individuare tutta una tendenza della cultura dell'epoca, dall'arte alla scienza alla filosofia, verso la metafisica e, da questa, verso il sistema dell'Idealismo magico da lui stesso propugnato. Al centro di tutto l'Autarca, «il Signore del Sì e del No» (p. 61) che fa propri quelli che di volta in volta Evola definisce i principi fondamentali, i concetti centrali del suo sistema filosofico: «Quel che importa non è il fare in sé, ossia ciò che si fa, bensì il *come che cosa si fa ciò che si fa*, ossia il senso, il valore entro cui viene vissuta una certa azione o esperienza» (p. 55); e poi: «Di contro a ciò che è mera natura, l'individuale o lo spirito si definisce non come quei che è, bensì come quei che *si ha*» (p. 65). Da qui una conseguenza: «Solo nell'Individuo assoluto, solo nell'atto interamente sufficiente il mondo diviene certo e, in ciò, reale. È il punto dell'Autarca, che comunica alla natura la consistenza e la certezza, che essa, prima di lui, non possiede già, ma chiede» (p. 54).

Nonostante si possa considerare la «fase filosofica» evoliana per così dire conclusa a metà degli anni Venti, essa, come del resto anche il precedente periodo artistico, non fu non dico «rinnegata» ma nemmeno sostanzialmente messa da parte dal pensatore: non soltanto perché Julius Evola per tutto il resto della sua vita continuò a occuparsi di filosofia (e di arte) con interventi occasionali su giornali e riviste o in libri importanti (si pensi solo a *Cavalcare la tigre*, scritto all'inizio degli anni Cinquanta e pubblicato nel 1961), ma anche perché tutto ciò evidentemente costituì la base dell'insieme del suo pensiero che alla fine sfociò nella scoperta della Tradizione, il filone principale, più coerente e complesso, in cui però confluirono anche le sue precedenti esperienze (ed ecco il motivo per cui dal punto di vista dei tradizionalisti «ortodossi» Evola «ortodosso» non lo era affatto).

Si deve pensare che questo libro in origine si sarebbe dovuto chiamare semplicemente *Dell'Idealismo magico* e solo all'ultimo momento mutò con l'aggiunta in copertina e nel frontespizio di quel *Saggi*: sembra di poterlo dedurre dal fatto che è scritto così nell'«occhiello» delle pagine e nelle indicazioni dei sedicesimi dell'originale, una sintesi del titolo inusuale se effettivamente si fosse subito chiamato *Saggi sull'Idealismo magico*. Come si è detto, i capitoli erano in origine una serie di interventi sulla stampa, mentre la significativa appendice finale è la conferenza che Evola tenne all'Università di Roma il 16 maggio 1921. I riferimenti precisi sono indicati nell'appendice bibliografica. Quest'ultima è accompagnata da tutte le recensioni al libro che apparvero sulla stampa dell'epoca e che è stato possibile rintracciare: un commento di Alfonso Piscitelli evidenzia i pro e i contro nei suoi confronti e il clima del *milieu* filosofico italiano degli anni Venti, impregnato di idealismo crocian-gentiliano, di fronte a un'opera che si poneva controcorrente, anche in maniera volutamente provocatoria, ma che attrasse l'interesse di alcuni importanti filosofi dell'epoca (Vezzani, Beluigi, Carlini, Spirito), oltre che degli «esoteristi».

Questa quarta edizione dei *Saggi* segue la prima del 1925, con qualche piccola differenza in più o in meno: sono ad esempio stati eliminati tutti gli accenti tonici delle parole (eccetto quelli ancora in uso); sono stati corretti molti evidenti refusi; sono invece state mantenute le versioni tipiche dell'epoca di certi termini, alcuni dei quali l'autore manterrà nel corso degli anni («garentire», «obbiezioni», «quistione», «sieno», «sur», «segnificato», «image», «feminile», «interiorazione», ecc.); è stato mantenuto il «e però» (e quindi) e la sigla «v.d.» (per *videlicet*, cioè), ma «p.es.» è diventato «per esempio». Degli innumerevoli autori citati, spesso oggi del tutto dimenticati, sono state inserite in nota brevi biografie, con l'esclusione di quelli troppo noti (da Hegel a Einstein, da Kant a Jung), anche se di un paio di essi non si è riusciti a trovare traccia. Sono state tradotte in parentesi quadra tutte le frasi in lingua straniera e alcuni termini tedeschi strettamente filosofici. I riferimenti bibliografici di tutti i libri citati esistenti in lingua italiana sono stati sistemati in un'altra appendice in fondo al libro: si sono riportate sia le edizioni più recenti delle opere cui Evola fa riferimento, sia i testi significativi degli autori citati soltanto per nome, in modo che chi fosse interessato a controllare o ampliare le questioni trattate in queste pagine possa farlo più agevolmente. L'opera di Evola – e quella filosofica in particolare – non dovrebbe apparire come reperto fossile o pezzo da museo archeologico, ma viva e vitale: e ciò, a nostro parere, si può ottenere sia ricostruendo l'epoca in cui apparve, sia collocandola nel nostro presente.

G.D.T.

Roma, agosto-settembre 2004

Il curatore ringrazia Luciano Arcella e Claudio Mutti per il controllo e la traduzione delle parole rispettivamente in tedesco e greco; Claudio Gallo della Biblioteca Civica di Verona per le ricerche bibliografiche; Alessandro Grossato per la copertina.

L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola

Franco Volpi

1. Bisogna bruciare Evola?

Quando negli anni Cinquanta Simone de Beauvoir si chiedeva *Faut-il brûler de Sade?*, poneva ovviamente una domanda retorica. L'intenzione del suo saggio non era certo quella di fomentare una nuova Inquisizione e dare alle fiamme l'opera del Divino Marchese, bensì quella di ironizzare sulle censure cui sono regolarmente sottoposti scrittori scandalosi. L'ironia, come lo scandalo, costringe a pensare.

Lo stesso interrogativo si potrebbe ripetere oggi per Julius Evola, probabilmente il più maltrattato e maledetto pensatore italiano del Novecento. Molto tempo è trascorso dagli anni in cui i suoi scritti alimentavano l'ideologia della destra radicale, ma l'emotività che il suo nome suscita è ancora intensa. Impedimenti ideologici e opportunità politico-culturali continuano a opporsi a una disamina obiettiva della sua opera, in grado di contestualizzarla e assegnarle il posto che le spetta nella storia della cultura italiana del secolo scorso. Eppure, alcuni indizi che si vanno assommando nella storiografia sull'argomento sembrano aprire una prospettiva diversa, favorevole a un'analisi scevra da stereotipi e pregiudizi ideologici. Tenendo conto del tempo passato e dei nuovi segnali, vien fatto di domandare: è possibile, oggi, occuparsi di Evola *sine ira et studio*?

Gli sforzi più interessanti in questa direzione non sono quelli da sempre compiuti nelle numerose ricerche simpatetiche, ma quelli che, da qualche tempo a questa parte, anche critici e avversari hanno cominciato a intraprendere. Il primo autorevole studioso a sostenere l'esigenza di un confronto scientifico obiettivo fu Renzo De Felice, che nella sua *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (Einaudi, Torino, 1961) riconobbe alla dottrina evoliana della razza una sua relativa coerenza. Fu un riconoscimento, tuttavia, che rimase isolato.

Anni più tardi l'invito a fare seriamente i conti con Evola venne da Furio Jesi. Nei suoi eterogenei ma acuti saggi sulla *Cultura di destra* (Garzanti, Milano, 1979), egli riconobbe al pensiero evoliano una certa «importanza» storica, anche se non una «grandezza» speculativa, esigendo nei suoi confronti un atteggiamento vigile e articolato. In particolare, metteva in guardia sia dal rifiuto aprioristico, inevitabilmente sterile, sia dalla sog-

gezione psicologica rispetto all'aura culturale che emana dall'opera di Evola (e di cui anche De Felice sarebbe rimasto vittima). Di fatto, nonostante le critiche assai aspre e i toni a tratti militanti delle sue ricerche, Jesi fu uno dei pochi studiosi non simpatizzanti a impegnarsi nell'analisi dei fondamenti teorici e dottrinali del radicalismo di destra. Anche il suo invito, tuttavia, rimase sostanzialmente lettera morta.

Per incontrare un'ulteriore presa di posizione che meriti di essere menzionata, bisogna attendere l'intervista a Massimo Cacciari del 1984, inclusa da Gianfranco de Turris nella seconda edizione accresciuta delle *Testimonianze su Evola* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1985; prima edizione 1973). Per Cacciari l'ostracismo cui Evola fu sottoposto era inevitabile: sarebbe stato sorprendente se dopo la guerra un personaggio così compromesso non fosse stato posto in quarantena. Né egli è d'accordo nell'attribuire tanta importanza a Evola come «tradizionalista» e pioniere nella scoperta di autori quali Bachofen, Weininger, Michelstaedter, Spengler e Meyrink. Ciò che più di tutto egli trova convincente è invece il ruolo del giovane Evola come artista ed esponente dell'avanguardia dadaista, al punto che non esita a riconoscergli una statura europea.

Coeva a questa presa di posizione fu la miscellanea *La destra radicale* raccolta da Franco Ferraresi per Feltrinelli (Milano, 1984), in cui due studi si occupano per esteso di Evola come principale teorico della destra radicale. L'ispirazione di fondo è quella che viene dal precetto secondo cui bisogna conoscere il nemico per combatterlo. Ma non è questo l'importante. Comunque li si valuti, tali studi possono essere considerati come altrettanti segnali dell'inevitabilità del problema: il pensiero di Evola è ormai ritenuto anche a sinistra uno snodo fondamentale nella storia della cultura italiana del Novecento.

Nel decennio successivo si sono susseguiti ulteriori passi in direzione di una «normalizzazione». C'è stata l'inclusione di voci dedicate a Evola in alcuni dizionari filosofici di ampia diffusione: nella *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (a cura di G. Vattimo, nuova edizione riveduta e aggiornata, Milano, 1993), nell'*Enciclopedia del pensiero politico* (a cura di R. Esposito e C. Galli, Laterza, Roma-Bari, 1999) e nel *Dizionario delle opere filosofiche* (pubblicato dallo scrivente per Bruno Mondadori, Milano, 2000, ma preceduto da un'edizione tedesca più estesa: *Großes Werklexikon der Philosophie*, 2 voll., Kröner, Stuttgart, 1999, e seguito da una versione spagnola ulteriormente ampliata: *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 voll., Herder, Barcelona, 2005).

Non va dimenticata poi l'estrosa ma illuminante rivalutazione di Evola operata da Geminello Alvi nella sua rassegna *Uomini del Novecento* (Adelphi, Milano, 1995, pp. 86-89). Nell'includerlo tra gli irregolari del nostro tempo, Alvi ricorda, tra l'altro, che fu suo nonno a pubblicare i *Saggi sull'Idealismo magico*. E più recentemente, in *L'anima e l'economia* (Mondadori, Milano, 2005, pp. 241-256), è ritornato sulla critica evoliana della modernità, illustrando in modo spregiudicato l'intransigente alter-

nativa che essa propone rispetto al materialismo della civiltà occidentale contemporanea: quella dell'autorealizzazione spirituale ottenuta attraverso gli insegnamenti della Tradizione.

L'ultima e più importante conferma del radicarsi di un interesse serio e scientificamente motivato per Evola viene da due studi monografici pubblicati da Bollati Boringhieri, casa editrice d'ispirazione culturale di sinistra: *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943)* di Francesco Germinario, uscito nel 2001, e *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola* di Francesco Cassata, uscito nel 2003. Certo, il disaccordo culturale rispetto alla materia indagata e la tendenza al giudizio ideologico si fanno notare, ma, anziché ostacolare, suscitano una curiosità critica e una ricerca documentata e approfondita.

Da questi e altri indizi che si potrebbero raccogliere, è possibile concludere che oggi le cose sono cambiate?

È presto per dirlo. Certo, il tempo si è rivelato un giudice intelligente, e attualmente la situazione è più favorevole di quanto non fosse anni fa. Ma il processo di «sdoganamento», anche se soltanto in chiave storiografica, è ancora lungo e complesso. La riedizione delle *Opere di Julius Evola* a cura di Gianfranco de Turris, in cui i vari scritti sono provvisti di apparati storico-filologici che aiutano il lavoro di contestualizzazione, offre un contributo importante in vista di una ricollocazione storica di Evola nel pensiero italiano del Novecento.

2. Teoria filosofica e autorealizzazione spirituale: la ricerca del giovane Evola

In tale contesto, i *Saggi sull'Idealismo magico* – pubblicati tra il 1923 e il 1924 in varie riviste, e poi raccolti in volume (Atanòr, Todi-Roma, 1925) – meritano di essere reconsiderati con speciale attenzione. A lungo trascurati, essi sono invece decisivi per capire la transizione del giovane Evola dalle esperienze artistiche della prima fase all'elaborazione di una sua originale concezione filosofica, che qualche anno più tardi approderà al pensiero della Tradizione esposto in *Rivolta contro il mondo moderno* (Hoepli, Milano, 1934). Se prestiamo fede a quanto Evola medesimo precisa nell'autobiografia *Il cammino del Cinabro* (Scheiwiller, Milano, 1963, seconda edizione ampliata, ivi, 1972), i *Saggi* aprono e impostano un periodo di ricerca prevalentemente filosofica che occupa gli anni dal 1923 al 1927, e che trova la sua espressione compiuta nell'opera in due parti *Teoria dell'Individuo assoluto* e *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (stese entrambe in quegli anni, ma pubblicate solo nel 1927 e nel 1930 con i Fratelli Bocca Editori di Torino).

Il problema filosofico che i *Saggi* affrontano è indicato dal concetto di «Idealismo magico» con cui Evola designa la sua «teoria dell'Individuo assoluto». Perché questa denominazione? Come Evola ricorda nel *Cammino del Cinabro* (p. 29), egli riprende il termine da Novalis ma gli conferisce un senso diverso da quello coniato dal pensatore romantico. Certo, in un primo momento se ne serve per designare la propria adesione al principio che anima ogni forma di idealismo: *esse est percipi*, secondo la formula di Berkeley. Ovvero: è l'Io la fonte da cui tutto scaturisce, il fulcro su cui tutto poggia, ed è tanto potente da vincere la rocciosa resistenza di ogni realtà esterna che gli si contrappone, non subendola come un presupposto invalicabile che lo limita, ma riconoscendola come prodotto della sua stessa attività. «Magico», dunque, perché – in forza del suo potere e della sua volontà di trascendere e dominare la realtà immediata – l'Io, l'Individuo assoluto, il soggetto ideale e spirituale, si erge a creatore della totalità dell'essere, anche della realtà esterna, materiale, che pretende di sussistere in modo autonomo e di contrastarlo. Ciò avvicina il giovane Evola all'idealismo tedesco: più ancora che a Novalis, nella cui idealità magica permangono residui di «oggettività» non completamente risolti nella spontaneità autopoietica dello spirito, al Fichte della prima *Dottrina della scienza* che concepisce l'Io come attività originaria pura (*Tathandlung*) capace di porre se stessa, come Io, e la propria opposizione, come non-Io. Ma lo avvicina soprattutto – a dispetto di tutte le assicurazioni contrarie – alla concezione gentiliana dello spirito come atto puro che assorbe e risolve nella propria inesaurita attività ogni determinazione oggettiva, ogni contenuto fisso e separato, ogni entità che si pretenda indipendente e autosufficiente rispetto al pensiero pensante.

Nell'articolazione analitica del principio dell'Io, tuttavia, Evola produce uno sviluppo critico e originale che non si lascia ridurre all'impostazione classica dell'idealismo, né alla sua declinazione attualistica. Pur dall'interno dell'idealismo, e accettando l'assunto hegeliano secondo cui «ogni filosofia è idealismo e anche quando si presenta come non-idealismo essa è solo un idealismo non del tutto consapevole di se stesso», egli aspira nondimeno a una maggiore radicalità. Pertanto, determina l'Io come «attività interamente attiva», senza scorie né residui, e tale che l'irrazionalità del puro essere, l'impenetrabile «meraviglia delle meraviglie» per cui le cose sono, sia trasformata da fatto bruto e opaco che trascende la potenza dell'Io in atto di libertà, in autarchia e autodeterminazione. Ma per giungere veramente a ciò, bisogna che l'Io sia definito non in termini semplicemente teoretici e gnoseologici in quanto soggetto astratto e universale di conoscenza, come avviene nell'idealismo classico e nel neidealismo gentiliano, ma sia tutto intero attività, realtà, concretezza. «Individuo assoluto» è il concetto che Evola sceglie per rappresentare tutta la potenza e la concretezza del principio dell'Io, imprimendogli il massimo grado di intensità.

Nell'Idealismo magico, perciò, la *annihilatio mundi* con cui l'idealista classico azzera la realtà del mondo esterno, per poterla ricostruire in forza dell'Io quale unico principio creatore, perde il carattere fittizio di semplice esperimento mentale, e diventa un vero e proprio processo di demolizione. Si tratta al tempo stesso di un cammino di iniziazione, che passa per tre prove «pratiche»:

1) La «prova del fuoco», o esperienza della negazione, consistente nella radicale rimozione di ogni presupposto, ogni vincolo e ogni predeterminazione, secondo il principio mutuato da Max Stirner: «Non ho fondato la mia causa su nulla» (*Ich habe meine Sache auf nichts gestellt*). Evola non si stanca di sottolineare che siffatto principio non deve essere inteso in modo astratto, ma va trasformato in una regola di azione e in una forma di vita.

2) La «prova della sofferenza», consistente nel permanere presso la negazione e nell'accettarla fino in fondo, secondo l'insegnamento sapienziale teorizzato e praticato dallo stoicismo, in virtù del quale mediante l'abnegazione e la rinuncia si realizza un «trionfo della volontà» sull'essere.

3) La «prova dell'amore», nel senso del nietzscheano *amor fati*, in cui l'Io non si mantiene più nell'astratta negazione di sé intesa come mera negatività o privazione, bensì in quella più profonda negazione di sé che è l'esistenza dell'essere, delle cose, accettate e amate. È da un simile atteggiamento che scaturisce l'azione veramente attiva, che Evola fa corrispondere alla dottrina taoista dell'«agire senza agire» (*wei wu wei*), del dare per possedere, del cedere per dominare, del sacrificarsi per realizzare.

In questo senso l'Io che ne risulta – punto archimedeo su cui tutto poggia – è ben diverso dal semplice «Io penso» o «Io trascendentale» che possiede un carattere meramente gnoseologico. Non è soltanto astratta facoltà del pensare, quasi una «impersonale macchina trascendentale che promana e fa sfilare automaticamente dinanzi a sé tutto ciò che si conosce e che si sperimenta» (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 40). È un «Io-potenza», un Io distaccato, assoluto, che ha risolto in sé ogni resistenza esterna e ogni contenuto oggettivo anteriore, ed è diventato centro a sé, autoevidenza, puro essere. Sicché, in opposizione a Descartes, al suo «penso, dunque sono», vale il principio: «sono, dunque penso».

L'Io è tale in modo così radicale che non può tollerare accanto a sé nemmeno l'esistenza di altri Io dotati di pari dignità. Per Evola, che si differenzia su questo punto dagli altri idealisti, l'Io è immoltiplicabile: è perfettamente conchiuso, compiuto, nel suo autosufficiente solipsismo. Esso, nella sua volontà di dominare l'essere, nel suo «profondo conato all'autoaffermazione e al dominio», rappresenta un impulso «magico». È ciò che costituisce una sorta di fondo irrazionale dell'idealismo, tanto che Evola integra il tradizionale pantheon dei pensatori di riferimento dell'idealismo affermando che «sono un Nietzsche, un Weininger, un Michel-

staedter a dare il senso a un Descartes, a un Berkeley, a un Kant e a un Fichte» (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 38). Ciò significa, inoltre, che per mettere a tema l'Individuo assoluto e coglierne il movimento puro a prescindere dai contenuti di cui via via si riempie, il discorso filosofico non può essere soltanto la semplice costruzione di un edificio teorico, ma deve costituire un sapere sapienziale e una forma di vita capaci di condurre l'Io alla piena sufficienza e realizzazione di sé.

3. Motivazioni extrafilosofiche: esoterismo e dottrine orientali

L'aggettivo «magico», oltre a caratterizzare la peculiarità dell'idealismo evoliano, differenziandolo da quello tradizionale, si presta anche a designare le suggestioni extrafilosofiche e le letture che concorrono alla formazione della concezione filosofica di Evola. Il quale, al riguardo, ricorda: «Come l'arte per me aveva avuto un retroscena extra-artistico, così anche la filosofia ne ebbe uno extra-filosofico» (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 28). In particolare, agli inizi della formazione del sistema evoliano, si ha una commistione di filosofia ed esoterismo in cui quest'ultimo fornisce motivi e argomenti per sfondare e ampliare l'orizzonte tradizionale della filosofia, ma a sua volta la filosofia s'impone sulle dottrine esoteriche per sistematizzarle e razionalizzarne i contenuti. Essa investe la materia oscura dell'esoterismo con una riflessione dialettica e discorsiva.

Rientra in tale contesto il confronto con le idee gnostiche che il giovane pensatore aveva assorbito leggendo i romanzi di Dmitri Merežkovskij, specie i cicli *La morte degli dei* e *La resurrezione degli dei*, come egli stesso rievoca nel *Cammino del Cinabro* (cit., p. 28). C'è poi il patrimonio di dottrine tradizionali veicolato all'epoca nei diversi canali dall'esoterismo e dall'occultismo, con cui Evola era entrato in contatto attraverso figure quali il teosofo Decio Calvari, lo steineriano Giovanni Colazza, il poeta d'ispirazione antroposofica Arturo Onofri, l'orientalista Bernhard Jasink e il pittore occultista Raul dal Molin Ferenzona (Cfr. Simona Cigliana, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli, 2002, con la relativa bibliografia; e *La Biblioteca esoterica. Evola – Croce – Laterza. Carteggi editoriali 1925-1959*, a cura di Alessandro Barbera, Fondazione Julius Evola, Roma, 1997). Particolarmente importante fu inoltre l'interesse di Evola per le dottrine orientali della realizzazione, che sorse dai contatti con Decio Calvari ma maturò e si sviluppò dopo l'incontro con John Woodroffe (Arthur Avalon), concretizzandosi nella traduzione del *Tao-tê-Ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, Carabba, Lanciano, 1923) e in una prima interpretazione delle dottrine tantriche (*L'uomo come potenza*, Atanòr, Todi-Roma, 1926; poi rielaborato con il titolo: *Lo Yoga della potenza*,

Bocca, Torino, 1949). Esso motivò inoltre l'esperienza del Gruppo di Ur, di cui Evola fu animatore, e nella quale ci si applicò in concreto alla pratica di tecniche della trasformazione dell'essere e dell'autorealizzazione spirituale secondo l'insegnamento esoterico e magico. I materiali che ne risultarono furono pubblicati nei fascicoli di *Ur* (1927-1928) e *Krur* (1929), e come volumi a sé con il significativo titolo complessivo *Introduzione alla Magia come scienza dell'Io* (poi in edizione rivista e aggiornata: *Introduzione alla Magia*, a cura del Gruppo di Ur, 3 voll., Edizioni Mediterranee, Roma, 1971). Significativo, perché qui l'insegnamento magico ed esoterico è ancora inteso in funzione del massimo potenziamento dell'Io. Verso la mistica Evola mantenne invece un'attitudine guardinga e diffidente, in quanto riteneva che essa nascesse da una disposizione dell'Io non sufficientemente attiva: nell'estasi mistica il soggetto è indotto ad acquietarsi di fronte alla realtà spirituale suprema, a sospendere la sua attività e paralizzare la propria potenza.

4. Letture e confronti: la «deduzione storica» dell'idealismo

C'è quindi il febbrile accavallarsi di letture filosofiche, eccentriche rispetto alla cultura neoidealista dominante, che nel loro disordinato accostamento segnalano l'intensità e l'irregolarità della passione speculativa del giovane pensatore. Il disordine è tuttavia più apparente che effettivo: le letture sono «organizzate» in modo tale da portare alla luce, per così dire, il lato irrazionale dell'idealismo e da prospettare quella che Evola definisce una «deduzione storica» dell'Idealismo magico, come se quest'ultimo fosse il risultato di uno svolgimento storico-speculativo coerente e calcolabile. Emergono in tale sequela altrettante valorizzazioni dell'Io, di cui sono via via messe in luce le caratteristiche, ma che Evola considera alla stregua di figure incomplete che si tratta di raccogliere in una comprensione integrale e definitiva.

Si è già ricordata la lettura di Max Stirner. Non c'è bisogno di sottolineare come l'esaltazione dell'Unico, con la celebre sentenza «Non ho fondato la mia causa su nulla», si situi agli antipodi dell'idealismo. Eppure Evola la recupera in seno alla sua declinazione «magica» dell'idealismo, trasformandola nella base metodologica per una purificazione radicale dell'Io, per la liberazione da ogni laccio, vincolo e impedimento che ostacoli l'autodeterminazione dell'Individuo assoluto. Essa diventa il banco di prova per saggiarne l'effettivo potenziamento, e quindi per attuare una radicale *annihilatio mundi* in vista della rifondazione idealistica del mondo stesso.

Decisivo è quindi il confronto con Carlo Michelstaedter, pensatore oggi rivalutato, ma all'epoca marginale e trascurato. Evola non esita ad accoglierlo tra le sue fonti ispiratrici e a prendere sul serio la sua acerba con-

cezione filosofica. In particolare, fa propria l'idea della «persuasione» nella quale vede espressa la tendenza dell'Individuo ad attingere in sé un valore assoluto, a non disperdersi nel divenire ma a permanere in se stesso e a stringere in pugno l'essere. Nella «retorica», invece, l'Io fugge da sé e si appoggia all'altro disperdendosi. L'insegnamento fondamentale di Michelstaedter, recuperato da Evola, è che l'Io «persuasivo», vale a dire sufficiente a se stesso, trova in sé e non in altro il proprio consistere: così attuando, non scarta la propria deficienza esistenziale ma se ne fa carico e la risolve.

Una terza intrigante figura introdotta nello scacchiere della deduzione storica dell'Idealismo magico è Otto Braun. Questo *enfant prodige* figlio di Lily von Kretschmann – autrice delle *Memoiren einer Sozialistin* (1909-1911), ispirate alle celebri *Memoiren einer Idealistin* di Malwida von Meysenbug, e nota negli ambienti socialdemocratici perché aveva preso parte alla controversia tra l'ortodosso Bebel e il revisionista Bernstein, schierandosi con quest'ultimo contro Clara Zetkin, che appoggiava il primo – cadde giovanissimo nelle trincee della Grande Guerra. All'epoca Laterza ne pubblicò *Diario e lettere* (a cura di Enrico Ruta, Bari, 1923), ovvero le principali carte che di lui erano rimaste. Si tratta degli appunti di un liceale vulcanico, folgorante, geniale, che temprava le sue visioni romantiche nell'atmosfera del fronte e che, tra un assalto e l'altro, annota con sorprendente lucidità riflessioni di vario genere. Evola, con una forzatura ermeneutica, vede in queste carte incompiute una sorta di «Evangelo della Volontà» la cui massima fondamentale raccomanda: «Sii un titano!». E vi vede teorizzata la potenza efficiente, attiva, creatrice dell'Io, diventata una forza operante. Con un limite: Braun non riconosce pienamente la potenza dell'Individuo, e la piega a un Assoluto superiore. Rimane intatta in lui, insomma, una massa di trascendenza che eccede l'attività dell'Io: è il Valore, che svetta e perdura oltre quest'ultima, senza risolversi in essa. Per Evola, al contrario, l'Io titanico non può riconoscere nulla al di sopra di sé.

La filosofia che invece riconosce siffatta incondizionatezza è l'attualismo di Giovanni Gentile, che costituisce una figura chiave nella deduzione storica dell'Idealismo magico. Lo sforzo di assorbire tutto l'essere nell'atto puro del pensiero raggiunge effettivamente in Gentile la sua espressione più intensa: l'Io scioglie nella sua attività tutti i contenuti che pretendono di limitarlo. Il problema è che la definizione gentiliana dell'atto puro rimane sul piano semplicemente teoretico o addirittura gnosologico: l'atto puro è conosciuto ma non concretamente realizzato; l'Io di Gentile è ancora un Io astratto, un'entità di conoscenza e non una vera potenza attiva. Non è realmente Io. Corrispondentemente, la logica neoidealista del pensiero va da un concetto all'altro, mentre si tratta di passare dal concetto al reale, come intende fare appunto la dialettica concreta dell'Idealismo magico. In quest'ultimo, nell'Io-potenza di Evola,

pensiero e realtà giungono a coincidere: la realtà è tale perché è pensata e voluta dall'Io, ed è pensata e voluta dall'Io perché è reale.

Completano la deduzione storica dell'Idealismo magico due figure «minori» fortemente valorizzate da Evola: Octave Hamelin, che con Michelstaedter e Braun condivise il destino di una morte prematura (annegò tentando di soccorrere un uomo caduto in mare), e Hermann Keyserling.

Il primo, oggi quasi dimenticato, è il più interessante nella schiera dei «personalisti» francesi di cui Evola si occupa: Jules Lachelier, Charles Secrétan, Émile Boutroux, Jules Lagneau, Charles Renouvier e Maurice Blondel (cfr. *Il cammino del Cinabro*, cit., p. 36). Sicuramente quello più vicino all'idealismo. La sua tesi di dottorato, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907), offre un contributo importante per la definizione sistematica di tale posizione speculativa. A lui risale, tra l'altro, l'interpretazione della dialettica hegeliana in termini di tesi, antitesi e sintesi. Sviluppando la dottrina neokantiana del maestro Charles Renouvier, egli si sforza di superare il dualismo di analitica ed esperienza, ragione e sensibilità, pensiero ed essere, nella convinzione che lo spirito pensante possa assimilare tutto ciò che gli si contrappone come oggetto, e che dunque il reale, la «cosa in sé», non sussista in modo indipendente ma solo nella coscienza o – come dice Hamelin – nella «rappresentazione». «La rappresentazione non è nient'altro che la coscienza [...]. In contrapposizione al significato etimologico, la rappresentazione non presenta alcun oggetto e soggetto che sarebbero anche senza di essa, né li rispecchia: essa è oggetto e soggetto, è la realtà stessa. La rappresentazione è l'essere e l'essere è la rappresentazione» (2ª edizione, Paris, 1925, p. 374). È sufficiente questa breve citazione per aprire un'intera serie di congetture circa l'interesse di Evola a recuperare Hamelin nella prospettiva dell'Idealismo magico, sia pure entro i limiti in cui l'idealismo «incompleto» del francese rende possibile tale operazione.

Quanto a Hermann Keyserling, nipote dello scrittore Eduard, nell'autobiografia Evola ritrae la sua apertura giovanile, e preferirebbe quasi dimenticarlo: «A non meritare l'attenzione concessagli era H. Keyserling. Il conoscerlo di persona mi fece apparir chiaro di aver dinanzi un mero "filosofo da salotto", vanitoso, narcisista e presuntuoso oltre ogni dire... l'ultimo che potesse rivestire la dignità di un Maestro» (*Il cammino del Cinabro*, cit., pp. 37-38). Parole pesanti, che stroncano sul nascere la curiosità di verificare eventuali addentellati o analogie. A dire il vero, ci sarebbe una ragione per la quale Keyserling può essere oggi ricordato: con il suo *Diario di viaggio di un filosofo* (a cura di Giovanni Gurisatti, 2 voll., Neri Pozza, Vicenza, 1997-1998), in cui egli racconta la propria esperienza di viaggio intorno al mondo, fu uno dei primi filosofi della globalizzazione. Quando fu pubblicato, nel 1919, il *Diario* ebbe un successo straordinario, paragonabile a quello del *Tramonto dell'Occidente* di Spen-

gler, tanto che Thomas Mann lo giudicò «uno dei libri più ricchi degli ultimi decenni».

Keyserling aveva studiato agli inizi del secolo a Vienna, avendo per amico Houston Stewart Chamberlain, che gli fece conoscere Wagner, lo spinse alla filosofia e lo consigliò di trasferirsi a Parigi. Qui il giovane si diede all'attività di libero scrittore, frequentando Gide, Rodin, Debussy, Massenet, de Montesquieu. Scese anche in Italia, soggiornando per qualche tempo a Venezia e a Roma. Tornato in Germania, tentò con l'appoggio di Dilthey di diventare professore universitario a Berlino, ma senza riuscirci. In compenso strinse amicizia con Simmel, si appassionò alla «filosofia della vita» ed entrò in contatto con Ortega y Gasset, Unamuno e Bergson, che conobbe di persona al congresso internazionale di filosofia a Bologna nel 1911.

In quello stesso anno decise di intraprendere un lungo viaggio di circumnavigazione della Terra, persuaso che «la via più breve per arrivare a se stessi conduce intorno al mondo». Attraverso il Mediterraneo, il canale di Suez e il Mar Rosso, giunse prima a Ceylon e poi in India, dove soggiornò a lungo assimilando la visione del mondo orientale e rimanendone profondamente influenzato. Scrisse Hesse: «È il primo studioso e filosofo europeo che ha veramente compreso l'India». Meta successiva fu la Cina, raggiunta attraversando il Tibet, scendendo in Birmania, a Singapore e Hong Kong. Quindi il Giappone, da dove prese la rotta dei mari del Sud in direzione delle Americhe. Dal viaggio, antidoto per eccellenza contro la banalità del quotidiano, Keyserling trae un insegnamento filosofico. Al pari del pellegrinaggio nelle religioni, esso può esercitare una funzione iniziatica, può avviare una ricerca di sé che Keyserling paragona alla ricerca del Graal. «Uno spirito ben radicato in se stesso», scrive, «quando gira intorno al globo terrestre, non fa che ruotare intorno al proprio asse». Insomma, il viaggio offre gli stimoli esterni di cui l'uomo ha bisogno per risvegliarsi a se stesso.

E tale fu la sua esperienza di vita: viaggiando Keyserling si trasformò da pallido kantiano, qual era in gioventù, in metafisico incline a slanci audaci, proteso verso l'illuminazione. Concepì una «filosofia del senso» con cui intendeva portare alla luce l'energia spirituale latente nell'uomo, e si impegnò a fondo nella realizzazione di questo suo ideale fondando a Darmstadt la «Scuola della Sapienza», un istituto a metà tra l'università e la comunità. Vi sviluppò una serie di attività – seminari, conferenze, esercizi spirituali e forme di meditazione trascendentale – con la finalità di risvegliare l'uomo a se stesso, alla polifonia delle voci dello spirito, alla comprensione integrale della vita. In alcune felici occasioni l'attività della Scuola raggiunse vertici notevoli, per esempio al seminario del 1927 su «L'uomo e la terra», cui parteciparono Carl Gustav Jung, Leo Frobenius, Max Scheler e l'orientalista Richard Wilhelm. Ma fu cancellata dal nazismo.

Tra i vari motivi di contatto con l'Idealismo magico, quello che più colpì Evola fu la concezione della «conoscenza creativa». Essa «com-

portava uno spostamento di piano della coscienza tale da attivare la funzione «del senso» (del significato): il senso, che investe le cose e i fatti, li anima e li usa anche come materiale di una libera espressione, in un quadro non solamente soggettivo come per esempio nel lirismo e nell'arte» (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 37). Per Evola il fenomeno del «comprendere» e del «senso» è un segnale della potenza dell'Io sulle cose, ed è dunque possibile valorizzarlo ai fini della purificazione dell'Io non sufficiente a se stesso e per raggiungere l'autorealizzazione. Ma tutto ciò, in Keyserling, non ebbe seguito per le ragioni che Evola mette in luce nella sua stroncatura.

Un ultimo cenno merita l'appendice ai *Saggi*, nella quale Evola torna a riflettere sull'esperienza dell'arte moderna, dopo avere preso parte in prima persona – in contatto epistolare con Tristan Tzara – all'attività del movimento dadaista, che egli era stato tra i primi a portare in Italia. Abbandonata nel 1922 la pratica pittorica, Evola continuò in vari scritti la sua riflessione teorica sull'arte riconsiderandola ora in vista della sua importanza per la formazione e il potenziamento dell'Io. È questo l'aspetto interessante da svilupparsi in connessione con l'Idealismo magico. L'arte moderna, nel suo carattere di *poiesis*, che può essere dilatato e trasformato fino ad arrivare all'azione pura, rivela la moderna consunzione dei contenuti oggettivi e il suo condensarsi nella pura gestualità dell'artista, del soggetto creatore. Quest'ultimo si presenta allora come una figura concreta in cui l'Io assoluto teorizzato da Evola prende corpo e, per così dire, si rende visibile. Le riflessioni svolte nei *Saggi* rientrano peraltro in un contesto più ampio di indagini del fenomeno artistico, che emerge dall'insieme dei suoi interventi al riguardo (cfr. J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1994).

5. Altri interventi

Al panorama filosofico abbozzato nei *Saggi* andrebbero affiancate, per completarlo, alcune riflessioni che Evola svolse negli interventi pubblicati tra il 1924 e il 1928 nella rivista di Vittore Marchi *L'Idealismo realistico* (riediti a cura di Gian Franco Lami, Fondazione Julius Evola, Roma, 1997), nonché nei testi scritti tra il 1925 e il 1931 per la rivista di studi religiosi *Bilychnis* (ovvero «Lucerna a due lucignoli», ora in: *I saggi di Bilychnis*, 2ª edizione, Edizioni di Ar, Padova, 1987). Riflessioni minori, a margine, se si vuole; ma a volte nel dettaglio si nasconde il buon Dio. Per esempio, meriterebbe un'analisi approfondita la recensione alla traduzione italiana del libro di Jean-Marie Guyau, *Saggio di una morale senza obbligo né sanzione*, curata da Annibale Pastore per Paravia (Torino, 1924). Il fiuto di Evola merita in questo caso di essere esplicitamente segnalato.

Come è noto, l'opera di Guyau – originale figura di pensatore (1854-1888), curatore di edizioni di Epicuro, Epitteto, Cicerone e Pascal, nonché studioso della moralistica inglese e autore di un saggio sulla genesi dell'idea del tempo che anticipa le idee di Bergson – fu una delle principali fonti dell'ultimo Nietzsche, che la lesse e la annotò con passione. Era la teorizzazione, su basi positivistiche e vitalistiche, di un'etica dell'affermazione di sé contrapposta all'etica kantiana del dovere, ovvero del principio dell'autorealizzazione anziché della legge morale e dell'imperativo categorico. Nietzsche ne trasse ispirazione per la sua critica della morale tradizionale della soggezione e per la rivendicazione del diritto all'eccellenza e all'autoaffermazione. È l'aspetto che Evola coglie e valorizza con perspicacia in sintonia con la sua operazione di potenziamento dell'Io, e su cui la *Nietzsche-Forschung* è recentemente ritornata.

6. Un giudizio da riformulare

Disponiamo a questo punto degli elementi essenziali per assegnare all'Idealismo magico di Evola una collocazione nel panorama della filosofia italiana dell'epoca. L'evidenza che emerge è che si tratta di un'operazione storica ancora in gran parte da compiere, tenuto conto dei giudizi che, per ragioni di scuola o di parte, hanno prodotto un ostracismo durato decenni, impedendo un'analisi equanime. Si prenda come riferimento *a quo* lo sferzante e risentito giudizio proferito «a caldo» da Ugo Spirito, secondo cui l'Idealismo magico fu una «colossale beffa» (*Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, IV, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII, 2, marzo 1927, p. 144 e seg., poi in: *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Vallecchi, Firenze, 1930, p. 205). E come termine *ad quem* la ripetizione del medesimo giudizio a quasi mezzo secolo di distanza, senza alcun distinguo critico, da parte di Eugenio Garin nelle *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. Quindici anni dopo 1945-1960* (2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1975, vol. II, p. 350, nota).

Che una simile stroncatura non possa essere mantenuta, appare evidente. L'Idealismo magico fu ben altra cosa. Fu uno spunto originale, un guizzo alternativo al neohegelismo di Croce e Gentile, che prospettò una strada diversa, sia pure immanente all'idealismo, per la determinazione del principio dell'Io e per il modo di concepire la filosofia stessa, intesa da Evola oltre che come costruzione di un sistema teorico anche come forma di vita e cammino iniziatico verso la realizzazione di sé. Certo, le differenze, profonde e inconciliabili rispetto a Croce e Gentile, furono alimentate anche da incomprensioni e antipatie personali che si interposero e resero difficile il dialogo.

Per Evola la filosofia di Gentile era, sì, dotata di una «intrinseca solidità», ma al tempo stesso si ammantava di una «prosopopea fumosa» e

di un «insopportabile pedagogismo paternalistico». Sono questi i termini severi in cui egli si esprime nell'autobiografia (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 35). Ma da giovane, come risulta dai *Saggi* e come si è sottolineato, egli si era sforzato di confrontarsi seriamente sul piano filosofico con l'attualismo gentiliano, usando argomenti immanenti all'idealismo. Solo che alla fine il dialogo s'infranse su reciproche incomprensioni, e rimase interrotto (cfr. *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile [1927-1929]*, a cura di Stefano Arcella, Fondazione Julius Evola, Roma, 2000; su tutto ciò si veda: Alessandro Giuli, *Evola – Gentile – Spirito: Tracce di un incontro impossibile in Democrazia, nazione e crisi delle ideologie*, Annali della Fondazione Ugo Spirito, Luni, Milano, 2000, pp. 411-442).

Quanto a Croce, Evola intrattenne con lui un rapporto epistolare e gli riconobbe «una maggiore signorilità e chiarezza rispetto a Gentile», ma vide in lui «un pensiero puramente discorsivo, che, alla fine, doveva abbandonare il piano dei grandi problemi speculativi per disperdersi nella sagistica, nella critica letteraria e in una storiografia a orientamento laico-liberale» (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 36; cfr. *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce [1925-1933]*, a cura di Stefano Arcella, Fondazione Julius Evola, Roma, 1995).

Ancora più severa, se non impietosa, fu la polemica contro le espressioni scolastiche ed epigonali del neohegelismo, di cui Evola serba un'immagine sconsolante: un «mondo di trionfia retorica», abitato, più che da veri filosofi, da intellettuali piccolo-borghesi abili nel «giuoco di bussole di una dialettica artefatta composta da un paio di scarse categorie», ma ormai privi della genialità, dell'inventiva, dell'ímpito creativo e della potenza speculativa dell'idealismo classico tedesco (*Il cammino del Cinabro*, cit., p. 35).

Eppure, nonostante queste incompatibilità, si può dire che l'Idealismo magico fu un serio tentativo di fare i conti con la filosofia imperante nell'Italia di allora. Fu uno sforzo, breve ma intenso, per spingere l'idealismo a radicalizzare il principio astratto dell'Io come atto puro e a trasformarlo in Individuo assoluto, in volontà effettiva di dominare l'essere e risolverlo in sé, in principio concreto di autodeterminazione. Per quanto eccentrico e irregolare, esso rappresenta il coerente svolgimento di un'aporìa immanente all'idealismo e il tentativo di risolverla. Dunque una voce insopprimibile, che ricorda la presenza nell'Italia di allora di un'«altra» filosofia accanto a quelle dominanti di Croce e Gentile. Ed è ormai tempo – sulla base dei testi – di parlarne in modo diverso.

FRANCO VOLPI

SAGGI SULL'IDEALISMO MAGICO

AVVERTENZA

Benché si sia badato ad elaborare e disporre i vari saggi in modo che essi vadano – almeno per una certa classe di lettori – a costituire un organismo per sé stante, è forse bene far noto che quanto segue nello spirito dell'Autore rappresenta semplicemente una preliminare presa di posizione, una anticipazione, l'intero svolgimento e la piena giustificazione speculativa della quale va a rimettersi all'opera Teoria dell'Individuo assoluto, di cui sarà curata quanto prima la stampa (1).

J.E.

(1) Uscirà due anni dopo la pubblicazione di questo libro (N.d.C.).

I. Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'Idealismo

«La philosophie, c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans» (1).

J. LAGNEAU (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1898, p. 127)

Che la civiltà occidentale traversi oggi un periodo di crisi, è una cosa che risulta evidente anche per una considerazione superficiale. Espressioni come «svolta della storia», «punto di transizione», *Sturm und Drang*, sono divenute di dominio pubblico e si sentono ripetere per ogni dove sino alla noia. È anche, ad un dipresso, egualmente chiaro che la crisi attuale supera di gran lunga ogni altra che sia dato riscontrare nel passato: e ciò, per il fatto stesso del dispiegamento dello spirito moderno in nuovi, molteplici rami nei quali però oggi, pressoché in egual misura, è presente il momento critico: esso trasmuta dalla coscienza razionale a quella religiosa, dall'arte all'economia, dalle scienze della natura all'etica. In tutti questi campi egualmente gli antichi principî barcollano, le antiche certezze non soddisfano più e il calore della critica e della negazione a mala pena riesce a nascondere un senso generale d'insufficienza e di disagio. Presso ad un simile stato di cose si presentano quasi da per sé due problemi: anzitutto di vedere se i vari momenti critici delle singole discipline non si riconnettono ad un'unica crisi dello spirito in generale, di cui non sarebbero che le apparizioni secondo forme adeguate alla diversità di quelle discipline stesse; e, nel caso, di determinare la natura e la ragione di quest'unico elemento, che andrebbe a costituire il motivo centrale dell'epoca. Il secondo problema sarebbe di vedere se la crisi in parola sia puramente negativa, se preludia la dissoluzione, il *pralaya* di un intero ciclo di civiltà (Spengler) (2), ovvero

(1) «La filosofia è la riflessione che conduce a riconoscere la propria insufficienza e la necessità di un'azione assoluta che parta dall'interno».

Jules Lagneau (1851-1894) appartiene a quel tipo di filosofi la cui esistenza è stata un tutt'uno con le proprie idee. Unì l'esigenza metafisica a quella spiritualistica, ispirandosi al pensiero di Maine de Biran. Fondò l'«Union pour l'action morale» (poi «Union pour la vérité»). Per Lagneau l'esperienza filosofica è ricerca della verità, ma nel contempo deve essere ispiratrice dell'azione. Postumi furono pubblicati i *Fragments* (1898) e *Les célèbres leçons* (1926) (N.d.C.).

(2) Il riferimento è ovviamente a *Der Untergang des Abendlandes*, pubblicato pochi anni prima in due volumi (1918 e 1922). Lo tradurrà lo stesso Evola solo trent'anni dopo: *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 1957. Cfr. anche J. Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione Julius Evola, Roma, 2003 (N.d.C.).

se non nasconda invece il destarsi e il germogliare di una nuova vita o positività; della quale occorrerebbe allora determinare la natura, onde poterne fare la luce che ci delinea la via che, di là dalle rovine e dall'angoscia, la nostra volontà e la nostra stessa insoddisfazione debbono crearsi.

Circa il primo punto, poiché un'indagine induttiva – per cui si dovrebbe cercar di determinare in ogni singola disciplina, in funzione alle categorie ad essa proprie, la particolare natura e la ragione del momento critico, per poi vedere se nei singoli risultati si trovi o no qualcosa di comune che, nel caso, sarebbe l'elemento cercato – qui non saprebbe essere esposta nemmeno secondo i suoi lineamenti generali, ci si tiene ad un'altra via, assai più semplice, che potrebbe basare la sua legittimità sulle seguenti osservazioni. In fondo, in qualsiasi campo dell'attività, lo spirito ha a che fare soltanto con sé e in qualsiasi problema, in quanto è problema umano, come sua molla nascosta e suo intimo interesse, in verità è sempre ritrovabile un unico problema, quello della certezza di sé. Se ciò è vero, è da ritenersi che il significato del movimento di un'epoca può risultare immediatamente da un esame dei problemi e delle esigenze che in essa appaiono in quella disciplina, ove lo spirito non si trova più rifratto in manifestazioni e forme parziali ma si mette, immediatamente e in piena consapevolezza, al cospetto di sé e di sé fa l'unico oggetto della sua scienza. In altre parole: se nella filosofia è con lo Hegel da riconoscersi la forma in cui le esigenze che oscuramente operano nei vari campi della cultura e dell'attività di un'epoca vengono a consapevolezza di sé stesse, in un esame della situazione caratteristica della filosofia moderna si potrà forse presumere d'incontrare direttamente il centro e il fondamento della crisi dello spirito contemporaneo. Quel che d'ipotetico tale presunzione implica in sé, potrebbe venire risolto mostrando che il principio trovato è effettivamente capace di spiegare i particolari momenti negativi delle singole discipline, benché qui una tale verifica possa venire solamente accennata.

Per questa seconda via, il primo dei problemi dianzi formulati conduce da per sé all'altro. Infatti, si può delineare così l'andamento della presente trattazione: si andrà a riconoscere nell'idealismo la caratteristica della filosofia moderna; si considererà allora l'idealismo, si scoprirà l'interno dissidio e l'ulteriore questione che esso contiene e a questo punto andando a connettere la crisi dell'epoca attuale, si avrà esaurito il primo problema; stabilendo poi la natura dell'antitesi contenuta nell'idealismo, se vi sia e, nel caso, quale sia il modo di risolverla in una ulteriore affermazione, si avrà esaurito anche il secondo problema che, come si ricorda, consisteva nel sapere se la negatività della crisi non fosse che la manifestazione più esteriore e, da un'altra parte, il lievito di un nuovo sviluppo. In questa seconda fase della discussione si vedrà costruirsi quasi da per sé, come logica conseguenza delle premesse e però della storia, il concetto di idealismo magico – del quale in questo primo saggio ci si limiterà a studiare la relazione con le posizioni del cosiddetto occultismo.

1. Il problema fondamentale della filosofia moderna è il problema gnoseologico o problema della conoscenza che, in breve e in forma assai exoterica, può venire formulato così: ogni esperienza è costituita dalla congiunzione di un soggetto e di un oggetto, di un conoscente e di un conosciuto; ora come è possibile la relazione che stringe questi due principî e, quindi, quale è il senso di quella lor congiunzione, in cui si sviluppa l'umana esperienza? Quanto sia importante questo problema e, quindi, quanto sia giustificato l'interesse che in esso ripone la filosofia moderna, può esser reso comprensibile come segue. Attraverso la conoscenza, intesa in senso largo, si afferma a sé stessi la realtà di una natura, di altre coscienze e, anche, di un mondo spirituale. Ora senza un esame preliminare sulla natura della conoscenza, sui suoi presupposti e sulla sua validità, non si può dare alcun serio fondamento a quelle affermazioni; e poiché da esse – assunte ingenuamente come dati di fatto, senza alcuna critica o riflessione preliminare – partono le scienze della natura, le discipline morali e sociali, le religioni e le teorie dei valori, se non si ha modo, nell'esame della conoscenza, di garantire la certezza a tutto ciò che da essa è postulato come vero, se non si ha modo di mostrare le condizioni per cui all'umano pensiero è immanente la verità e, in connessione, di confermare la validità e definire il senso dei varî principî fondamentali, l'intero mondo non solo della cultura, ma della stessa comune coscienza deve apparire ipotetico e privo di significato: il valore formale o estetico che allora, solo, gli converrebbe, in nessun modo saprebbe impedire che lo scetticismo ne dissolva l'intima essenza. Non basta: quando si dovesse affermare sul serio l'impotenza della conoscenza a giustificare sé stessa, lo stesso scetticismo risulterebbe insostenibile: infatti, esso non può far valere il suo principio, che nel sapere umano non vi è alcuna certezza, se non vi connette una certezza, il che contraddice il contenuto dello stesso principio pel quale si nega che un qualsiasi conoscere (dunque quello scettico compreso) possa avere una certezza. Ne risulterebbe allora che tutta l'esperienza, sino nelle sue forme più luminose, è una specie di sogno incomprensibile, da cui l'io dovrebbe lasciarsi passivamente sognare poiché quando invece portasse su di esso la riflessione, verrebbe immediatamente dilacerato in un'interna contraddizione. Non si potrebbe mai abbastanza insistere sull'importanza di questa considerazione e quindi sulla necessità del problema gnoseologico a base di ogni altro, specie di contro a tante correnti che, con un movimento di cui non si saprebbe dire se la temerità presuntuosa sia maggiore dell'ingenuità, ancor oggi pretendono di far valere come verità assoluta i frutti di uno sfrenato dogmatizzare e fantasticare, mentre sono impotenti a spiegare il fondamento dei loro procedimenti e lo stesso significato delle parole e dei concetti che esse adoperano.

2. Ora la soluzione data dalla speculazione moderna al problema gno-seologico è, in massima, l'idealismo o, più precisamente, *nella concezione del mondo dell'idealismo si è andati a riconoscere la condizionalità per un sistema dell'assoluta certezza*. – L'idealismo, come è noto, consiste nell'affermazione che un mondo esterno, esistente in sé stesso indipendente dal conoscere e perciò dall'Io, non è in alcun modo coerentemente affer-mabile: che quindi l'intero universo non è che un sistema del nostro conoscere, v.d. non è che *in virtù* dell'Io e *per* l'Io. Vale qui esporre un breve riassunto degli argomenti su cui poggia tale teoria.

Se si riflette un poco, risulta chiaro che di una cosa che fosse assoluta-mente fuori di me, non saprei assolutamente nulla e quindi non potrei in alcun modo affermarne l'esistenza. In tanto di una cosa posso affermare l'esistenza, in quanto – e per quel tanto – che io la conosco, vale a dire in quanto e per quel tanto che essa è compresa dentro la sfera dell'Io. Da ciò deriva immediatamente che l'unica realtà di cui io possa in verità parlare nei riguardi di una cosa, è quella che coincide col suo venir percepita e che quindi dipende dal mio percepire, senza il quale essa, *per me*, esiste-rebbe così poco, quanto la luce senza la mia facoltà visiva. Naturalmente, qui saltano subito fuori due obiezioni. Anzitutto si farà notare, che il fatto che una cosa *per me* non esiste, non porta di conseguenza che essa *in sé* non esista, cioè che possono esistere cose o aspetti di cose che io non conosco e che pure esistono lo stesso. A ciò si risponde che queste cose o aspetti di cose che «esistono lo stesso» o non sono da me in alcun modo conosciute, *nemmeno attraverso ragionamenti e nemmeno come possibi-lità di una futura esperienza*, ed allora la loro esistenza non può essere che una ipotesi gratuita e una fantasticheria; nel caso contrario esse ven-gono colpite dall'esposto argomento e fatte rientrare, in un modo o nell'altro, nell'Io. – La seconda obiezione è che per me non esistono soltanto le cose che percepisco, ma anche quelle percepite da altri, e che non credo alla realtà delle cose solo in virtù delle mie percezioni o ragiona-menti, ma anche perché la mia percezione o il mio ragionamento viene con-fermato da quello di altri. Questa obiezione gira però entro un circolo vizioso: poiché per gli altri si ripete lo stesso ragionamento che per le cose, cioè è da dirsi che nulla so degli altri fuor di quello che o per percezione, o per discorso, o per intuizione, o per qualunque altro modo del *mio* co-noscere vengo a coscienza e che però con ciò riconduco dentro la sfera della mia soggettività. Più acuta sarebbe invece l'obiezione, che l'idealismo trascura il fatto che nella percezione le cose risultano conosciute essen-zialmente come «altre», v.d. come esterne ed indipendenti da me. Una discussione esauriente di questo punto porterebbe lontano. In ogni caso è chiaro questo, che un tale carattere di exteriorità delle cose, affinché ne possa parlare, deve figurare come una certezza della *mia* coscienza, così che appare soltanto come un particolare carattere che *io conosco* nella cosa: v.d. questa exteriorità *per me* delle cose è condizionata da un *mio* atto, con cui pongo la cosa come esteriore. Infatti, si può ripetere l'argomento

e dire che un difuori che fosse davvero difuori non potrebbe esser nulla per la mia coscienza, perciò che il difuori presente nelle percezioni è relativo, e tutto si riduce a questa situazione, che, *dentro* la mia esperienza, *io pongo* alcune cose come *relativamente* esterne a me od anche come in sé esistenti. Ne risulta che ogni realtà non è che una determinazione della mia coscienza, che l'io, anziché esser compreso dall'universo, comprende questo dentro di sé, è l'etere infinito che sottende ogni determinazione e svolgimento.

Qui si può connettere l'istanza della celebre *Critica della ragion pura* di Kant. Da un'analisi accurata dell'esperienza, risulta che il mondo, quale appare e alla scienza e alla stessa comune coscienza, compresi i caratteri di exteriorità, oggettività, ecc., non è affatto il dato immediato della coscienza; il quale invece è un complesso assolutamente soggettivo di sensazioni trasmutantesi disordinatamente l'una nell'altra e che da per sé stesso non ha nulla a che fare, né può dare giustificazione alcuna, a quel mondo spaziale, ordinato e oggettivo, che conosciamo. Kant, nell'investigare come sia possibile una scienza in generale in quanto scienza (cioè: in quanto insieme sistematico universalmente valido e assolutamente certo), offrì la soluzione della difficoltà nella teoria, che non la conoscenza si regola sulle cose, ma le cose si regolano sulla conoscenza in questo senso, che il soggetto conoscente ha in sé delle forme universali e necessarie (spazio, tempo, causalità, ecc.) e in esse comprendendo il caos della sensazione, da questo trae il mondo oggettivo e regolato che è oggetto della nostra conoscenza e cui è possibile una scienza in generale. In altri termini: la conoscenza non è, come volgarmente si crede, una riproduzione ma una creazione del suo oggetto; il mondo, dipendendo dalle forme di conoscenza, sarebbe un altro quando l'io fosse altrimenti conformato. La difficoltà, in cui era rimasto Kant, circa l'origine della materia prima delle sensazioni, fu poi risolta da Fichte, che mostrò come non si dia un non-io (la «cosa in sé» di Kant) se non come un *quid* posto dall'io, e come il fondamento di questa legge, per cui l'io pone un non-io, sia da cercarsi nello stesso io in quanto soggetto conoscente.

Con questo cenno sulla filosofia kantiana si è esposto un altro caposaldo dell'idealismo: e questo è che se l'oggetto, in generale, è nulla, se non è semplicemente una determinazione interna alla coscienza, esso è nuovamente nulla, se viene inteso come mera modificazione di una passiva ricettività. Una cera può ben portare il segno impresso da un oggetto estraneo, ma nulla è nella coscienza, se questa non lo assume in sé e non l'informa di riflessione. Coscienza, da per sé, significa *mediazione*, quindi attività, autocoscienza. Da ciò segue che l'intera esperienza è qualcosa di affatto ideale non come un semplice spettacolo, bensì come una realtà *posta*, creata dall'io secondo l'assoluta attività dell'autocoscienza.

3. Questa, in brevi parole, è la concezione del mondo dell'idealismo: l'io al centro del cosmo, creatore di ogni realtà e d'ogni valore; di là da lui, il nulla, poiché la sua teoria lo mostra inesorabilmente chiuso in una pri-

gione, da cui non potrà mai evadere, pel semplice fatto che essa è una prigione, che non ha muri.

Prima di passar oltre, vale mostrare come a questa teoria, a prima vista così paradossale, concorda l'intima verità di due degli atteggiamenti che sembrano contraddirla più apertamente: il senso comune e la scienza positiva. Circa il senso comune, si noti che la sua verità è ciò che immediatamente si percepisce: come osserva il Berkeley, esso non sa nulla né di cause trascendentali, né di sostanze, né di *qualitates occultae*; esso vive in una sfera di pura soggettività e pretendere che le determinazioni che esso dà alle cose e che continuamente si contraddicono, appartengano realmente alle cose stesse, è così assurdo come pretendere che il sapore dolce o il dolore di una puntura appartengano essenzialmente allo zucchero o allo spillo. Ora non solo l'idealismo, ma già la scienza è uno «scandalo del senso comune»: che cosa infatti può avere a che fare l'esperienza di questo, tutta viva, calda e sonora, sfolgorante di luce e di colore, con l'arido ed astratto mondo della scienza, che altro non conosce fuor che vibrazioni d'etere e giuochi di atomi? Eppure la scienza può dimostrare che la verità è dalla sua e condanna il mondo del senso comune come una parvenza, e ciò a causa della soggettività, ossia, in un certo modo, dell'idealismo, di questo. Ma se si passa il campo e si va a vedere in che consista l'oggettività che la scienza oppone all'idealismo del senso comune, la si vede svanire come un fantasma. Anche qui, non si può che sfiorare l'argomento. In primo luogo, già Kant notò che l'esperienza non può fondare giudizi di necessità, cioè che la scienza da lei può sapere che le cose sono così e sono state anche così nei casi osservati, ma non che esse siano necessariamente ed universalmente così: e dimostrò che ogniquale volta la scienza postula una verità oggettiva, cioè universalmente valida, in ciò non può essere giustificata che da una teoria idealistica; e il Lachelier (3) aggiunse che non altrimenti vanno le cose nel riguardo della legittimità del «principio d'induzione» senza presupporre il quale la ricerca delle leggi, così come le intende lo stesso empirismo milliano (4), è impossibile. Ancora: il presupposto fondamentale della scienza è che la natura può esser risolta nelle forme intellettive dell'Io: tale è la premessa implicita – non per citare che due esempi – della geometria analitica, quando adegua la fisica alla geometria e la geometria alla funzione algebrica; e delle innumerevoli applicazioni meccaniche del calcolo differenziale, ove si suppone conveniente alla realtà il concetto affatto teoretico dell'infinitesimale. E questo è del puro idealismo. In generale, sta di fatto che la scienza dissolve la realtà in

(3) Jules Lachelier (1832-1918) è uno dei principali esponenti della rinascita della spiritualità in Francia, ritenendo egli che solo l'esperienza religiosa consente di capire a fondo la realtà dato che la scienza si limita a osservarla soltanto dal punto di vista dell'intelletto (N.d.C.).

(4) Del filosofo inglese John Stuart Mill (N.d.C.).

relazioni quantitative ed attraverso l'elaborazione di principî, formule e leggi, va a sostituirvi un mondo puramente mentale: che l'atomo, che è una semplice ipotesi pragmatica, così come lo ha mostrato la profonda opera dell'Hannequin (5), che l'entropia e l'energia, di cui non si può dir nulla altro, fuorché sono dei semplici integrali, v.d. astratte funzioni algebriche; che l'etere, fluido ipotetico dalle proprietà inconciliabili; che l'iperspazio e i sistemi non-euclidei e a più di tre dimensioni del Riemann (6) e del Lobatschewsky (7) a cui l'ultimissima fisica sembra rimettersi, siano delle esistenze nel senso realistico e materialistico del termine, questo è un assurdo patente. Eppure questi elementi stanno a base di ogni moderna spiegazione scientifica. È così che l'epistemologia ha recentemente mostrato che la scienza, col suo mondo, è una vera e propria *creazione* dello spirito non solo autonoma, *ma anche arbitraria*, che la realtà non viene da essa accettata che in via provvisoria e quasi come un pretesto, poiché essa subito la nega e risolve, mediante il calcolo e la geometria, in un «sistema relazionale ipotetico-deduttivo» in sé sufficiente e indifferente – così come intese il Poincaré (8) nel suo «principio di equivalenza», a cui l'Einstein con il «sistema di trasformazione» ha dato concretezza – alla varia natura di quella stessa realtà. L'insegnamento paradossale della fisica attuale è appunto questo, che è l'esperienza stessa che ha imposto allo scienziato di superarla nel sistema puramente intellettuale e chiuso in sé stesso di un puro matematismo, dato che egli voglia adeguarsi e rendersi completamente conto di essa. Così «l'idealismo matematico» di Cohen (9) e Cassirer (10), pel quale il mondo, nella sua vera essenza, sarebbe semplice-

(5) A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris, 1899.

(6) Il matematico tedesco Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826-1866), nonostante la breve vita, è uno dei principali ricercatori che si è dedicato alla costruzione delle geometrie non euclidee indipendentemente dagli studi di N. Lobacevskij. I suoi studi del 1854 (la cosiddetta «geometria ellittica di Riemann») risultano in realtà alternativi a quelli del russo (N.d.C.).

(7) Nicolaij Ivanovic Lobacevskij (o Lobatschewsky) (1793-1856) è il padre della geometria non euclidea (definì la sua «geometria iperbolica») che teorizzò per la prima volta nel 1829 in un saggio pubblicato su una rivista dell'Università di Kazan, di cui divenne rettore l'anno dopo. Pubblicò poi tre più vasti resoconti fra il 1835 e il 1855: *Nuovi principi della geometria, Indagini geometriche sulla teoria delle parallele e Pangeometria*. Cfr. Renato Betti, *Lobacevskij*, Bruno Mondadori, Milano, 2005 (N.d.C.).

(8) Matematico e fisico, Jules Henri Poincaré (1854-1912) si interessò nell'ultima parte della sua vita alla discussione sulla epistemologia e, opponendosi a coloro i quali ritenevano che la definizione di un concetto o ente matematico consistesse nella sua definizione in termini logici, egli sostenne una specie di intuizionismo: la sua giustificazione sta nella loro costruibilità a partire da dati intuitivi (N.d.C.).

(9) Il filosofo tedesco Hermann Cohen (1842-1918) è il fondatore della «scuola di Marburgo», che teorizzava il «ritorno a Kant» e quindi riteneva il «metodo trascendentale» necessario per cercare le condizioni di possibilità della conoscenza scientifica (N.d.C.).

(10) Anche Ernst Cassirer (1874-1945) aveva idee che lo accomunavano alla «scuo-

mente un complesso di funzioni algebriche, se non l'espressione dello stato attuale della scienza, è di certo la sua verità profonda, l'ideale a cui tende e a cui si approssima sempre più.

4. Si sono esposte queste ultime considerazioni allo scopo di dare un qualche appoggio all'affermazione, che l'idealismo è una concezione che s'impone inevitabilmente non appena si approfondiscano i fondamenti del conoscere: esso è ritrovabile, sotto forma inconscia, in fondo a qualsiasi ramo di attività umana, così che si potrebbe dire che in realtà nel mondo dell'uomo null'altro esiste fuor che degli idealismi rozzi e non ancora pervenuti a coscienza di sé, e un idealismo consapevole, che è l'idealismo propriamente detto esposto dalla gnoseologia moderna. Questa teoria è perciò una posizione conquistata e consolidata e in nessun modo è permesso trascurarla e ignorarla: ogni sviluppo ulteriore deve partir da essa *come da un presupposto* sotto pena che mentre creda di andar oltre, in realtà non riesca che a condurre indietro. Senonché sta di fatto che l'idealismo, così come finora si trova esposto nella filosofia, non è tale che a metà *e questo è precisamente l'unico punto per cui si può andare di là da esso*.

Se infatti si domanda al filosofo quale sia l'Io, che è il creatore del mondo, della storia e dei cieli, si ha per risposta che è il cosiddetto «Io assoluto» o «trascendentale». Ora questo Io assoluto è un qualcosa di furiosamente ambiguo: esso oscilla fra l'Io reale (cioè quello che l'individuo può *sperimentare* immediatamente entro di sé come sua più intima e pura certezza, il principio originario per cui ogni esperienza viene vissuta come *mia* esperienza) e il Dio del teismo. Ciò che lo fa così indeterminato, è ciò appunto da cui è nato – la teoria della conoscenza: per questa, infatti, se il conoscere deve essere spiegato e la certezza assicurata, il mondo deve risultare posto dall'attività del soggetto pensante. Ora è evidente che non è la mia potenza, né quella di una qualunque altra coscienza al punto evolutivo attuale, che può riconoscersi in *funzione reale e di libertà* in un tale pensiero; ma se questo non può quindi rimettersi all'Io reale, non può rimettersi nemmeno ad un principio cosmico trascendente, quale sarebbe il Dio teistico, poiché allora il conoscere non si spiega e l'idealismo invece in tanto è legittimo, in quanto sistema che spieghi appunto il *nostro umano* conoscere. All'idealista che qui sfugge con quell'essere anfibio che è l'Io trascendentale, si può ritorcere la sua stessa arma col seguente dilemma: o l'Io trascendente è l'Io reale, – ma questo è falso di fatto, perché l'idealista, come si vedrà fra breve da vicino, è *impotente*; ovvero non è l'Io reale, – e allora esso o è nulla, o è semplicemente una mia idea o concetto, il quale

la di Marburgo» per il richiamo a Kant nella sua filosofia che perseguiva un ideale di sintesi unitaria della cultura umana: a suo giudizio, le diverse realizzazioni di essa si fondono tutte su una «attività simbolica» che porta alla creazione di schemi concettuali autonomi dal dato reale (N.d.C.).

è reale soltanto in virtù di un'attività (il filosofare, l'intuizione, ecc.) di questo Io reale, dal cui centro cade in ogni caso fuori. – *Il fatto è che in sede teoretica la quistione resta indeterminata*, l'immanenza postulata teoreticamente può essere infatti in concreto immanenza quanto trascendenza, poiché è uno stupido giuoco metter l'Io al posto del Dio, quando ad esso sieno dati attributi tali, che io effettivamente in esso posso riconoscermi così poco, quanto nel Dio dell'antica fede. Risulta cioè questo, che la verità o la falsità dell'idealismo – *e ciò, si badi, significa*, come si avrà occasione di mostrare ancora più da vicino in seguito, *se l'uomo può o no dare una certezza e un senso alla sua vita e alla sua esperienza – non può venire dimostrata teoreticamente*: essa può venire decisa non per un *atto intellettuale* ma per una *realizzazione concreta*.

L'idealismo in sede astrattamente logica non è cioè né vero né falso: la verità gli è contingente e gli può unicamente venire dall'attività, a dir vero in sé incondizionata, secondo cui l'individuo genera in sé il principio, postulato intellettualmente dalla filosofia trascendentale, secondo una realtà concreta e vivente. Che questa sia l'unica soluzione, appare chiaro considerando l'altra alternativa, per cui si riporrebbe l'Io assoluto dell'idealismo in Dio, secondo il punto di vista della cosiddetta «destra hegeliana» che fa dell'idealismo una introduzione alla religione. Ora questa soluzione, quando sia affermata seriamente, non è così a buon mercato come apparirebbe in un Green (11), Caird (12) o Blondel (13): poiché se il Dio in cui si è fatto passare l'Io idealistico è il Dio della volgare coscienza religiosa – dei *simpliciores* o dei teologi – esso resta un puro stato dell'emotività o un'idea astratta e, in concreto, entra fatalmente in dissidio con le determinatezze positive dell'Io empirico che conservano ironicamente tutta la loro greve realtà. Poiché non si dà rapimento d'estasi così assoluto, che l'estatico non torni a risvegliarsi alla propria carne, in concreto qui si cade in un dualismo parlato e contraddittorio, proprio di un periodo molto anteriore all'istanza idealistica. Se dunque per soluzione religiosa non s'intenda l'abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, occorre che una tale soluzione venga riferita ad un processo mistico, o meglio: *magico*, in cui Dio non è che un

(11) Il filosofo inglese Thomas Hell Green (1836-1882) fu professore di etica a Oxford, criticò l'empirismo e rivendicò il carattere spirituale dell'uomo e del mondo che per ambedue deriva da un soggetto universale autodeterminatosi (N.d.C.).

(12) Anch'egli inglese, Edward Caird (1835-1908), esponente del neo-hegelismo, applicò il concetto hegeliano di assoluto alla esperienza religiosa, che nella sua fase finale intende Dio come identità di soggetto e oggetto, universo e spiritualità umana (N.d.C.).

(13) Famoso per il suo *L'azione* (1903), Maurice Blondel (1861-1949) è esponente della tradizione spiritualista francese a sfondo cristiano che si contrappone all'intellettualismo e allo scientismo: per Blondel l'uomo può raggiungere la perfetta adeguazione tra la sua volontà e la realizzazione di ciò che vuole soltanto grazie all'azione di Dio (N.d.C.).

fantasma quando non venga generato in noi stessi e non con parole, concetti, fantasie o bei sentimenti, bensì con un movimento assolutamente concreto; in cui cioè l'esistenza empirica venga *realmente* trasfigurata e risolta nella divinità. Così come fu distintamente inteso dagli Orientali, non vi è che un modo di dimostrare Dio, e questo è: farsi Dio, ἀποθεωθῆναι.

Senonché tale critica è efficiente anche contro gli idealisti, i quali, se fossero coerenti, dovrebbero ad un dipresso sostenere che il Dio sia il professore di filosofia universitaria. Infatti risulta già chiaro che, se l'idealismo deve esser vero, l'individuo empirico va negato, ma solo come una cosa ignava ed irrigidita nella sua fattizia limitazione, per esser invece integrato in uno sviluppo in cui, lungi dall'esser subordinato e dal rimettersi a qualcosa fuori di sé, resta dentro sé stesso, in un infinito potenziarsi e rendersi sufficiente (αὐτάρκης) del suo principio. Non è questa invece la verità degli idealisti: essi contrappongono l'individuo concreto a quell'astrazione che è il loro Io trascendente e in nome di questo dissolvono il primo. L'individuo – dicono – è un'illusione, un nulla, μὴ ὄν; quel che è reale, è invece l'Idea (Hegel), Dio (Royce) (14), l'Atto puro (Gentile). Se si va poi a vedere che cosa rappresenti in loro, persone viventi, questo Assoluto, poco occorre per accertarsi che esso non è altro che una smorta idea, un mero principio esplicativo o, al più, un afflato lirico, una emozione che vive in un cantuccio della loro inerte rigida empiricità. Ma lo sterile sacrificio dell'individuo celebrato in sede mentale in realtà nasconde la corruzione di un Io concreto che, – ripugnante ad ogni esigenza ad impugnarsi e rendersi davvero assoluto – di là dall'innocua maledizione da sé stesso emanata, protetto anzi da essa, persiste tranquillamente nella sua ignavia. È così che l'Io che si è nella filosofia elevato sino a creatore cosmico, si trova da un qualsiasi incidente della sua piccola umanità «superata» ricondotto fra le infinite contingenze della vita, di contro alle quali è così *impotente*, quanto il contadino che nulla sappia di tali mirabili elevazioni. Ond'è che l'idealismo assoluto, in quanto puramente teoretico, si mutua in ultima istanza con le tendenze della «sinistra hegeliana» propriamente detta (Strauss, Feuerbach, Stirner) (15), la quale non dissolve il sopramondo razionalistico e teologico che per l'affermazione dell'uomo nella sua empiricità, delle determinazioni naturali a cui l'Io è passivo, che egli trova e non si dà né spiega.

(14) Josiah Royce (1855-1916) è il massimo esponente dell'idealismo americano, che fuse con il pragmatismo di William James. Le sue idee sono esposte principalmente in *La concezione di Dio* (1895) e *Il mondo e l'individuo* (1900-1901): la realtà oggettiva è la coscienza onnicomprensiva di Dio in cui sono contenute tutte le possibilità individuali degli intelletti finiti (N.d.C.).

(15) David Friedrich Strauss (1808-1874) è il capofila della «sinistra hegeliana» e colui che per primo divise gli hegeliani in «destra», «sinistra» e «centro» in uno scritto del 1837 (N.d.C.).

5. Si consideri questo punto assai importante più da vicino. L'idealismo astratto se, come si è visto, può legittimamente giungere all'affermazione che ogni reale è condizionato dalla mia attività, non potrebbe però con uguale legittimità affermare che io posso pormi *sempre* sufficiente a questa stessa attività. Esso deve, *bon gré mal gré*, constatare che mentre posso pormi come principio sufficiente per esempio del mio pensare propriamente detto, non posso in egual modo e misura pormi circa quel gruppo di rappresentazioni in cui il mio pensiero *in generale* si manifesta nei riguardi per esempio di un fenomeno atmosferico. Si può e si deve affermare che tanto una teoria filosofica quanto per esempio un fulmine, non esistono fuori ed indipendentemente da quell'attività da cui sono costruiti e posti *per l'io*; tuttavia si deve riconoscere che il grado con cui si è *attivamente presenti* alla propria attività nei due casi è molto diverso: fra l'altro, è chiaro che mentre è in mio potere ricostruire ad arbitrio il mio primo pensiero, ciò non mi è possibile nel secondo caso che in modo assai incompleto, cioè soltanto nei riguardi della vuota e smorta immagine del fulmine; che vi è una classe di casi in cui l'io, allo stato attuale e generale delle cose, è per così dire costretto a manifestare la sua attività, a creare, come per esempio nei riguardi della rappresentazione del paesaggio che in questo momento mi sta dinanzi, mentre è in mio potere ora continuare a filosofare, ovvero mettermi a pensare ad una amica, o ancora non pensare affatto. Perciò, dentro la mia stessa attività, *dalla quale in ogni caso non posso mai uscire e che resta il substrato o la condizione elementare di ogni realtà in generale*, devo distinguere due specie di decorsi, quelli a cui sono sufficiente e quelli a cui non sono sufficiente che in grado scarso o nullo, e a questi ultimi è correlativo il cosiddetto mondo oggettivo o esterno o delle cose esistenti in sé stesse. – Ora è chiaro da quanto precede che fra i due gruppi non vi è differenza di natura, ma solo di grado (16): quel che li distingue è semplicemente la *quantità di sufficienza* o, per usare un termine del Michelstaedter, di *persuasione* – e questa è l'antitesi dell'idealismo astratto.

Alla sufficienza *formale* o gnoseologica si oppone un'insufficienza, dirò così, *intensiva*. L'idealismo, come condizione per una assoluta certezza, è un *valore morale*, un *dover essere*: esso *deve* essere; eppure non *può*, nella coscienza reale, essere. All'io, pervenuto *discorsivamente* alla coscienza di sé come del principio assoluto di tutta quella realtà in cui egli vive la sua vita, si oppone in sede concreta questa stessa realtà (17) come qualcosa

(16) La differenza fra il fulmine semplicemente pensato, che l'individuo può tranquillamente e quando vuole evocare, e quello reale, che può incenerirlo, ossia la differenza fra possibile e reale, fra mentale e concreto, fra *esse essentiae* ed *esse existentiae* è non qualitativa, ma quantitativa, *intensiva*: si tratta di *gradi* sempre più profondi e intensi della potenza del giudizio, fra i quali vi è *continuità* e rispetto a ciascuno di essi la libertà può figurare in una varia funzione.

(17) Per la soluzione dello stesso dualismo, che qui potrebbe venire fiutato, in un valore o «dover essere», vedi più sotto § 10 del Saggio II. Qui è importante notare la trasforma-

su cui egli non ha potenza, che allora intende come estraneo a sé e che però cerca di negare, di dissolvere e, quindi, di riprendere in sé per, con un tale movimento, dimostrare a sé in concreto quel suo valore.

Ora ad una tale congiunzione può ricondursi il significato nascosto e profondo della crisi attuale. Come si è detto, la dimostrazione di questa tesi qui può essere accennata solo nei punti principali. In massima, l'insoddisfazione per le forme generali di cultura e l'accentuazione del momento individualistico ed attivistico di contro all'elemento dogmatico ed universalistico è un fenomeno oggi tanto generale, quanto significativo. In ispecie: nella decadenza della religione trascendentale, nel cosiddetto «Crepuscolo degli Dei» e nella nascita, di là da essa, del modernismo e della «religione immanente»; nella dimostrazione della scienza come una costruzione essenzialmente arbitraria, soggettiva e originale anziché riproduttiva, oggettiva e necessaria così come secondo il concetto tradizionale; nella rovina dell'idea di una Ragione e di una Verità eterna, fatta una volta per tutte e indifferente all'evoluzione umana, condotta dall'intuizionismo, dal pragmatismo, dal relativismo e, in un certo senso, anche dal neo-hegelismo; nella negazione di ogni tradizione nell'arte, nell'avvento in essa dell'istanza romantica e individualistica attraverso un insieme complesso ed oltremodo significativo dispiegantesi dal simbolismo e dall'impressionismo sino a quella tendenza che chi scrive ha avuto l'onore di affermare in Italia, al dadaismo (18); infine, nel campo sociale, nel fenomeno anarchico ed anche sotto quello socialista e comunista se intesi nel loro intimo fondamento psicologico; in tutti questi punti egualmente può riconoscersi distintamente la suesposta situazione trascendentale: v.d. l'opporsi e il distanziarsi dell'Io dentro al corpo stesso della sua realtà e il relativo movimento dissolutivo, attraverso cui balena l'esigenza dell'assoluta sufficienza a sé stesso dell'Io reale – il valore dell'Individuale.

6. Ciò posto, si ritorni in sede filosofica per sviluppare la soluzione che si è mostrata come la condizionalità per la verità dell'idealismo. L'Io, si è visto, comprende in sé l'intero universo, però non secondo il valore di sufficienza e di libertà: in una gran parte e, in un certo modo, alla più profonda potenza della sua attività trascendentale egli è, per così dire, passivo, egli non *possiede* la sua azione ma, quasi, la subisce. Ora il punto di fondamentale importanza, che qui bisogna tener fermo, pena la rovina di tutte le posizioni conquistate e però di ogni certezza, e la messa in rilievo del quale è merito di una delle più forti personalità che l'Italia contemporanea possa vantare – di Carlo Michelstaedter – è il seguente: *l'individuo non deve fuggire alla propria deficienza, non deve, cedendo,*

zione, propria all'idealismo magico, di quel che è *essere* nell'ordine logico e gnoseologico, in un *dover essere* dell'ordine pratico.

(18) Cfr. più sotto, Appendice.

per scamparne il peso e la responsabilità, *concederle una realtà, una ragione e una persona che essa, come mera privazione, non può in nessun modo avere* – e quindi estraporre, rimettere la realtà che manca all'Io ad un che di *altro*, materia, Dio, natura, Ragione universale, Io trascendentale, ecc. *L'Io deve invece esser sufficiente alla sua insufficienza, deve prenderla su sé e, sopportandone l'intero peso, consistere.* Deve cioè intendere che tutto ciò che sembra avere una realtà da lui indipendente non è che un'illusione, causata dalla sua propria deficienza (19); e questa egli deve farsi a colmare, mediante un processo incondizionato che instauri l'assoluta presenza di sé alla totalità della sua attività – poiché allora egli avrà compiuta in sé l'assoluta certezza, «avrà *persuaso* il mondo» e, in ciò, avrà fatto *vita* quella realtà di cui l'idealismo non è pergiunto che ad anticipare la vuota forma intellettuale e l'astratto «dover essere». In questo processo, a cui si propone il termine *idealismo concreto* o *magico*, è da riconoscersi il compito di una futura civiltà e però la soluzione positiva della crisi dello spirito moderno.

Ciò che fondamentalmente importa, è dunque questo: *dire che una cosa non è causata da me, non è lo stesso che dire che essa è causata da altro.* L'inferenza della prima proposizione alla seconda è sintetica e in nessun modo giustificabile. Ciò che non è causato da me non è nulla più che ciò che non è causato da me ossia, semplicemente, una *privazione* (στέρησις) della mia causalità, qualcosa di negativo: *questo non-essere non va chiamato essere*: una positività non può esserle connessa che secondo una *violenza* e una *ingiustizia*. – Ora appunto ciò fa il realismo: esso chiama realtà di un altro quello che è semplicemente negazione di me. Ma allora dovrebbe escludere dal suo mondo ogni attività, poiché a questa toglie ogni senso e valore. L'attività ha infatti un senso e un valore solo là dove vi è qualcosa da far reale, che già non è tale. Questo caso si verifica appunto quando l'«altro» (v.d. ciò che resiste alla mia libertà) venga sentito come privazione: allora il mondo appare come qualcosa di incompleto, che chiede la sua integrazione a quell'atto dell'individuo, onde l'ἕτερον, la necessità, si faccia τούτων, libertà, a quello sviluppo dell'autoaffermazione, onde l'attualità della causalità si estenda su quanto ne era la privazione. Se invece

(19) Vedi la nota 17 a p. 37. Ciò illumina ancor più il significato della crisi attuale. La critica moderna ha distrutto lo stato di innocenza, ha fatto vedere cose, che non si possono più ignorare. Non è più dato di rimettersi agli antichi appoggi, se non si voglia deliberatamente barare a sé stessi – giacché di essi si sa l'irrealtà. La cultura moderna ha tagliato tutti i ponti dietro all'individuo: se questi deve ancora vivere, occorre che tragga da sé la sua vita; se un punto fermo deve ancora esistere, solo il suo Io può essere un tale. E la crisi attuale ha appunto questo senso: da una parte la distinta consapevolezza che l'antica certezza riposava su una cambiale e che, ora, non esiste più nulla dove appoggiarsi o rifugiarsi: dall'altra, l'esitazione e la deficienza dell'individuo a compiere l'estremo passo – a prendere su sé una responsabilità cosmica, a *chiamarsi Dio*; a farsi sufficiente alla solitudine di ciò che è assoluto, per trarne il principio in cui si rigeneri e acquisti consistenza e certezza tutto il mondo.

si pone che l'«altro» *in quanto tale* è una positività e una realtà – e non una privazione, un non-essere – allora tutto è già perfetto e non occorre far altro. Ogni scopo e ogni valore dell'attività, ogni responsabilità viene meno; *ché i vuoti del mio essere non sono tali: l'«altro» li riempie*. Nell'altro caso tutto il mondo è una richiesta dell'essere all'Io affinché questo, nella potenza, lo attui e in ciò lo redima dalla privazione, lo faccia reale.

A ciò si riconnette un altro punto importante, su cui si tornerà; ossia: *non è detto che la limitazione della mia causalità richieda una causa*; in altre parole, non è detto che ciò che è incompiuto e imperfetto non possa esser altrimenti concepito che negativamente, come la negazione sopravvenuta ad un assoluto o perfezione preesistente. Si può invece concepire che ciò che è limitato e imperfetto abbia già un grado di positività e stia all'inizio e che l'assoluto non ne sia la negazione, bensì l'ulteriore sviluppo, l'*atto*, di cui esso è la potenza o un grado elementare, così che detto assoluto ad esso non preesista, ma da esso si generi mediante una *sintesi*, v.d. mediante un passaggio che porta qualcosa di nuovo, qualcosa che non esisteva già nell'antecedente. – Questo è il motivo profondo dell'aristotelismo, che l'idealismo magico riafferma nel modo più netto.

Di là da ciò, il problema della «via della persuasione»: *come* l'individuo può pervenire a sviluppare la sua potenza sino a riprendere in sé tutto quel vasto sistema di realtà (o, meglio: di non-realtà) che, quando ad esso si contrapponga estrinsecamente e nella forma dell'irriflessione, sembra schiacciarlo e dissolverlo in un nulla? Il momento della rivelazione del valore, del dover essere, trova di contro a sé la sorda, apparentemente inesorabile rigidità di un essere che, pur non avendo valore, pur non dovendo essere, è. Pretendere di colmare *immediatamente*, con un atto istantaneo di una volontà titanica, l'intervallo che separa i due termini dell'antitesi e redimere così in pura attualità l'infinita deficienza o privazione che grava sull'individuo concreto, appare praticamente impossibile e anche, per ragioni che saranno altrove accennate, logicamente contraddittorio. Nell'idealismo magico non è quistione di atto, di immediatezza – bensì di processo, di mediazione. È vero che presso all'esigenza della sufficienza, l'individuo già da per sé non è né ha nulla: non gli è data né una legge, né una potenza, né una via: «egli è solo nel deserto, e deve nell'oscurità crearsi da sé la vita, farsi da sé le gambe per camminare, e far cammino dove non v'è strada» (20) – da sé deve crearsi la sua verità, la sua fede e la sua sostanza. La persuasione non è comunicabile: non può esser data od insegnata, ma occorre che l'Io con la sua propria forza se la costruisca. Tuttavia questa costruzione non saprebbe risolversi in un semplice movimento soggettivo: essa deve esser essenzialmente concreta, come risoluzione nella forma sufficiente dell'individuo delle varie determinazioni mondiali, si svolge correlativamente al processo di comprensione e di consumazione

(20) C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Genova, 1913, pp. 35-36, 39.

di queste: è *lavoro cosmico*. Come tale, la sua vita, anziché semplicemente un folgorare miracoloso e innominabile in una astratta interiorità, richiede l'articolarsi di questo in molteplici determinazioni, un suscitamento e una creazione di mezzi e facoltà nuove, insomma tutta una scienza e una metodologia *assolutamente positiva* se pur, nella sua realtà, essenzialmente condizionata dalla sua *assoluta individualità*. La «Persuasione», pur rimanendo sempre il *prius*, quando non si potenzi e renda oggettiva attraverso una tale scienza spirituale, resta un valore vuoto e la sua esigenza non può condurre che al dualismo stoico.

7. Qui ci si può riconnettere alla considerazione dell'occultismo riaffermatosi nella cultura moderna particolarmente per opera delle varie scuole teosofiche (Blawatsky, Steiner). Non si saprebbe però apprezzare appieno tali movimenti e mostrare per quali preziosi aiuti al compito suesposto essi risultino come forze che potrebbero sviluppare l'individuo verso una nuova, inaudita epoca della storia e dello spirito, se prima non si notassero alcune imperfezioni da cui sono, in massima, affetti e che derivano essenzialmente da ciò, che l'occultismo trascura di regolare i suoi conti con l'idealismo e, in generale, con la speculazione moderna.

Qui occorre bene intendersi. Che l'idealismo astratto debba venire superato, ciò è stato sopra mostrato e con le parole stesse dell'idealismo: ma superarlo significa assumerne le posizioni, confutarle o ridurle a semplici presupposti e passar oltre; non metterlo semplicemente da parte, non ignorare che esso contiene una concezione del mondo comprensiva ed inevitabile, fiore di una bimillenaria civiltà, per tornarsene spensieratamente a concezioni ingenuie che esso ha da tempo confutate e risolte. L'occultismo in massima accusa l'idealismo di essere un prodotto di astratte facoltà razionali di contro alle quali difende i suoi principî come emanati da facoltà superiori. Ora che l'Io non debba starsene irrigidito per l'eternità nelle categorie attuali, ma invece debba considerare queste come affatto provvisorie e tendere a risolverle in altre più comprensive e più rispondenti, per realtà vivente e intensità di potenza, all'esigenza della «persuasione», questo si concede senz'altro; e del resto appare anche come ciò che in una certa misura l'Io ha fatto nell'ambito stesso della discorsività sin dai tempi passati, in cui per esempio dalla logica del *Nyânâ* è passato all'*ôpyαvov* aristotelico; e qui non si è fermato, ma ha proceduto nella logica del principio di ragion sufficiente (Leibniz); e nemmeno in questa si è irrigidito, ma è passato alla logica kantiana della sintesi a priori, all'antitetica del Fichte, infine alla dialettica hegeliana, alla logica dei contrari (Hamelin), alla logistica (Peano, Russell) (21). In verità, non esiste una logica, bensì una storia

(21) Giuseppe Peano (1858-1932), matematico e logico italiano cui si devono i famosi «assiomi di Peano» sulle nozioni matematiche di base. Russell è Bertrand Russell (1872-1970), matematico, filosofo e politico che si oppose a ogni metafisica in nome

o un divenire della logica. Però la ragione umana ha anche il dovere di prender garanzia che ciò che le si indica come sua fase ulteriore non sia invece un punto già da lei sorpassato; e quindi deve chiedere che le verità che si ascrivono a facoltà superiori e per le quali essa dovrebbe abbandonare le sue posizioni, si dimostrino tali, v.d. mostrino dove i punti che essa ritiene per i più avanzati – qui quelli dell'idealismo – siano insufficienti e come l'eliminazione di tale deficienza conduca necessariamente, *secondo continuità*, a quelle verità. Se invece le facoltà che si presumono superiori si dimostrassero incapaci di un tale movimento, esse, di là dai velarî del mistero e dalle presunzioni iniziatiche, non avrebbero alcun modo di garantire sé stesse e la ragione ha non solo il diritto, ma anche il dovere di rigettarle come fantasticherie e ciò in nome dello stesso principio di sviluppo.

Ora i punti che l'occultismo molto difficilmente saprebbe sostenere contro la speculazione moderna e di cui dovrebbe sbarazzarsi come di vecchie idee del platonismo e della filosofia indiana, sono i seguenti. Anzitutto l'*incompleto immanentismo*: l'occultismo in massima oppone al processo cosmico l'esistenza *attuale* di un Assoluto già in sé perfetto ed immobile (il *Sat* o *Parabrâhman* dei Purâna, analogo all'*Unum bonum* platonico). Ora una tale posizione toglie a quel processo ogni valore e lo rende interamente incomprensibile: giacché quel che potrebbe esserne lo scopo, invece già è. Data questa premessa, l'occultismo non può giustificare l'esigenza di uno sviluppo individuale, che in esso invece è vivissima, se non ricorrendo ad una teoria della «caduta» – cioè intendendo il mondo in quanto tale come qualcosa di negativo, come la conseguenza di un errore originario che alienò la coscienza dal regno dell'Assoluto. Il processo allora avrebbe il senso di una *catarsi*, di una espiazione e una restituzione al principio originario. Se non che la caduta, se spiega il processo, non spiega sé stessa: costretta a presupporre nell'Assoluto un principio da esso distinto (giacché se è lo stesso Assoluto ciò che determina la «caduta», questa non è più tale, l'assolutezza essendo da intendersi – a meno di non cadere nel più vieto intellettualismo – non come una norma trascendente, ma come l'attributo di ciò che il principio originario vuole), essa non spiega il dualismo presupposto ma, semplicemente, lo sposta. Certamente, un puro divenire è inintelligibile: ciò che condiziona il divenire e che permette che i suoi momenti entrino in relazione non può esser esso stesso un divenire, ma una immobilità; tuttavia questa immobilità non saprebbe star fuori dal divenire, vi deve invece immanere. In una parola: ciò che in massima manca all'occultismo, è una distinta comprensione del *valore*, in cui l'immobile e il diveniente risultano sinteticamente conciliati (22). Non si può cioè avere da una parte il processo, dall'altra l'immobile *Sat*: il processo è *Sat* stesso, è l'atto della sua infinità

dell'empirismo logico. Fu, sin dall'epoca della prima guerra mondiale, sempre su posizioni pacifiste e di obiezione di coscienza (N.d.C.).

(22) Cfr. più sotto, § 10 del Saggio II.

(23). Allora il concetto pessimistico del mondo come di una illusione, di un luogo di pena da cui importa solo fuggire, viene meno: il mondo appare invece come qualcosa di positivo, come qualcosa *che ha valore*, da superare non traendosi indietro, ma affermandolo sino in fondo, dominandolo: l'Assoluto non sta dietro, ma avanti (questa è l'irriducibile conquista che l'Occidente, col suo *attivismo*, ha realizzato sull'Oriente). Il secondo punto è la *trascuranza della gnoseologia*, da cui segue che l'occultismo non sa concedere del tutto che l'Assoluto non è altro che la potenza stessa dell'individuale – che «il Telema, il Padre di tutte le cose, è *qui*» (Ermete) – e, di là da esso, nulla esiste in sé e per sé; conseguentemente, che i «sovrasensibili» da tale dottrina affermati (corpi, centri e piani sottili, elementari, Logoi, ecc.) sono o idee e astratte ipotesi, ovvero *possibilità* dell'individuale, le quali però hanno realtà solo quando questi vi si vada a creare, in attuale esperienza, mediante un processo incondizionato e *sintetico* – dalla potenza all'atto; e quindi che, in verità, non esiste che l'Unico, invariabilmente solitario, e il suo sviluppo secondo ciò che egli vuole.

Poiché non vale appellarsi qui a facoltà superiori, che rivelino l'esistenza in sé delle cose e delle potenze: a ciò è già capace il senso comune, che la riflessione ha confutato, e però anche presso la coscienza angelica che, affermasse di conoscere di fatto mediante la scolastica intuizione intellettuale o qualsiasi altra facoltà superiore, delle cose in sé, potrebbe riaffermarsi una ulteriore coscienza idealistica angelica che dimostri l'ingenuità della pretesa di tale conoscenza che, in realtà, è condizionata dalla stessa intuizione intellettuale e poi, attraverso questa, dallo stesso soggetto conoscente che sino ad essa si è sviluppato ed *ha voluto* svilupparsi. Quando l'occultismo abbia eliminate queste due essenziali deficienze, esso può in massima rientrare nell'idealismo magico.

Esso infatti anzitutto ha il merito di insistere su ciò, che quel che importa è non di arricchire la mente con nuove cognizioni o teorie, di bearsi in sentimenti e fantasie o consolarsi in una morale da femine, bensì di impugnarsi nella più profonda potenza della propria vita e svilupparsi *realmente*. Su tutto ciò che è fisico, v.d. su tutto ciò che è necessità e passività, l'Io deve riaffermarsi come un essere di libertà e di potenza. Ora a questo scopo occorre anzitutto farsi padroni delle proprie facoltà mentali. Malgrado l'apparenza paradossale di una simile affermazione, sta di fatto che più che esser noi a pensare attivamente il pensiero, sarebbe da dirsi che in massima è il pensiero che pensa noi: non solo nell'inconscio giuoco delle associazioni e in ciò che il Ribot ha chiamato «logica dei sentimenti», non solo nei

(23) A dir vero, si trova detto nella Blawatsky (*Abrégé de la doctrine secrète*, Paris, 1923, pp. 463-464) che *Sat* (essere) e *Asat* (non-essere) si generano a vicenda e che la loro verità è un eterno moto circolare. Ma questo punto, di cui nel Taoismo e nei Tantra si trova un ampio svolgimento, resta in lei allo stato di accenno, anzi è contraddetto da varie altre posizioni.

riguardi del pensiero logico, della evidenza razionale risulta, per un'attenta considerazione, che l'Io si comporta in modo essenzialmente passivo. Ora se è vera la proposizione dell'idealismo, che tutto ciò che esiste ha una realtà puramente ideale, è chiaro che l'Io che fosse pervenuto a *possedere* e saper dominare secondo libertà il proprio pensiero, si sarebbe nello stesso punto reso signore di tutte le determinazioni in cui egli vive la sua esperienza. La possibilità di quei fenomeni meravigliosi che si verificano in scuole indiane e che vanno a confondere la cultura occidentale, si riconnette in gran parte precisamente ad un tale dominio sul proprio pensiero. Questo punto è evidentemente la prima tappa dell'idealismo magico; e l'occultismo, per conto suo, vi ripone per così dire l'organo per la conoscenza e la verifica delle sue verità e studia una metodologia volta appunto a ciò, che l'Io, impugnato e potenziato, attraverso la concentrazione, la meditazione e pratiche speciali, il proprio pensiero, vada per mezzo di esso a suscitare nuova facoltà e nuovi poteri.

In secondo luogo l'occultismo risolve in certo l'oggettività studiata dalle scienze della natura astrattamente, fuor d'ogni relazione con lo spirituale, e la metafisica intesa come quella *determinazione di valori* in sede puramente ideale, che ne è l'intima essenza, in un terzo termine, che è la *concezione occulta del mondo*. Ciò che questa ha di specifico e che la distingue dalle filosofie della natura razionalistiche, tipo Schelling o Hegel, è la subordinazione del principio ontologico al principio pratico. Essa pone infatti, di là dalle realtà della coscienza sensibile, delle realtà spirituali occulte, risolvendo le prime in gradi crescenti di unità e d'interiorità, ed i principî di queste riconnette a principî superiori che esistono virtualmente nell'Io, v.d. a possibilità dell'individuale; ne risulta che la conoscenza o, idealisticamente, l'esistenza di quella realtà spirituale occulta fa tutt'uno con lo sviluppo di questi principî e però che la fenomenologia o la metafisica occultistica acquista il senso direi quasi di un itinerario, della descrizione mitica delle tappe che contrassegnano i gradi dello sviluppo spirituale. Certamente, gli occultisti e i teosofi qui parlano dell'esistenza in sé di una quantità di elementi (v.d. danno, al pari del realismo, come esistente di fatto e in modo trascendente ciò che *deve* esistere ma che però resta una semplice possibilità dell'Io) e in ciò si è visto che cadono in una illusione: è tuttavia importante notare che una tale illusione può essere metodologicamente necessaria e, come tale, da rispettare, v.d. può essere *utile* che l'Io, in un dato punto dello sviluppo, creda all'esistenza in sé del male, pur non avendo teoreticamente alcuna consistenza, è, in certi casi, necessaria e utile, affinché di contro al «male» sorga un «bene» cioè, in generale, affinché si dia uno sviluppo della coscienza morale. In verità, sta di fatto che le realtà spirituali, di cui parla l'occultismo, più che delle esistenze nel senso realistico del termine, sono dei *compiti per l'attività*, dei nomi di possibili esperienze nelle quali l'Io tenderebbe sempre più a realizzare l'unità e la «persuasione» universale; così che nell'individuo che non vada realmente a superarsi, impugnarsi e svilupparsi, non saprebbero essere

niente più che fantasie, nomi vuoti o, al più, ipotesi più o meno consonanti ed astratti principî esplicativi. Di là da ciò, l'identificazione della triade Manas-Buddi-Atma dell'Uomo spirituale con i gradi in cui l'Io realizza potere e controllo autocosciente sul proprio corpo inferiore (in termini tecnici, astrale, eterico e fisico) e l'elevazione, mediante quella, a principio sufficiente dei mondi animale, vegetale e minerale; il superamento della generazione animale o eterogenerazione e la sostituzione ad essa, mediante la suddetta presa di possesso dei principî formatori e regolatori dell'organismo umano, dell'autogenerazione e poi della creazione spirituale – quindi la *costruzione* dell'immortalità; l'instaurazione dell'autocoscienza, cioè l'integrazione dell'attualità, su quelle zone morte che sono il sonno e i periodi anteriori alla nascita e posteriori alla morte fisica; la consumazione della necessità dello spazio e del tempo nella visione spirituale da svilupparsi sino a coscienza cosmica – questi sono i punti principali, che si andranno ad approfondire nelle pagine seguenti, a cui l'occultismo e la teosofia appuntano i loro sforzi, i loro studi e le loro discipline e che, essendo altresì tappe della «via della persuasione», li uniscono all'idealismo magico, poiché come meta comune a questo e a quelle appare evidentemente quel compimento dell'Io reale in un'esistenza assoluta, in una eternità vivente ed attuale – *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* – che è la verità in uno dell'Unico stirneriano e dell'Atto puro aristotelico.

* * *

Verrà mostrato come la *possibilità* generica dei punti suaccennati venga esibita di fatto da un complesso di fenomeni, di cui la metapsichica moderna sta man mano sanzionando scientificamente la positività. Senonché il *reale* è *contingente* al possibile: e qui è di fondamentale importanza affermare che detti punti, in quanto alla loro effettiva, attuale realtà, sono essenzialmente contingenti, v.d. condizionati da ciò, che l'Io li *voglia*, *creda* ad essi e, con la sua libera potenza, li porti ad effettiva esistenza. *La via, in verità, non esiste per chi non vuole camminare.* Se la «persuasione» deve aver valore di libertà, se essa non deve essere un bruto e fattizio *dato*, ma l'assolutezza di una vita che si dà a sé stessa, è *necessario* che, per quanto si possa dire e mostrare, vi *possa* esser sempre chi abbia maniera di ritenere che le suddette affermazioni sieno semplici miti e vuoti sogni – onde in nessun modo appaia la *fatalità* di una via inconvertibile alla perfezione. Però, l'idealista magico a questi opporrebbe che non può esser sogno o fantasia ciò che egli assolutamente *vuole* che sia. Altri invece dirà che la via è lunga, dura e desolata e che ad essa non saprebbe adeguare la propria forza. A questi egli ripeterebbe ciò che Fichte disse nei riguardi della sua morale: *peggio per voi, non ve ne è un'altra.* Poiché fuor del valore della persuasione, non vi è che l'orrore e la maledizione del non-essere.

II. Sul concetto di potenza

1. Si è visto come uno dei principî fondamentali che l'idealismo magico con riferimento alle conquiste della moderna gnoseologia afferma, è che in tanto la conoscenza può essere intesa come capace di fornire un sistema di assoluta certezza, in quanto si va a concepire il pensiero non più come modellantesi sulle cose, bensì come modellante esso stesso le cose; cioè non più come un passivo riprodurre, bensì come una funzione generante, con sua energia, l'oggetto del conoscere nello stesso punto che la conoscenza di esso. Tale teoria fu intravista sin dal Vico, che la fissò nella nota formula: «*verum et factum convertuntur*» – cioè il vero, l'incondizionatamente certo, si mutua col fatto, ossia con ciò che viene prodotto consapevolmente da un'attività dell'Io: non vi è sapere assoluto, che là dove la scienza trae da sé stessa il proprio soggetto (1). Concezione, questa, che nel Vico fu probabilmente provocata dall'osservazione delle matematiche, nelle quali il carattere di apoditticità e di universale validità si connette appunto al fatto che esse procedono essenzialmente per costruzione, secondo una libera posizione e una legislazione *a priori*. Senonché il Vico, in quanto si tenne ad un concetto concreto sì, ma unilaterale delle possibilità umane, si trovò costretto dal suesposto criterio a restringere la conoscenza assolutamente certa per l'uomo al dominio alquanto misero della matematica e della storia, sembrandogli questi i soli campi in cui l'Io potesse dirsi effettivamente creatore, laddove, circa la natura, affermò poter venire essa conosciuta secondo sapere assoluto solo da Dio, suo autore.

Di ciò non si tenne però paga la filosofia posteriore, e con la «sintesi *a priori*» di Kant, con l'«intuizione intellettuale» di Fichte e Schelling, con il concetto hegeliano di storia, onde questa non più resta ristretta al campo sociale, ma riprende in una fenomenologia ideale lo stesso processo della costruzione cosmica, infine con il dialettismo della conoscenza in atto, quale fu elaborato dal Gentile e, con riferimenti più positivi, dal Weber, andò ad estendere il dominio del «fatto» sull'intero ambito dell'umana esperienza. Né poteva essere altrimenti. Infatti un sapere, se è parziale, non può

(1) Questa posizione si trova del resto già in Aristotile, *Metaphisica*, XII, 1075a, 1.

avere in alcun modo il carattere di *assoluto* sapere e spezzare a metà il dominio della certezza implica in verità rovinare ogni certezza, in quanto *assoluta* certezza.

Aut Caesar, aut nihil: se all'Io non è dato di intendere come suo prodotto l'intero sistema dell'esperienza, in nessun modo si potrà rivendicare sur una parte di questa un conoscere incondizionato – ed allora qualunque istanza per una assoluta certezza va respinta nel nulla. Che le cose stiano così, si può mostrare esaminando i due campi a cui si restringeva il Vico, la matematica e la storia. Circa la matematica oggi si sa che la sua certezza è semplicemente formale ed ipotetica, in concreto essa si subordina a quella dei principî primi. Ora tali principî in sede teorica in nessun modo saprebbero garentirsi una determinazione unica ed esclusiva: per fermarsi ad un esempio a tutti noto, *a priori* è vera tanto la geometria di Euclide, quanto quella del Riemann, quanto quella del Lobatschewsky (2). Chi può dare ad una di queste tre geometrie teoreticamente compostibili la nota di una non più formale, ma reale certezza è, al dire stesso del Riemann e del Lobatschewsky (3), l'esperienza. Specificatamente: che sembri intuitivamente evidente che la somma degli angoli interni di un triangolo dia 180° anziché più o meno, che $2 + 2$ faccia 4 ciò non procede da una libera posizione *a priori* né da un carattere trascendente della verità matematica, bensì dal fatto che ci si trova in un ambiente fisico a cui è proprio un certo indice di densità e non altro (4), in una esperienza basata su insiemi finiti anziché infiniti. Ma finché questo elemento di esperienza è un qualcosa di dato, qualcosa che è indipendente dal nostro potere, nulla potrà garentirne la fissità e però il sistema di certezza matematica, che in esso ha le radici, resta irremediabilmente dominato dal contingente. Del pari, nella storia è vero che il fattore umano sta assai in rilievo, ma essa dipende altresì dall'insieme di ambiente, condizioni fisiche, ecc. che l'uomo, inteso in senso stretto, trova e non fa; e se circa queste condizioni, appunto perché non «fatte» si deve escludere una conoscenza certa, si deve riconoscere che la storia accoglie nel suo seno un principio oscuro, che ne svapora in nulla la pretesa assolutezza, spettante solo per un intero possesso di tutte le condizioni. L'esigenza della filosofia di là da Vico è dunque legittima: se, in generale, vi deve essere una certezza assoluta, nulla deve essere per l'Io, che l'Io non abbia posto.

2. Ma se reale è l'esigenza, illusoria è la soddisfazione che ad essa quella filosofia ha dato. Secondo una tale esigenza occorre infatti porre l'Io al posto di Dio, poiché Dio dal Vico era precisamente inteso come il principio

(2) Vedi note 6 e 7 a p. 33 del saggio precedente (N.d.C.).

(3) B. Riemann, *Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*, Abh. d.K. Gesellschaft, Göttingen, 1854, p. 148. N.I. Lobatschewsky, *Pangeometria*, Coll. dei lavori geom., di Lobatschewsky, vol. II, p. 618.

(4) Cfr. L. Rougier, *Le paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920, pp. 281-284.

sufficiente di quella parte di esperienza che egli pensava cader fuori dall'attività umana. Allora occorreva intendere l'individuo non come un che di rigido, fissato una volta per tutte in certe capacità, bensì come potenza infinita di sviluppo ed affermare che un assoluto sapere ha per condizione l'estendimento affettivo di una sufficiente attività dell'Io su tutto quel mondo, che è il suo mondo; conseguentemente, che il punto dell'incondizionata certezza si mutua con quello dell'autarchia e dell'assoluta potenza, folgorante da una progressiva affermazione dell'Io di là dall'amorfa ed obliqua sua vita quotidiana. La teoria dell'assoluto sapere, svolta conseguentemente, deve dunque trapassare nella *magica* poiché, nell'altro caso, non potrebbe conservare neppure una delle sue posizioni.

Senonché a questo trapasso nell'azione, a questa condizione dell'auto-costruirsi sino ad Individuo assoluto, che procedeva logicamente dall'istanza, si oppose una fondamentale ignavia, e poiché d'altra parte restò l'orrore per l'altra alternativa, conducente alla bancarotta di ogni sapere in un mero opinare e in una problematicità schiava della contingenza del momento, la filosofia moderna si fece a cercare un *modus vivendi*; e questo trovò assai a buon mercato nel concetto dell'Io trascendentale. Si è già accennato all'equivoco relativo ad una tale nozione. Ora è molto importante intendere bene la situazione donde essa è nata. Io posso ben dire che ogni cosa, in quanto da me conosciuta, deve esser ripresa in una mia attività conoscitiva: la tesi opposta condurrebbe infatti all'assurda affermazione, che vi sono cose da me conosciute (perché, da me conosciute debbono ben essere, in un modo o nell'altro, affinché ne possa parlare) e che tuttavia, in quanto le metto fuori dal mio atto conoscitivo, non posso dire di conoscere. Che la quistione stia così dal punto di vista dell'astratto conoscere non v'è dubbio e, ripetiamolo, l'idealismo, sotto questo riguardo, costituisce una posizione assolutamente imprendibile. Rispetto ad un tale punto di vista resterebbe dunque soddisfatta l'istanza del conoscere assoluto, poiché l'Io, inteso come il soggetto gnoseologico dell'idealismo, va indubbiamente a sostituire Dio. Ma quando, di là dal lato astratto e formale, si investe l'esperienza dal punto di vista della libertà e dell'individuo concreto, le cose appaiono in un ben altro modo: la potenza, che folgora in sede conoscitiva, si trasmuta allora in massima in impotenza. Rispetto al mondo della rappresentazione l'Io risulta infatti come incatenato e necessitato, in nessun modo gli è concesso – in via normale – di non percepire o trasmutare ciò che percepisce, di modificare le condizioni della rappresentazione sia nel riguardo delle cosiddette forme a priori (spazio, tempo, causalità, ecc.), sia nel riguardo dei vari determinismi fisici e fisiologici ai quali, in un modo o nell'altro, bisogna bene concedere una certa realtà e consistenza, poiché le scienze fisiche e fisiologiche non sono interamente un vuoto suono e bisogna bene spiegare la possibilità della loro riuscita, per parziale che essa sia. E la cosa appare ancor più distintamente nel piano dell'azione propriamente detta, ove l'individuo concreto si trova ingranato in una infinità di contingenze che lo costringono a ciò che meno vuole. Dal

punto di vista gnoseologico, nulla è dunque, che non sia posto dall'Io: come Mida non poteva toccare nulla, che subito non trasformasse in oro, così il conoscere non può affermarsi su nulla, senza che con ciò non lo riduca ad un che di condizionato da esso e da esso posto. Ma, dal punto di vista della libertà, l'Io appare in un certo modo schiavo della propria attività conoscitiva: questa si svolge in determinazioni su cui egli ha un potere scarso o nullo, che lo posseggono più che egli non le posseda. Ora ciò che dinanzi a questa situazione restava a fare ad una individualità ignava e pur affisata alla condizione per l'assoluta certezza, è ben chiaro: restringersi cioè, al punto di vista astratto-conoscitivo e negare come illusione tutto ciò che è libertà ed individualità concreta. E così nacque l'idea dell'Io trascendentale, astratto soggetto del conoscere, si badi, non del mio o di qualunque altro reale conoscere, bensì del conoscere in generale; forma vuota divorante il mondo concreto in entità ideali, che un'attività incomprendibile, stringente libertà e necessità, individualità e universalità in una beata *coincidentia oppositorum*, dispiega in insiemi che il Bradley (5) giustamente intese come «balletti non terrestri di esangui categorie». Un tale Io trascendentale fu posto come il «vero» Io e, con una specie di masochismo metafisico raffinato, ad esso venne contrapposto l'individuo della vita concreta e della libertà come un'astrazione, come un «fantoccio dell'immaginazione», come un che di contraddittorio il cui solo destino – così lo esprime lo Hegel – è «la dannazione di una fredda e piatta morte» – né poteva essere altrimenti, poiché tutto ciò che cade fuori dall'astratto conoscere esala una testimonianza di impotenza, che avrebbe inesorabilmente dissolto il miraggio dell'assoluto sapere. Così, come notò acutamente lo Stirner (6), partendo dalla premessa che solo quel che è umano è vero, si fu costretti a porre che l'umano vive solo nella testa del razionalista, nel suo fantastico Io trascendentale, mentre l'antiumano si trova dappertutto; non solo, ma, andando in fondo alla posizione, si perviene ad un vero e proprio capovolgimento: dalla premessa che l'assoluto sapere è condizionato dall'assoluta attività e potenza, si va a finire col porre che, in verità, una tale condizione è invece un'assoluta passività ed impotenza.

3. Che la cosa stia così, si può chiarire mostrando come tali filosofi siano portati a concepire la volontà. Il Royce, per esempio, in un certo modo accetta il principio vichiano: l'effettivo essere delle cose, egli dice, si risolve nel loro essere oggetti di un'affermazione della volontà individuale; le cose sono incarnazioni compiute di scopi, che in sede ideale hanno solo una espressione parziale ed indeterminata. Sta bene; ma risulta di fatto che spes-

(5) Esponente del neo-hegelismo inglese, Francis Herbert Bradley (1846-1924), criticò l'edonismo, l'empirismo, il formalismo e lo psicologismo: la sua metafisica è un monismo radicale esposto nel volume *Apparenza e realtà* del 1893 (N.d.C.).

(6) M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Recl. Bibl., p. 172, cfr. p. 207.

sissimo le cose contrastano, deludono o addirittura sconfiggono l'effettiva e consapevole volontà dell'individuale. Come spiega ciò? Il Royce si trova spinto a questa graziosa soluzione: che una tale effettiva, consapevole volontà è illusoria ed astratta e che ciò che l'Io «veramente» vuole in tali casi sta appunto in quel che lo violenta o delude (7). Ossia ciò che egli crede di volere, egli non lo vuole – egli può riconoscere la sua «vera» volontà solo nelle determinazioni con cui le cose spezzano la sua reale volontà. Conclusione: la «vera» volontà dell'Io è la negazione di questa e, più precisamente, la persona della sua impotenza. Non si ha cioè un'attività dell'Io che, secondo assoluta, creatrice potenza, incarna nelle cose, in un modo dal didentro al difuori, ciò che egli liberamente e intenzionalmente vuole. Al contrario: la mia volontà deve invece farsi dire dalle cose ciò che esso ha «liberamente» voluto, il criterio del mio vero volere è fornito dal dato, dall'esterno, e in quanto a ciò che io, come individuo concreto, voglio, esso è un'ombra, un'illusione causata dalla mia incoscienza e dalla mia finitudine. Al Royce ripugna ammettere che l'idea o il volere si conformi alla natura, ché tale è il profondo senso della sua dottrina, e crede di salvarsi dicendo che questa natura incorpora un sistema di fini di un ordine divino: ma con ciò le cose in nulla cambiano, il midollo del processo resta del pari esterno alla mia concreta individualità, che di contro ad esso viene privata di ogni potere e di ogni reale autonomia. Si sente il bisogno di richiamare l'attenzione del lettore sulla profonda immoralità e sulla tragica ironia di tale dottrina che, coerentemente svolta, conduce all'apoteosi dell'impotenza, alla dissoluzione dell'individuo sulle cose e però a nulla più che ad un materialismo raffinato e potenziato. Questo svolgimento si ritrova per esempio nella filosofia del Gentile; a centro della quale sta il concetto della cosiddetta «libertà concreta», cioè della libertà che è identica alla necessità, che non è il principio sufficiente di un'assoluta, arbitraria legislazione, ma che segue la fatalità di una legge razionale «ultima ed incondizionata» (8); questa la volge in un infinito divenire, di cui dunque non possiede la ragione (9), nel quale, secondo il principio che non v'è autocoscienza fuori dai vari contenuti della coscienza, la luce e la persuasione dell'Io folgorano solo nel punto in cui le varie determinazioni dell'esperienza violentano un individuale che ad esse si adegua e che ogni autarchia nega nell'assorta demiurgicità dell'atto. Come è noto, nel farsi violentare sta il piacere della donna e però qui si vuole lasciare il filosofo

(7) J. Royce, *Il mondo e l'individuo*, trad. it., Bari, 1914, vol. II, p. 129; cfr. p. 121.

(8) G. Gentile, *Logica*, Bari, 1923, vol. II, p. 68.

(9) Una cosa è l'avere il principio dell'atto in sé, un'altra il possederlo. Nella spontaneità, l'Io ha in sé il proprio principio, ma non lo possiede, non è posseduto. E una cosa è il non essere determinato da altro (v.d. l'assenza di coercizione o necessità esterna); un'altra è l'essere positivamente libero, che implica lo stare di là dalla stessa necessità interna, il dominare interamente, da un punto incondizionato, il proprio atto, così come lo si vedrà più sotto.

scegliere il sesso che meglio gli conviene. Va solo notato che un tale movimento, culminante nella più netta dissoluzione di ogni libertà e concreta individualità, è una logica conseguenza della condizione per un sapere assoluto, quando essa vada ad affermarsi presso ad una ostinata ignavia dell'Io concreto. Solo una tale abdicazione può infatti dare l'illusione di una potenza. È chiaro che, col cavarsi gli occhi, si abbia modo di non vedere ciò che, pur esistendo, non si ama vedere: non altro è il senso del movimento per cui dall'Io concreto ci si rimette all'Io trascendentale.

Sarebbe tuttavia interessante vedere se uno di tali filosofi, quando, a dispetto di ogni sua volontà, fosse preso e messo alla tortura, avrebbe la forza d'animo di esser sufficiente alla finzione della sua dottrina e, in conformità, di riconoscere che la sua «libertà concreta», la sua «volontà» vera, «storica» e «razionale», è quella relativa al «fatto», v.d. a ciò che dilacera e strazia la sua persona e però a quei che gli impone una tale poco piacevole situazione, mentre quella sua volontà che internamente si ribella alla violenza e soffre l'impotenza e tutta si tende per riaffermare il principio dell'individuo è invece una illusione, un'astrazione – non la sua reale, vivente volontà, bensì un «fantoccio dell'immaginazione».

4. Si consideri l'esperienza umana in tutta la sua concretezza, allora il problema posto spinge ad una ben altra soluzione. Poiché appare anzitutto che un puro conoscere è un'astrazione mai esistita, che qualunque determinazione conoscitiva e logica, il pensiero e le sue leggi non sono qualcosa di impersonale, svolgentesi automaticamente secondo norme eterne ed indifferenti all'umano, bensì sempre il prodotto di un'attività individuale, bensì sempre le espressioni simboliche di affermazioni profonde dell'Io (10). Del pari, le categorie non sono astratte forme conoscitive, che lo spirito troverebbe in sé belle e fatte, cadutegli non si sa da dove, bensì sono, come già fu inteso dalla filosofia Vedānta e buddhistica, semplicemente modi dell'attività e della libertà, che sussistono finché permane la correlativa affermazione dell'individuale e cadono o si trasmutano col cadere o trasmutarsi di questa. Ma se il *prius* non è mai l'astratto conoscere o la verità logica, bensì l'attività, la volontà, l'individualità, è chiaro tutto l'assurdo di contentarsi del punto di vista del soggetto gnoseologico e di cancellare, con una specie di verdetto d'autorità, l'insieme profondo delle potenze di vita, di passione, di sforzo che presiede alle formazioni e di cui la stessa attività filosofica è soltanto un momento particolare sospinto

(10) Una esposizione suggestiva di questa tesi si trova nell'opera: N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli, 1923. In essa si prendono in considerazione le principali dottrine filosofiche (il realismo classico, l'empirismo inglese, il criticismo kantiano, la «filosofia dei valori», la dottrina del Bradley e del Royce, l'attualismo, lo sperimentalismo dell'Aliotta, l'intuizionismo, il neo-realismo) e si mostra, per un'analisi interna, che esse traggono il loro fondamento e la loro giustificazione non dal razionale, ma dall'irrazionale. Su ciò vedi tuttavia più sotto.

da una vicenda sconvolta di elementi, che l'individuo, finché si tenga fermo al piano dell'astratto speculare, in nessun modo potrà dominare. Allora la sufficienza dell'Io trascendentale si rivela come una illusione e una retorica, ad essa si contrappone l'impotenza dell'individuo concreto e, presso alla più distinta consapevolezza di questa antitesi, è da affermarsi che la certezza e il sapere assoluto sono un vano nome là dove non rispecchino la concreta potenza di un Io che, dall'alto di un'incondizionata, arbitraria libertà, domini l'insieme di tutte quelle condizioni e di quelle energie, in cui si plasma la totalità della sua esperienza. L'assoluta certezza si estende tanto, per quanto si estende la mia potenza e il mio dominio: tutto ciò che sfugge alla mia volontà e alla mia signoria è da dirsi da me non conosciuto secondo un sapere certo, poiché il suo principio che, per ipotesi, mi trascende, è qualcosa di cui non potrò mai essere sicuro, qualcosa che potrà sempre sfuggirmi e deludere e far false, con variazioni imprevedute, le posizioni che ad esso connesso. In una parola: *posso dirmi assolutamente certo solo di quelle cose di cui ho il principio e le cause entro di me, quale incondizionata libertà v.d. secondo funzione di possesso; nelle altre, solo di ciò che in esse soddisfa a questa condizione*. Il processo del conoscere e quello dell'assoluta autorealizzazione, dell'elevazione dell'individuo a Signore universale, cadono allora in uno stesso punto, dal che appare altresì essere il principio dell'errore e dell'oscurità nulla più che quello dell'impotenza. Il criterio dell'errore e della verità è semplicemente il grado di intensità dell'affermazione e del possesso: un'affermazione abbozzata, debole e incerta è errore, un'affermazione assoluta e a sé stessa interamente sufficiente è verità. L'errore è una verità debole, la verità un errore intenso e potente. Anche qui, come per il possibile e il reale, la differenza non è qualitativa, ma quantitativa; si tratta di gradi del *continuum* omogeneo dell'affermazione individuale.

Una tale teoria, se suona molesta alla mentalità europea, si riconnette in massima ai principî fondamentali della sapienza di Oriente, secondo la quale si ritiene che pochi pregiudizi sono così assurdi, quanto quello, irradicato nella cultura moderna occidentale, onde si pensa che chiunque, purché abbia un certo grado di chiarezza intellettuale, qualunque sia la vita in cui si lascia vivere, possa partecipare, mediante l'insegnamento comunicatogli dalla scienza o dalla filosofia, ad una reale certezza (11). Si stia certi che su questa via nessuna violenza potrà far mai sì che dell'assoluto sapere s'incontri altro che l'ombra deforme ed inconsistente. La veduta degli Orientali, che poi riecheggia nella mistica di ogni luogo, è invece che il processo conoscitivo è condizionato dal processo di effettiva trasformazione e di potenziamento dell'Io concreto, che l'assoluto conoscere è un *flatus vocis* quando non rappresenti come il fiore o la luce sgorgante

(11) Cfr. J. Woodroffe, *The World as Power*, Madras, 1922, vol. I, *Reality*, pp. 14, 109.

da colui che, con la sua potenza, si è compiuto nell'assoluta autorealizzazione del *Rishi* vedico, dell'*Ahrat* buddhistico, del *Phap* taoistico.

In definitiva: finché qualche cosa esista, non si dà assoluta certezza; finché esista un mondo in quanto mondo, cioè come un che di «Altro», come un insieme di potenze impenetrabili e resistenti, il principio dell'Assoluto, a rigore, non esiste. Ma questa negazione del mondo come condizione della certezza non va intesa in modo astratto, ossia come un assoluto annullamento di ogni forma, come un vuoto e interminato *nirvâna*. Al contrario: essa si riconnette a colui che non cede al mondo e nemmeno fugge da esso, bensì che si mette faccia a faccia con esso, che lo domina interamente e che in ogni determinazione riconoscendosi allora come *ente di potenza*, con ciò dimostra la non-esistenza del mondo stesso in quanto «Altro», così come, nello stesso punto, l'assoluta realtà di esso, nell'infinità delle sue forme, in quanto semplicemente manifestazione di un incondizionato autovolersi dell'Individuo assoluto, dell'Unico.

Da qui un concetto fondamentale: solo nell'Individuo assoluto, solo nell'atto interamente sufficiente il mondo diviene certo e, in ciò, reale. È il punto dell'Autarca che comunica alla natura la consistenza e la certezza, che essa, prima di lui, non possiede già, ma chiede. Il mondo è il processo dell'essere che da un limite *intensivo* ideale di privazione tende a compiersi in un assoluto possesso e, in ciò, a realizzarsi e farsi a sé certo. Ond'è che chiedere una certezza e una realtà alla natura è un assurdo; giacché la natura, in quanto tale, è privazione, *στέρησις*, e la certezza e la realtà non l'ha in sé, bensì nell'individuo, epperò in tanto l'ha, in quanto l'individuo se la dia a sé stesso. Dell'assoluta certezza non si dà dunque dimostrazione che τὸ ἔργον v.d. mediante l'azione, per un *procedere*. La spiegazione e la verità *non stanno dietro ma avanti*. Tutta la natura si *appoggia* così all'individuo: il punto in cui questi si volge a compiersi secondo autarchia nell'atto di potenza, è ciò che la condiziona, che ne riprende il principio e la fine.

Stabilita così la subordinazione del problema gnoseologico al principio di potenza, resta da elaborare una distinta comprensione del concetto di questa affinché risulti effettivamente il punto capace di risolvere l'esigenza dell'assoluta certezza. Si vedrà come per un tale assunto si venga altresì a determinare ciò che va pensato nel concetto di libertà, se questa non deve svaporare in un vuoto suono.

5. Rispetto ad una eventuale determinazione della sua coscienza, l'individuo può assumere due atteggiamenti radicalmente opposti fra loro. Ogni distinzione concreta fra natura e spirito, fra non-Io e Io, oggettività e soggettività, ecc. può essere invariabilmente ricondotta ai valori che procedono rispettivamente da ciascuna di queste due direzioni, fra le quali è dato all'individuo di optare, per con ciò definire il piano che ormai andrà a contenere l'intimo significato di ogni sua vita. Il primo di tali atteggiamenti è quello secondo cui l'Io non si tiene a sé, come ad un centro o principio assoluto, bensì si profonda nella sua determinazione, che egli non vive come

una sua creazione o posizione, ma a cui egli attribuisce una realtà distinta da lui e in sé sussistente. Egli così in un certo modo si aliena da sé, si fa come un vuoto e, con un gesto di dedizione, va a rimettere ad un «Altro», ad un ἕτερον la sua centralità e la sua realtà. Allora egli, rispetto alla propria determinazione, resta essenzialmente passivo ed inconsistente, in tutto ciò che egli è non ha la sua vita e la sua persuasione in sé, ma fuori di sé, nell'«Altro», da cui sente di dipendere. A questo atteggiamento, essenzialmente negativo o femminile, si contrappone l'altro, secondo cui l'individuo consiste in sé come in un principio di assoluta centralità, come in una potenza, prima della quale non vi è nulla e da cui soltanto ogni determinazione od oggetto trae la propria realtà, che viene dunque vissuta come quella di un che di posto, di liberamente generato dall'Io. Secondo tale opzione l'Io respinge assolutamente l'Altro, nega che esista una qualunque realtà fuori o sopra di sé e da ciò che egli trae da sé; egli sente non dipendere da nulla, egli è a sé l'estrema ragione, il centro su cui gravita ogni esistenza e dentro ogni vita si comporta come l'assoluto Signore. Si tratta dunque di due piani o livelli distinti di coscienza, che differenziano infinitamente l'azione anche quando questa mantenga un identico oggetto: poiché, in genere – e questo è un principio fondamentale dell'idealismo magico – quel che importa non è il fare in sé, ossia ciò che si fa, bensì il *come che cosa si fa ciò che si fa*, ossia il senso, il valore entro cui viene vissuta una certa azione o esperienza. Questo è ciò che decide tutto in ordine ad una considerazione spirituale. Bisogna estirpare nel modo più netto il pregiudizio, proprio di un livello inferiore di coscienza, che il criterio della spiritualità, libertà, ecc. risieda nella natura propria di questo o quell'oggetto. In verità, non vi sono cose materiali né spirituali, bensì un *modo*, materiale o spirituale, di vivere le cose, che in sé non sono né materiali né spirituali, che nel loro valore o disvalore sono determinate soltanto dal piano, di libertà e di centralità, ovvero di necessità e di assenza, in cui l'individuo si pone rispetto all'esperienza in generale. Ora null'altro che l'atteggiamento femminile e negativo genera il carattere di materialità: che l'Altro – cioè quella realtà che l'Io distingue da sé, in cui non si riconosce e da cui si fa dipendente – si chiami materia fisica, natura, ovvero Io trascendentale, volontà superiore, od ancora Spirito, Entità sovrasensibile, Dio, ciò in nulla cambia la situazione, esso resta sempre una cosa, un che di straniero, un «fantoccio dell'immaginazione», e il mondo che per esso vive non potrà mai essere che quello della non-centralità, del non-essere, di una coscienza impura a sé stessa deficiente – breve, di una creatura e di uno schiavo: tale è il mondo della materia, dell'entità bruta ed oscura. Di contro alla negatività di questo atteggiamento, che coi termini della psicologia dello Jung si potrebbe dire di *estravertito*, il punto di essenziale positività, di assoluta irreducibile autoaffermazione presso ad ogni esperienza definisce evidentemente il principio dello Spirito e fornisce una condizione fondamentale per il concetto di potenza. Si badi però: mai il *contenuto*, bensì sempre la *forma* dell'atto è ciò che decide. Lo stesso Asso-

luto può esser vissuto passivamente e però materialmente, così come in certi casi di estasi mistica. Viceversa, non è detto che l'opzione contraria escluda ogni riconoscimento di realtà distinte, ogni deficienza, ogni generosità, ogni amore o abnegazione. Al contrario, tutto ciò può ben essere oggetto di un'esperienza secondo potenza e libertà – basta che l'Io non si perda nell'atto relativo, ma in esso invece si fruisca come la volontà che l'ha incondizionatamente voluto, onde nemmeno per un istante cada nell'illusione di credere che tutto ciò che, in virtù del suo atto stesso, va a riconoscere come valore o aseità sia tale necessariamente, cioè sia tale per la violenza di un principio che trascende la sua centralità.

6. Da ciò procede l'ulteriore distinzione, delineante ancor di più il concetto di potenza, fra azione secondo desiderio o deficiente e azione secondo autarchia o incondizionata. Se si dà uno sguardo alla vita in cui abitualmente vive l'individuo, non pure nell'amorfa mediocrità delle masse, ma spesso anche nelle grandi luci dell'umanità tragica e spirituale, appare che in massima il suo fare non è da dirsi propriamente determinato da lui come centro sufficiente, bensì da correlazioni di appetiti e di motivi rispetto alle quali egli è passivo o quasi. L'Io non possiede cioè la sua azione: egli *desidera* – e nel desiderio non l'Io prende la cosa, ma la cosa prende l'Io, ne distrugge la centralità in una compulsione che lo scaglia all'esterno, alla periferia di sé stesso. Quel che è assai importante, è notare che una tale situazione *può* riprendere entro di sé non questa o quella azione, *bensì la totalità di tutte le azioni possibili*. Un servo non cessa infatti di essere tale per il fatto di cambiare padrone; e chi pensa di aver realizzato qualcosa dal punto di vista del valore individuale e della libertà per esser passato per esempio da motivi sensuali a motivi spirituali, dall'amore della materia e di sé a quello del sovrasensibile, degli altri o della stessa libertà, chi crede esservi una qualche differenza fra il desiderio del bruto e quello del Dio che alcune cosmogonie concepiscono come generante il mondo presso all'attrazione dell'idea di «essere molti», quei si fa vittima di una grossolana illusione, che solo l'assenza non tanto di una riflessione filosofica abbastanza approfondita, quanto piuttosto del senso di ciò che sia propriamente il *valore* di un'azione può rendere comprensibile. Nella totalità di un tale universo, vi è dipendenza: l'azione si presenta sempre secondo necessità; l'Io non ne è l'autore, non ne ha il principio in sé, non la possiede, ma la subisce. E dovunque l'individuo agisce per una interna spinta della propria natura, ovvero in reazione ad un disagio o privazione interna, od ancora per l'attrazione di una idea, di un piacere o beatitudine, qualunque esso sia, «materiale» o «spirituale» (12), egli resta inesorabil-

(12) Cfr. Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. E. Büttner, vol. I, p. 121: «Aus diesem innersten Grunde (in cui la vita vive solo per sé stessa, *aus seinem eigenen Grunde lebt*) heraus sollst du alle deine Werke wirken, ohne eine Warum. Ich behaupte

mente rinchiuso in questo cerchio dello schiavo. In particolare: il godimento che viene vissuto dagli uomini, è in massima il prezzo di un'obbedienza e di un'abdicazione. Esso, con le sue lusinghe sempre varie e pur sempre uguali, impone all'attività che lo cerca date determinazioni e riduce quindi l'individualità a strumento passivo di correlazioni trascendenti, così come in modo particolarmente chiaro mostrò lo Schopenhauer per il caso della sessualità e, in un assai più vasto orizzonte, il Michelstaedter nel suo concetto di φιλοψυχία (13). È evidente che, secondo il punto della potenza, una tale situazione vada trascesa nel modo più assoluto. Il valore e il piacere non debbono precedere e determinare l'attività e la volontà ma debbono invece procedere quasi come effetto dall'incondizionato volersi di questa, in quanto perfetto volersi. Nell'azione del Signore non vi deve cioè essere nulla di desiderio e di interna compulsione: essa deve manifestare un volere che nel suo determinarsi non ha nulla dinnanzi a sé, né una sua natura, né la luce di un piacere, né l'attrattiva di un motivo o di un ideale, che dunque in sé si genera assolutamente e *positivamente*, in ciò non avendo presente che il freddo e solitario amore della sua affermazione sufficiente. Finché compio un atto in vista del piacere o dell'utilità che ne deriva o perché conforme al mio essere o ad una qualunque legge, materiale o ideale, *e non perché semplicemente voluto*, non si parli, di grazia, né di libertà, né di potenza. Si badi però: da ciò procede non la negazione di ogni godimento in una squallida ascesi, ma solo il fruimento di esso *come di un possesso*, come di qualcosa di cui si ha in sé il principio: non si ha cioè più un'attività che per pervenire ad un godimento è costretta a svolgersi in un certo modo inconvertibile, bensì un'attività che non si fa dare da nulla le condizioni per il piacevole o per il doloroso, che inoltre nel punto della sua determinazione non ha affatto presente l'attrattiva, di un piacere o la repulsione di un dolore, ma per sé stessa si vuole e il piacere non trova o riceve, ma crea arbitrariamente, traendolo dalla perfezione della sua affermazione, folgorante di potenza. Solo quando il piacere – e, con esso, il valore in genere – può essere vissuto non come il determinante l'attività, bensì come il fiore e la creazione di questa (14), che a sua volta pro-

entschieden: solange du deine Werke verrichtest um des Himmelbereichs, um Gottes oder um deiner Soligkeit willen, also von aussen her, so bist du wirklich nicht aus dem Rechten. – Fragman einen wahr hasten Menschen, einen der aus seinem eigenen Grunde wirkt: "Warum wirkst du deine Werke?" wenn er recht antwortet, würde er auch sagen: "Ich wirke, um zu wirken!" » [«Da questa intima base (in cui la vita vive solo per sé stesso = *aus seinen eigenen Grunde lebt*) dovresti sviluppare tutte le tue opere, *senza un perché*. Considero dato decisivo che fin quando rivolgi le tue opere all'ambito celeste, sulla volontà di Dio della tua spiritualità, ossia su qualcosa di esterno, non sei affatto nel giusto. Una vera opera deve nascere da sé stessa; alla domanda: "Perché compi i tuoi lavori?" sarebbe giusto rispondere: "Li compio per compierli"»].

(13) C. Michelstaedter, op. cit., p. 12.

(14) Cfr. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907, p. 426. Ci si può ricongiungere alla dottrina aristotelica, che il piacere anziché il

cede da un volere su cui nessuno stimolo, appetito, motivo o idea ha potere, solo quando l'atto non ha il piacere e il valore o la ragione fuori di sé, ma in sé stesso, in funzione di possesso, solo allora il servo non cambia più padrone, ma si eleva realmente ad autonomia, ad essere libero – e il piacere da stigma della passività, diviene lo splendore stesso dell'assoluto positivo.

Non s'intende dunque correttamente il concetto di potenza, di cui è qui quistione, se non vi si connette un atteggiamento di positività, di affermazione centrale, la recisa negazione dell'illusione di un «Altro» presso a qualsiasi esperienza, infine una nuda volontà determinantesi dal nulla, di là da ogni mobile e da ogni appetito. Infatti, in tutti gli altri casi si ha invariabilmente una dipendenza dell'individuale da qualcosa che cade fuori di lui e delle cui determinazioni egli non potrà quindi dirsi mai certo secondo un assoluto sapere. Può esser utile lumeggiare questi risultati riaffermandoli presso alle nozioni di morale, di logica e della stessa potenza in quanto rimessa ad una scienza naturale applicata.

7. La morale s'impenna fondamentalmente sul sentimento di dovere, procedente da un certo sistema di valori, a cui la volontà, che è volontà morale, si sussume. Ora qui si tratta di intendersi sul senso del rapporto fra volontà e valore: è la volontà che, incondizionatamente, determina i valori, ovvero i valori sono da lei vissuti come qualcosa di dato, che essa semplicemente riconosce ed accetta? Questa alternativa si ritrova nell'opposizione delle dottrine di Platone e di Duns Scoto (15); Platone, nell'*Eutifrone*, si pose appunto il problema, se alcune determinazioni fossero volute dagli Dei perché da questi riconosciute come buone, ovvero se esse risultassero buona unicamente perché esse erano volute dagli Dei. Nell'un caso, prima vi è una norma eterna ed in sé valida, a cui la volontà degli Dei si sussume, nell'altro prima vi è la volontà o libertà, e la ragione che una cosa appaia buona si rimette semplicemente al fatto che essa esprime una affermazione in sé incondizionata degli Dei. Platone, come poi Tom-

movente dell'azione può venire considerato come qualcosa che vi si aggiunge alla fine, come un ἐπιγινόμενον τι τέλος, come la risuonanza dell'atto individuale in quanto sia un atto perfetto (*Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174b, 32). Senonché Aristotile in primo luogo aggiunge la condizione, che questo atto sia conforme ad una natura (*ibid.* VII, 13 (12), 1153a, 14), il che, come si vedrà, è da superarsi; in secondo luogo, sebbene in modo non molto distinto (cfr. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, pp. 289-290), va a far libera l'attività dal piacere per farla schiava dell'intelletto nell'affermare – contrariamente a quanto si dovrà sostenere, riprendendo un'esigenza distintamente posta dal Fichte (*Sittenlehre*, S.W. ed. E.E. Fichte, vol. IV, p. 124) – che si desidera perché ci si rappresenta il desiderabile, e non viceversa (*Metaphisica*, XXII (A), 7, 1072a, 29).

(15) Il beato inglese Giovanni Duns Scoto (1265c.-1308), pur essendo francescano, cercò di conciliare le dottrine del suo ordine, di chiara impronta agostiniana e neoplatonica, con quelle della scuola domenicana che si fondavano sulla interpretazione di Aristotele da parte di san Tommaso (N.d.C.).

maso d'Aquino, si decise per il primo caso, cioè ammise esser le cose volute dagli Dei perché in sé buone, senza accorgersi che allora quei che continuava a chiamare Dei erano ridotti a semplici creature, le quali dovevano andar ad imparare da una norma superiore ciò che fosse bene o male – il vero Dio essendo in verità il *legislatore*, cioè colui che, come creatore della legge, non può, esso, in alcun modo esser soggetto ad una legge. Ciò vide Duns Scoto, il quale andò precisamente ad affermare l'altra opzione e cioè che la nuda potenza di Dio – ossia un'assoluta libertà traente dal nulla la propria determinazione – fosse l'unico criterio donde risultasse poi, come conseguenza, il valore o il disvalore di certe cose o azioni (16). Il Dio di Duns Scoto è cioè il Signore ed il creatore del bene e del male, quello platonico è uno schiavo del bene o del male e però un'ombra di Dio. Ciò posto, non occorre insistere ulteriormente per render chiaro che ci si deve decidere fra moralità e libertà, come fra due dimensioni della coscienza *assolutamente incompatibili*: la moralità, in quanto tale, implica invariabilmente dipendenza e assenza dell'individuale dal punto di un'incondizionata legislazione, onde resta esclusa nel modo più netto dal concetto di potenza. Lo spirito, è di là da ogni morale. L'io, che a sé è sufficiente, non riconosce altro criterio di valore fuor da quello che sgorga dalla propria incondizionata, arbitraria volontà; l'intrinseca imperatività di un qualsiasi elemento è per lui una vuota parola. Per lui ha valore ciò che egli vuole, ed unicamente perché lo vuole: per usare un termine indiano, egli è lo *svechchhârî*.

Ora ciò che si è detto per il bene e per il male può venire esteso alla verità logica e al concetto di natura in generale. È solo da poco tempo, e cioè con il Rickert (17) e il Windelband (18), che ci si è resi consapevoli del carattere essenzialmente *morale* della verità logica. Ciò che ci sembra logicamente evidente ha infatti sempre un carattere di assoluta imperatività, annullante ogni agilità di arbitrio soggettivo. Esso appare risplendere in un ordine eterno, che s'impone all'io non appena questi l'apprenda. La verità logica non viene cioè vissuta dall'io come un'assoluta posizione che, in quanto procedente dalla sua volontà, dovrebbe intendere che se è così, quando egli volesse, potrebbe anche essere diversamente, bensì come qualcosa di imperativo, come qualcosa che incatena univoca-

(16) G. Duns Scoto, *In magistrum sententiarum*, I, dist. 39, quaest. 1.

(17) Heinrich Rickert (1863-1936), allievo di Windelband, gli succedette nel 1916 alla cattedra di Heidelberg e alla direzione della Scuola di Baden che sviluppò il neo-kantismo della Scuola di Marburgo in una «filosofia dei valori», come indicato da Windelband. Per Rickert l'oggetto della filosofia è il problema dell'essenza del valore e suo compito sistematizzare questi valori (N.d.C.).

(18) Wilhelm Windelband (1848-1915) fu uno dei promotori del ritorno a Kant e teorizzò una «filosofia dei valori» in opposizione al positivismo e che distingueva fra «scienza della natura» e «scienza dello spirito». La filosofia di Windelband influenzò in Italia la filosofia dello spirito di Benedetto Croce soprattutto nelle categorie in cui essa si articola (N.d.C.).

mente la libertà e non le permette assolutamente alcun'altra alternativa. Come dice il Bossuet (19), le verità, in qualunque momento appaiano in un intelletto umano, saranno conosciute: ma nel conoscerle, *esso non le farà con ciò verità, bensì le troverà tali*. Questa è la forma, secondo la quale nell'ambito logico l'Io vive la propria attività. Ora ciò che cosa significa, se non che l'Io non possiede la verità, bensì è da essa posseduto, se non che egli non è il legislatore, bensì il suddito del regno della razionalità? Ancora in questo dominio – e forse in questo più che in ogni altro – il centro non cade nell'individuo, ma fuori di lui, l'atteggiamento fondamentale resta sempre quello passivo e negativo di una creatura, in nessun modo quello del Signore (20). S'impone cioè un dilemma analogo a quello esposto per la morale e che già suscitò famose quistioni nella scolastica nel suo riferimento a Dio: v.d. le cosiddette verità eterne sono verità perché Dio le conosce come tali, ovvero Dio le conosce come tali perché esse sono già in sé vere? La verità è cioè indipendente e indifferente all'atto del conoscerla, ovvero risulta dall'incondizionato autodeterminarsi di questo? Finché l'Io viva il giudizio logico secondo un *Sollen* [dovere (possibile)] o una imperatività e non come un atto di arbitrio, come una nuda contingente affermazione della sua volontà, la prima alternativa è la vera e però l'esemplarismo platonico resta la sua ultima parola. Ma allora la potenza e, con essa, l'assoluta certezza si fa un vuoto suono.

E non si opponga che è illegittimo stabilire fra libertà e necessità una opposizione e un rapporto di antecedenza: poiché, in verità, l'identificazione di libertà e necessità esprime solo un modo raffinato di negare la libertà e chi opponesse ciò, riuscirebbe soltanto ad una esplicita confessione che il suo orizzonte si arresta al concetto di natura. Nella natura infatti la libertà è una con la necessità, nel senso che ogni attività è conforme ad una determinazione iniziale che è inconvertibile anche se, d'altra parte, solo mediante questa attività può pervenire ad una sua concreta realizzazione. Secondo un tale concetto, non si diviene che ciò che si è: così una pianta non potrà mai essere nulla di diverso da una pianta, una creatura da una creatura, Dio da Dio. Le differenze relative, ossia quelle per esempio fra uomo e pianta, fra Dio e creatura, ecc. non debbono creare illusioni, poiché esse cadono fuori dal rapporto delle entità rispetto a sé stesse che, solo, va assunto in una considerazione concreta circa la libertà. Per esprimersi ancor più chiaramente: una pianta che eternamente fosse costretta a vegetare in nulla differirebbe da un pensiero che eternamente fosse costretto ad essere razionale o da un assoluto che eternamente fosse costretto ad

(19) J. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, § 5.

(20) Il comprendere, dice lo Spinoza riferendosi ad una tale congiunzione, è pura passione («*het Verstaan een pure lijdinge is*»): non è che l'Io affermi o neghi, ma è l'oggetto che afferma o nega nell'Io qualcosa di sé (*Breve Trattato*, c. XVI, ed. Van Vloten, p. 68 e seg.).

essere assoluto: la fatalità della razionalità, della perfezione e della stessa libertà non è meno fatalità di quella di un gravitare, di un vegetare, di un appetire sensibilmente. È chiaro che chi si arresti a questo punto non sospetta nemmeno che cosa sia propriamente libertà: il suo piano è quello della creatura – e che la sua ultima verità sia il divenire dell'Idea anziché la materia, il piano provvidenziale divino anziché il caos delle potenze incoerenti, lo sviluppo di un ordine logico anziché l'incoercibilità di un irrazionale *élan vital* trasmutante in sempre nuove, imprevedibili formazioni – ciò in nulla cambia la cosa: giacché ciò che va trasformato non è il contenuto, ma la *forma* elementare dell'attività, che è quella di un esser legata a sé stessa. Laddove nell'insieme delle indicate situazioni resta sempre, al fondo, un fatto bruto, un destino, qualcosa di cui l'Io non possiede la ragione e rispetto a cui egli è fondamentalmente passivo. Ad una tale concezione già dai Gnostici, ulteriormente da Plotino, Eckhart, Schelling e Secrétan (21) fu opposta quella dello spirito come assoluta, indeterminata libertà, non stretta cioè da alcuna legge o natura, sia razionale che morale o materiale, ma creantesi da sé, arbitrariamente, la propria natura e il proprio essere. In verità, non v'è spirito che come libertà, e libertà che come *causa sui* e, specificamente, che come *causa sui ex nihilo* (22): fuori da un tale valore, tutto è natura e necessità – materia opaca e deficiente. Insomma, delle due l'una: o esiste una condizione iniziale, che determina univocamente la libertà e di là dalla quale all'Io non è dato penetrare e riaffermarsi; ovvero il *prius* è un'assoluta, incondizionata libertà, da cui ogni natura, ogni legge e razionalità procede. Nel primo caso vi è *analiticità*: io sono quel che sono, ho il fato della mia natura; nel secondo, *sinteticità*: io sono quel che voglio, secondo una volontà che si crea assolutamente dal nulla. E qui si tratta di due piani separati fra loro da un abisso, in relazione ai quali si deve scegliere, onde definire l'atteggiamento che illuminerà tutta la vita e l'esperienza dell'individuo, elevantesi a Signore del Sì e del No – ad Autarca – ovvero sprofondante nell'obliqua e maledetta vita della creatura e della femina. E, si badi, compromessi non ne esistono: non vi è posto per due nel mondo: un Dio, così come, notò il Malebranche, non potrà mai creare degli Dei.

Risulta dunque che non si può parlare di potenza finché si riconosca la priorità di una qualunque legge o norma, sia essa razionale che morale o na-

(21) Il filosofo svizzero Charles Secrétan (1815-1895) si può considerare un precursore del personalismo cristiano. Egli concepisce la filosofia come riflessione interiore che in questo modo manifesta all'uomo la propria libertà: essa però è finita perché ha limiti naturali e trova una sua ragion d'essere soltanto se si afferma in una libertà infinita rappresentata da Dio (N.d.C.).

(22) Ancora una volta bisogna guardarsi dal sofisma, per cui dalla libertà negativa o relativa – v.d. dal non avere condizioni da altro, dal non essere coercito – si inferisce alla libertà positiva, che implica il non avere condizioni nemmeno in sé stesso – in una propria natura o razionalità – epperò l'essere *assolutamente* libero.

turale, alla libertà e però all'Io, finché ciò che sia bene o male, vero o falso, razionale o irrazionale, essere o non-essere non venga semplicemente deciso dall'assoluta affermazione dell'individuale e da null'altro che da essa.

8. Resta infine da disilludere quei che fantasticano la realizzazione di una qualunque potenza mediante lo sfruttamento delle forze della natura, procedente dalle applicazioni delle scienze fisico-chimiche. Già Bacone notò che per questa via la natura non la si comanda, che a patto di servirla e riconoscerla: l'infinita affermazione dell'uomo attraverso indeterminate serie di meccanismi, dispositivi tecnici, ecc. è un *marché de dupes*, essa ha per sua verità profonda un omaggio di servitù e di obbedienza, una profonda negazione del principio dell'individuale. Non si ha infatti l'affermazione centrale, che è un dominare senza condizioni, senza chiedere a nulla fuor che alla propria potenza la riuscita dell'azione, senza accettare leggi, ma imponendole, dominandole o violentandole: al contrario, da ogni punto di quella situazione esala il riconoscimento della propria non-realtà e della realtà di una potenza straniera, alla quale si va a mendicare la riuscita dell'azione: per esempio non si parlerà mai di *muovere* una pietra, bensì soltanto di *farla muovere* conformandosi a leggi oggettive che vengono riconosciute *a priori*. L'atto non è *semplice*, non ha entro di sé, secondo possesso, ma in altro l'insieme delle condizioni, in virtù delle quali riesce; la potenza non gli inerisce dunque per essenza, ma per accidente: la sua riuscita riposa sur una cambiale e sur una contingenza. E ciò, perché il presupposto della tecnica è la scienza positiva, la quale è essenzialmente «estravertita», non considera cioè le cose nella loro profonda interiorità, in quella loro radice per cui esse andrebbero a riconnettersi all'Io e a dipendere direttamente da questi, bensì dal difuori, nel loro apparire fenomenico. Null'altro che questo atteggiamento extravertito e separativo ha dato una realtà autonoma alla natura, ha creato, nell'insieme di leggi meccaniche che la reggono, un brutto fato che dissolve in nulla ogni reale consistere ed ogni libertà dell'individuo. Astraendo nel fenomeno dal principio spirituale, le scienze della natura si sono precluse *a priori* ogni possibilità di fornire una qualunque soluzione positiva al problema della potenza; il quale, in massima, richiede invece che non la conoscenza preceda e condizioni l'atto, bensì che l'atto preceda e condizioni la conoscenza, v.d. che, abolito il rapporto di exteriorità, si agisca dall'interno, dal livello di quella produttività metafisica, dalla quale il fenomeno o il fisico dipende

(23) Circa l'idea, che per dominare sul serio la natura l'Io non deve limitarsi ad adattarsi ai determinismi di questa e sfruttarli, ma deve invece risalire alla sorgente della libertà cfr. É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*², Paris, 1921, pp. 160-162; H. Keyserling, *Die Philosophie als Kunst*², Darmstadt, 1922, c. XIV. Già Meister Eckhart (*Schriften und Predigten*, cit., vol. I, pp. 77-78), notò che l'azione perfetta è quella che non avviene per mezzo di altro, che è semplice, che procede da una profondità in cui nessuna «immagine» è mai penetrata (v.d. che non ha l'antecedente di una conoscenza):

(23). Senonché tali considerazioni – per quanto spiacevole e mortificante sarà a parecchi il doverlo riconoscere – vanno estese ben più in là dell'ambito della mera prasseologia; dovunque non a sé, in assoluta affermazione partente dal centro, bensì a qualcosa di «altro» – e che ciò al luogo delle leggi della natura sia l'elementale di una certa magia, le entità sovrasensibili di un certo occultismo, la grazia del mistico, il subcosciente del moderno metodo di autosuggestione cosciente del Coué (24), la divinità, ecc., la cosa in nulla cambia – chiede la riuscita della propria azione, secondo situazioni che la formula «non io, ma il Padre agisce in me» riassume, non si ha a che fare con una potenza, bensì con una impotenza.

9. Tuttavia ad un tale concetto dell'individuo come Signore, come centro di onde di potenza non arrestantesi all'ambito della mera forma discorsiva, come nelle discipline filosofiche, o a quello dell'animazione sentimentale e lirica, come nell'arte, od ancora a quello delle comunità sociali, come secondo le vedute del Nietzsche, ma profondantesi altresì fino al cuore della realtà fisica e degli stessi regni delle entità sovrasensibili, ancor oggi sì poco conosciuti, sembra opporsi una grave obiezione. Si può infatti dire: – Sia concesso che un assoluto sapere ha per condizione la potenza e inoltre che non vi è reale potenza quando non sia dato riconnetterla ad una libertà incondizionata, fruente di là da ogni legge o natura. Senonché può l'io concreto effettivamente affermarsi in una tale situazione? Voi stesso avete concesso, nel combattere l'idealismo astratto, che l'individuo in molteplici congiunzioni è impotente e deficiente: ciò che altro significa, se non che l'io è costretto a riconoscere delle potenze autonome, che egli non ha posto e che invece gli impongono la condizione di uno sviluppo per l'assoluto sapere? Ma quando così stessero le cose, non si pretenda mai più di rivendicare all'io il valore di una vera potenza: con il riconoscimento *necessario* della deficienza si accetta infatti una elementare oscurità e fatalità, che graverà come una maledizione su tutto ciò che, di contro ad essa, si potrà poi realizzare; poiché se all'origine si ha qualcosa di dato, se l'autarchia non comanda già l'inizio, in nessun altro punto, che dall'inizio in un modo o nell'altro dipende, sarà dato di ritrovarla come realmente autarchia, e cioè come incondizionalità.

A ciò si risponde anzitutto avvertendo che qui in nessun modo si inferisce dalla deficienza propria alla realtà di un «Altro»: questo movimento di fuga, generante il mondo delle entità autonome del realismo, viene escluso nel modo più netto dalla presente dottrina, la quale, come lo si è

«È impossibile che per una immagine si riesca al *possesso* di una cosa» (p. 79); «Basta che una sola immagine sia nell'anima, perché da essa si diparta il Dio» (p. 128).

(24) Cfr. E. Coué, *L'autosuggestione cosciente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996 (N.d.C.).

detto, non rimette, secondo un uso ingenuo e «trascendente» del principio di causalità, ad altro ciò che manca all'Io, ma tutto quello su cui questi non ha potere riconosce semplicemente come suo non-essere o privazione e l'intero mondo risolve quindi in un corpo ripartito ed articolato in *quanta* di sufficienza e di deficienza. Il principio fondamentale di tale teoria è quello stesso che il Michelstaedter riprese dalla prima sapienza greca: non dare una persona alla tua deficienza, non chiamare essere il tuo non-essere. In secondo luogo, non si concede affatto che la deficienza sia un dato originario, imponentesi all'Io secondo una brutta fatalità: essa invero sorge soltanto in correlazione al sorgere di una certa esigenza e quindi è condizionata dall'atto di libertà che ha portato a vita questa esigenza stessa. Nello stesso modo che alcuni elementi di desiderio vengono sentiti come male solo nel punto in cui una volontà morale si stacca da essi e ad essi si contrappone, così tutto quell'insieme mondiale che, a chi si elevi al senso dell'Individuo assoluto, appare come non-essere e privazione, rispetto ad un altro atteggiamento – rispetto a quello del *sâdhanâ* indiano, riecheggiante nei vari misticismi panteistici – può bene apparire come essere e vita piena ed attuale. Ancora una volta, il dato non impone mai determinazioni inconvertibili, esso è piuttosto una materia plastica, la cui forma le viene solo dagli atteggiamenti che rispetto ad esso l'individuo assume – e ciò che decide è, in ogni caso, la libertà (25). Ciò premesso, si rifletta sull'osservazione finale della *Critica della ragion pratica* di Kant (26), cioè che la stessa oscurità ed indecisione della natura è a dir vero da considerarsi come una disposizione provvidenziale, poiché se l'universo rivelasse chiaramente all'uomo la via che va seguita, questi sarebbe privato d'ogni reale spontaneità ed autonomia, sarebbe ridotto da vita e libera volontà ad un automatismo traente le proprie determinazioni non dall'interno, ma dal difuori, per una specie di spinta proprio inconvertibile e quasi meccanica data dalla conoscenza.

Ciò vuol dire che, dato che si volesse porre una volontà autonoma, si dovrebbe porre altresì dinnanzi e in correlazione ad essa una oscurità, una indeterminazione, una assenza di linea già data. Ora un tale concetto può venire esteso. Si supponga che ciò che l'assoluta libertà dell'Io afferma come valore sia la folgorazione di quell'attività, secondo cui un soggetto si strappa da alcune sue determinazioni, questa si contrappone come sua negazione, dalla quale risorge e si genera poi assolutamente secondo nuove forme. Affinché un tale valore possa venire realizzato, occorre evidentemente che ad un certo punto la libertà ponga come sua negazione quel che,

(25) Si riafferma cioè il principio aristotelico, che la materia è relativa (*Fisica*, II, 2, 194b, 9: τῶν πρὸς τι ἢ ὕλη [la materia è relativa]); ma tutto l'essere di ciò che è relativo è propriamente nella relazione (*Categorie*, 8, a, 39: ἔστι δὲ τὸ εἶναι τοῖς πρὸς τι ταὐτὸ τῷ πρὸ τῷ πῶς ἔχειν [Per gli esseri relativi l'essere coincide con lo stare in un certo modo in relazione a qualcuno]).

(26) E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro II, cap. II, sez. 9.

rispetto ad un altro, anteriore stadio, era invece affermazione della sua potenza. Ora ciò in cui l'Io, che è il principio del porre, si nega, è chiaro che non gli possa, come tale, apparire che come da lui non posto, ossia come *dato*, e solo presso questa apparizione di un non-essere che, pur essendo sentito come tale dall'Io, non risulta da questi posto, sarà possibile l'ulteriore affermazione dell'Io secondo assolutezza, di cui sopra. Il concetto dell'idealismo magico *può* dunque non venire affatto negato dall'ammissione di una privazione: basta che l'individuo rispetto a questa si affermi in un atteggiamento *positivo*; egli non deve cioè fuggire alla propria deficienza, bensì prenderne su sé il peso e ad esso farsi sufficiente, bisogna *poterla* riconoscere come un momento essenziale che rientra nell'ordine di ciò che si è liberamente voluto. Ancora in questo punto la ragion pratica mantiene il primato. Come la fiamma potrebbe riprendere l'esistenza del combustibile nella sua profonda volontà di attuarsi, di divampare, così l'Io, che si vuole come autarca, può riprendere in sé il proprio non-essere e, a dir vero, come la materia dalla quale soltanto potrà far scaturire lo splendore di una vita e di una attività assolute; e come per la fiamma il combustibile non sarebbe, che in quanto cosa da consumare, così il non-essere o l'antitesi di privazione e d'impotenza che l'Io vede sgorgare in sé correlativamente ed a causa del suo elevarsi ad un certo valore, non è posto che in quanto deve essere negato: non è, che per non essere. Per l'individuo che *sa farsi sufficiente* a questo punto, la forma dell'assoluto dominio riprende la totalità dell'esperienza nella sua concretezza, non è relegata a questo o quello stadio privilegiato, bensì in ogni fenomeno si vive, raccolta, come infinita potenza trascendente.

10. Una tale considerazione conduce ad un ultimo e conclusivo passo. Se nulla esiste, fuor che l'Io, quale potrà mai essere l'oggetto della potenza, se non l'Io stesso? E ciò che, in conformità della situazione che si è sopra esposta, va negato, che altro potrà mai essere se non di nuovo, l'Io stesso, la sua propria sostanza? – Da qui il concetto centrale dell'idealismo magico: di contro a ciò che è mera natura, l'individuale o lo spirito si definisce non come quei che è, bensì come quei che *si ha*. Aversì, è negare sé come semplice esistenza o posizione, annullarsi e, appunto per questo atto negativo che trascende ogni essere nel non-essere dell'infinita libertà, dominare la propria sostanza e nella propria sostanza ogni sostanza, fruirsi come il principio eternamente irreducibile a qualsiasi forma o legge. In tale senso, così come secondo la profonda intuizione dei Tantra, la funzione della potenza è la negazione: *Nishedha – Vyâpâra-rûpâ Shaktih* (27). Come già distintamente fu visto da Lao-tze (28), l'individuo essendo non è, non essendo, consumandosi, strappandosi eternamente da sé è, ed è

(27) *Yogarâja*, kâr. 4, apud J. Woodroffe, *Shakti and Shâkta*², Madras, 1920, p. 210.

(28) Lao-tze, *Il libro della Via e della Virtù*, trad. Evola, Lanciano, 1923, pp. XIII, XIV.

secondo un assoluto essere. Il principio di potenza e di dominio definisce e realizza così, di là dall'indeterminato dell'assoluta libertà immanifestata, l'atto stesso dell'individuale e però è a sé stesso mezzo e fine. Lo spirito non è null'altro che l'infinita energia che si riafferma su tutte quelle forme in cui si coagula e determina il suo potere, non è che il $\pi\upsilon\rho$ eracliteo, la vampa creatrice e dissolvitrice, che ogni realtà risolve nell'assoluto, ininominabile splendore del centro che possiede interamente sé, di colui, che è *ente di potenza*. E in quanto si è mostrato ogni cosa potersi dire conosciuta secondo un assoluto sapere solo nella misura in cui in essa si può intendere l'espressione di un gesto di potenza, l'intero sistema del mondo, nei suoi fulgori come nelle sue miserie, nell'infinità del suo divenire vibrato in forme sempre nuove di là da ogni spazio e da ogni tempo, altro non rappresenta che il fenomeno del punto assoluto della libertà, che si è voluta in autarchia. Tale è l'Individuo assoluto, il Persuasore: chiuso nella sua semplice ed immobile unità, egli vi si compiace e vi si riposa, amandosi solo e creando tutto quel che crea per questo amore solitario: $\acute{o} \delta' \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \epsilon\iota\varsigma\omega \omicron\iota\omicron\nu \phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \omicron\iota\omicron\nu, \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma \alpha\upsilon\gamma\eta\nu \chi\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\nu, \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \acute{\omega}\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omicron, \acute{o}\pi\epsilon\rho \eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\epsilon$ [Egli è portato, per così dire, nell'interno di Sé stesso, come se amasse Sé stesso, il suo puro splendore, perché Egli è precisamente ciò che ama] (29). Ogni fenomeno procede da lui e in lui si consuma, come nella potenza trascendente che, quale incondizionata negatività, folgora nella sintesi eterna dell'assoluto possesso (30).

Questa folgorazione, null'altro che questo, è l'individuale, da cui l'uomo, che allo splendore terribile del proprio centro è insufficiente, ama fuggire come dal punto dell'assoluta morte.

(29) Plotino, *Enneadi*, VI, VIII, 16.

(30) Cfr. F. Schlegel, *Ideen*, ed. minor, n. 131: «*In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz des ewigen Lebens*» [«Nella gioia della distruzione si manifesta anzitutto il senso della creazione divina. Solo nel mezzo della morte si accende la scintilla della vita eterna»]. Novalis, *Schriften*, ed. Heilborn, vol. II, p. 514: «*Der Prozess der Geschichte ist ein Verbrennen*» [«Il processo della storia è una distruzione»]. Appunto mediante questo negativo si realizza il positivo, secondo progressività. Per una più estesa trattazione di questo punto capitale si rimanda alla *Teoria dell'Individuo assoluto*, I, I, § 5; I, II, § 31.

[Per Libro I si intende la *Teoria*: pp. 75-96 della ed. 1927 e pp. 67-76 della ed. 1998. Per Libro II si intende la *Fenomenologia*: pp. 334-337 della ed. 1930 e pp. 289-292 della ed. 1974 (N.d.C.)].

III. L'Io supernormale

In ciò che precede si è particolarmente insistito sur un punto e cioè sul carattere di *ipoteticità* o *problematicità* che ha la soluzione kantiana del problema della possibilità della scienza. Tale soluzione, correttamente intesa, suona difatti così: *se* deve esistere per l'Io un sapere universale e una certezza assoluta, *allora* l'Io deve risultare come una potenza di costruzione cosmica. Si tratta cioè di due termini, che sono l'uno condizione dell'altro: l'uno è posto *se* l'altro è posto. Ma, si può chiedere, è poi effettivamente uno dei due posto? Kant partì dal presupposto che esista di fatto un sistema di assoluta certezza, dato dalle scienze positive, che restava solo da spiegare nella sua possibilità; e da esso inferì alla concezione dell'Io pensante come legislatore cosmico. Senonché la premessa è arbitraria. L'ulteriore sviluppo della cultura ha mostrato che non esiste di fatto né una esperienza tipica, inquadrabile una volta per tutte in dati schemi, e nemmeno una conoscenza *a priori* unica e universale, v.d. tale che non ne ammetta altre presso di sé come egualmente possibili. Ma se così stanno le cose, l'universalità e l'assoluta certezza non risultano più come un dato da spiegare, bensì come una mera esigenza, come un *Sollen* e, in conseguenza, anziché postulare con la loro esistenza di fatto la realtà dell'altro termine che la renderebbe comprensibile (v.d. l'Io come potenza), essa può avere giustificazione e realtà oggettiva soltanto presso il presupposto dell'esistere di fatto di questo secondo termine stesso. Tale è la «deduzione gnoseologica» dell'idealismo magico.

Si è visto come ad un tale punto gli idealisti assoluti vadano respinti *pour une fin de non recevoir* poiché essi, dando con una specie di verdetto di autorità, a cui però manca la potenza esecutiva, pur esistente attualmente ciò che esiste solo nella loro testa o nel loro desiderio e fuggendo quindi, ad un dipresso come il credente, in un fantastico Io trascendentale, non solo non risolvono il problema, ma non giungono nemmeno sino ad esso. D'altra parte, poiché l'esperienza normale in massima mostra un Io finito, deficiente, sottoposto ad infinite contingenze, un altro gruppo di pensatori (basti citare lo Hartmann e il Rougier) (1) ha dichia-

(1) L. Rougier, op. cit., p. 433 e seg. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig, 1900, vol. II, *passim*, pp. 94, 589, 591.

rato falso di fatto che il pensiero umano sia quel che, secondo l'idealismo, dovrebbe essere (v. il principio che dà leggi alle cose), e da ciò ha tratta la conclusione che un sapere assoluto per l'uomo è impossibile, che egli deve contentarsi di una perpetua cambiale, di una scienza meramente probabile condizionata dalla contingenza del momento, oscillante fra principî arbitrari (H. Poincaré) e fatti d'esperienza ambigui, incapaci di dare una risposta univoca alle quistioni che ad essi, come al loro giudice, si rimettono (Duhem) (2).

Ora quest'ultimo atteggiamento, mentre ha il merito e l'onestà di mettere l'individuo di contro a quel che effettivamente è secondo quella qualunque vita in cui in massima si lascia vivere, cade a sua volta in una unilateralità e in un dogmatismo in quanto pretende di far valere come impossibile in generale e in via assoluta ciò che invece è impossibile soltanto ἐπὶ τὸ τολὺ, in un certo numero di casi, *qui ed ora*. Senonché l'esperienza, quando sia assunta nella totalità delle sue forme possibili e non nella *routine* di una generalità mediocre e cristallizzata, sconfirma nel modo più netto quell'asserzione, da cui seguirebbe secondo logica necessità l'angoscia di uno scetticismo nei riguardi della conoscenza e, con questa, della certezza di sé in generale. E quel che è strano, almeno per chi non penetra la profonda dialettica presiedente allo sviluppo delle varie forme nella storia, è che questa sconfirma è stata attuata proprio per quella disciplina che, a giudicare dalle intenzioni, sarebbe l'antitesi dell'idealismo: la scienza sperimentale.

* * *

È da breve tempo che la scienza ufficiale si è decisa ad assumere a suo oggetto un gruppo complesso di fenomeni reali, i quali in precedenza erano stati tenuti fuori da essa perché creduti, senza alcun esame, per semplice pregiudizio, assurdi ed immaginati. Ma già i risultati delle prime ricerche, a dir vero condotte secondo la più fredda positività, sono tali da imporre un concetto delle possibilità dell'umano che con quello riferentesi a ciò che i tedeschi chiamano il *Durchschnittsmensch* [uomo del ceto medio] non ha nulla a che fare. Il mondo tenebroso degli occultisti, dei maghi, dei chiaroveggenti oggi va trasmutando in un mondo che, pur essendo reale quanto

[Eduard von Hartmann (1842-1906) si ispirò a Schopenhauer, Hegel e Schelling per teorizzare un principio inconscio nella realtà e poi sviluppare una sua filosofia cosmica a sfondo mistico e spiritualistico (N.d.C.)].

(2) Fisico, epistemologo e storico della scienza, Pierre Duhem (1861-1916), tra i fondatori del convenzionalismo francese, criticò la possibilità dei cosiddetti «esperimenti cruciali», cioè quelli che possono falsificare un'ipotesi verificandone con ciò stesso un'altra (N.d.C.).

(3) Quando si dovesse dubitare della realtà dei fenomeni accertati dalla metapsichica – ha avuto occasione di dichiarare recentemente un ricercatore superiore ad ogni sospetto,

quello della fisica (3), supera nella sua oggettività, tutto ciò che la fantasia più sbrigliata di un poeta avrebbe osato in alcun tempo escogitare. Cadono allora ad uno ad uno quei limiti che sembravano spezzare inesorabilmente la libertà e la sostanza dell'io *reale*, così che a questo appare in verità convenire, come una sua possibilità già dimostrata dall'esperienza in generale, tutto ciò che veniva invece attribuito al principio trascendente o trascendentale.

La sfera del sopranormale si può distinguere in due campi, a seconda che predomini il fattore di conoscenza ovvero il fattore di azione. Ciò che si può fare di meglio, a fine di dare una idea complessiva dei risultati dell'indagine nel campo della conoscenza sopranormale, è citare un passo della più recente opera in proposito, *La connaissance supranormale* (Paris, 1923) del dott. Osty (4), frutto prezioso di oltre dieci anni di ricerche informate al più austero positivismo. In tale passo si cerca di creare la suggestione di ciò che sarebbe quell'individuo, la cui potenza contenesse concentrata ed attuale la possibilità dei vari fenomeni verificati dall'autore sporadicamente presso soggetti diversi: «Il suo corpo sarebbe penetrabile alla sua coscienza fin nella intimità dei suoi tessuti e nelle vicissitudini del suo divenire. Ad ogni istante la successione degli avvenimenti costitutivi la trama della sua vita individuale, di qua come di là dal punto presente, sarebbe rappresentabile al modo ordinario dei ricordi. Nascita e morte, non più che il campo della sua percezione sensoria diretta o indiretta non ne rinchiuderebbero in spazio e tempo l'orizzonte. Egli conoscerebbe una parte del contenuto del suolo su cui camminerebbe: gli esseri umani incontrati con la loro sola presenza gli rivelerebbero i loro pensieri del momento, il segreto della loro personalità intellettuale, morale, organica, quello della loro vita di relazione e la conoscenza del loro ambiente, esseri e cose. Secondo le circostanze e i movimenti del pensiero suo o di quello di altri, egli si riconetterebbe nello spazio a persone da lui conosciute e sconosciute e prenderebbe, in certo grado, conoscenza delle loro personalità e della loro vita. Egli sarebbe informato dei particolari di una scena effettuantesi a grande distanza. Applicando il suo strano potere psichico su ciò che chiamiamo tempo, risalirebbe il corso delle generazioni umane, accostandosi

il noto fisiologo Carlo Richet – non vi sarebbe ragione di non dubitare anche di quanto viene constatato nel gabinetto del fisico e del fisiologo.

[Charles Richet (1850-1935), Premio Nobel 1913 per la medicina con la scoperta della anafilassi, compì ricerche sui succhi gastrici, la respirazione e la tubercolosi. Si interessò molto anche dei fenomeni paranormali, di cui fu famoso sperimentatore e indagatore: per essi coniò nel 1905 il termine «metapsichica» in uso finché non venne sostituito con «parapsicologia». Fu nominato presidente onorario dell'Istituto Metapsichico Internazionale fondato a Parigi nel 1919 (N.d.C.).]

(4) Il medico francese Eugène Osty (1874-1938) condusse per decenni indagini sui fenomeni paranormali per darne una spiegazione scientifica senza ricorrere alle teorie spiritiche, occupandosi soprattutto di chiaroveggenza, telepatia, precognizione e telecinesi (N.d.C.).

ad una epoca o scena qualsivoglia del passato... Egli saprebbe le virtualità che l'avvenire realizzerà» (5) (pp. 263-264). «Un tale uomo – continua l'autore – è una possibilità logica, poiché non sarebbe in definitiva che la manifestazione polimorfa del potenziale psichico latente, di cui le diverse forme fenomeniche sono state riscontrate sparse» (*id.*) – donde la conclusione che, parlando del pensiero, si parla di una potenza sconosciuta, che non si deve imprigionare nelle concezioni e dottrine del momento (p. 225).

Dall'altra parte, cioè nel campo dei fenomeni prevalentemente dinamici, un insieme di studi sull'auto-suggestione, sull'ipnosi e sulla medianità – a tutti saranno noti i nomi del Baudoin, del Bernheim, del Richet, dello Schrenck-Notzing, del De Rochas, ecc. (6) – ha constatato come esistente di fatto la possibilità di agire secondo forze mentali non solo sul corpo proprio e altrui sino ad impugnare e comandare i vari processi organici inconsci che lo presiedono e di dominare, trasmutare o provocare arbitrariamente le varie impressioni affettive (piaceri, dolori, ecc.), ma anche sulla materia esterna secondo i determinismi irriducibili a quelli noti alla fisica; ancora, di produrre della sostanza plastica, di condensarla ed individuarla in forme aventi carattere di vita; infine, di dissociare e reintegrare elementi di materia, di sdoppiare la propria personalità in due entità distinte psichicamente ed anche spazialmente (bilocazione), di riaffermarsi sulla legge di gravità (levitazione), ecc. Il che offre indubbiamente un fondamento positivo all'affermazione dell'Osty, che «al fondo dell'essere umano si scoprono gli attributi di cui le filosofie hanno ornato il concetto-Dio: *potenza creatrice e conoscenza fuor da spazio e tempo*» e che «nessuno è autorizzato a presumere ciò che una indagine metodica, progressiva, potrà scoprire ancora» (cit., p. 224). Infatti oltre ai fenomeni studiati ve ne è una serie di altri di genere molto diverso e di ben altro valore: tali sono quelli specificamente riferibili alle scienze occulte – v.d. i fenomeni magici (fachismo, yoghismo, mantrismo), teurgici e soterici – e all'esperienza mistica,

(5) Qui sorge naturalmente il problema della libertà: giacché previsione implica predeterminazione, epperò se ciò che *dovrà* avvenire è prevedibile, esso non è *possibile*, ma *necessario*. Qui non ci si può fermare sulla quistione. Basti riferire i risultati di una indagine dell'Osty in proposito: la previsione sarebbe tanto più certa, per quanto più verte su avvenimenti dominati da forze estranee – naturali o collettive – e su atti procedenti da abitudini, interessi e passioni. Invece là dove entra in giuoco una più profonda affermazione, la spontaneità di una pura volontà, la previsione è solo *probabile* – se non affatto impossibile. In generale: gli elementi che sono preveduti *inclinano*; *determinano* solo nel caso che l'Io si sopravviva in un ordine fisso di reazioni, in quel «fascio di abitudini» di cui parla lo James [cioè lo psicologo e filosofo William (1842-1910), fratello dello scrittore Henry e fondatore della teoria pragmatica della conoscenza (N.d.C.)].

(6) Hippolyte Bernheim (1837-1919) era uno psicologo francese, titolare della Facoltà di Medicina di Nancy, che studiò l'ipnotismo. Albert von Schrenck-Notzing (1861-1929) era un medico tedesco ordinario di fisiologia all'Università di Monaco che si occupò anch'egli di ipnotismo e studiò i maggiori *medium* del suo tempo. Eugène De Rochas d'Aiglun (1837-1914) era uno scienziato francese che si occupò di magnetizzazione, di personalità regressive e del fenomeno dell'«aura» (N.d.C.).

con la varia fenomenologia «miracolosa» connessa alla vita dei santi e dei vari fondatori di religioni di ogni luogo. I conti con tante tradizioni e personalità apparentemente fantastiche, così leggermente liquidati, sono in verità tutti da rifare. Infine, non sono da trascurarsi, così come in massima è stato fatto dai filosofi, fenomeni normali, come il sonno e il sogno, o subnormali, come l'allucinazione, l'isterismo, alcune forme di degenerazione e di follia, ecc.: essi, quando vengano studiati nella loro possibilità (non fisiologica o psicologica, ma) trascendentale, arricchiscono con ancora altri gradi di contingenza e di libertà il potere dell'Io reale.

* * *

Vi è dunque un insieme di fatti dimostrante una *mögliche Erfahrung* [esperienza possibile] che manda in ischegge quella che le varie dottrine delle categorie dell'astratto speculare, nella loro passione per un male assoluto, hanno voluto fissare dogmaticamente in una rigida necessità e in una eternità senza vita. Spazio, tempo, causalità fisica, leggi di natura ecc., non appaiono più, presso alla scienza del soprannormale, come condizioni imprescindibili per ogni umana esperienza. Dall'altro lato crolla l'idolo dell'Assoluto nella matematica, che da sistema «apodittico-deduttivo» passa a «ipotetico-deduttivo» e con le geometrie non-euclidee, con l'aritmetica non-archimediane, con la teoria del transfinito restituisce allo spirito anche nel campo dell'*a priori* l'originaria agilità. Dappertutto si riafferma la supremazia della libertà, dell'incondizionatamente possibile sul necessario e sul *gesetzmässig* [secondo la legge], la rigida contrapposizione di Io e non-Io, di spirito e materia viene meno, lo stesso contesto delle leggi di natura si sgretola all'analisi e mostra zone di indeterminazione, nelle quali l'individuale può innestare la propria volontà incondizionata (7).

Astraendo dal centro profondo dell'Io, il razionalismo fissò lo spirito in una brutta necessità e però lo fece decadere in un feticcio, in una natura morta e opaca a sé stessa. Al razionalismo l'esperienza stessa valse da correttivo, poiché essa, spezzando ogni schema e necessità di legge e imponendo il doloroso ed austero esperimento dell'azione, costringe l'Io, che a sé stesso si sopravvive nel vuoto speculare, al senso della propria libertà e concretezza. Di là da tale antitesi, la sintesi è l'idealismo magico, per il quale *il criterio dell'assolutamente certo è la contingenza* – se pure non di certo la contingenza dell'empirismo e dello scetticismo. L'Io, che si rende straniero alla sua potenza concreta, subisce la libertà che a questa inerisce come una violenza, come la follia incoercibile dei fenomeni – e tale è la mala contingenza dell'empirico e dello scettico. Di contro a questa e al dilaceramento che da questa procede l'Io reagisce e riafferma la propria per-

(7) Cfr. l'opera critica del Boutroux e del Bergson e, d'altro lato e in connessione, le vedute dell'ultima fisica subatomica.

suasione nel tentativo di dominare il fenomeno in un'astratta necessità razionale, così che la riduzione al necessario gli vale ora come criterio di certezza. Di là da ciò, il penetrarsi dell'Io come assoluta e concreta potenza, onde il contingente viene interiorato e va ad esprimere il carattere stesso dell'incondizionalità della sua affermazione, che dà alle cose un fondamento, di là dal quale non si può andare (8).

* * *

Alla scienza positiva, di là dal compito elementare del semplice accertamento della realtà dei fatti sopranormali, incomberebbe il secondo, di rilevare l'interno determinismo di tali fenomeni e studiare come l'individuale possa potenziarsi fino a rendersi capace di poterli produrre in un modo volontario, interamente consapevole e sufficiente. Senonché lo scienziato non potrà mai, in verità, risolvere questo compito ulteriore, quando in *sé stesso* non generi l'oggetto della sua scienza – che qui il sapere e il costruire interiormente cadono realmente in un sol punto. Di tale scienza, che è identica allo sviluppo magico, si darà in prosieguo un cenno. Per ora, vale invece fare una osservazione che, dal punto di vista dell'individuale, ha una capitale importanza.

Sta di fatto che gran parte dei fenomeni sopranormali che la scienza moderna ha avuto occasione di constatare, avvengono presso ad una specie di «abbassamento» della personalità cosciente correlativo al subentrare come di un'altra entità, presso alla quale quella diviene un'ombra inconsistente. I caratteri di intenzionalità, di costruzione cosciente e di direzione mancano quasi totalmente in tali fenomeni. I soggetti – nota l'Osty (p. 253) – parlano come mossi da una forza interna incontrollabile e quasi non prendono coscienza della conoscenza sopranormale che dopo averla espressa; la loro percezione, soggiunge altrove, è fatta essenzialmente per mezzo di immagini improvvise, che poi essi cercano d'interpretare e tradurre. Né altrimenti va la cosa in molti dei casi del dinamismo sopranormale.

Ora uno sviluppo che abbia per mira il valore di certezza come assoluta affermazione dell'Io, non saprebbe in alcun modo adeguarsi ad una tale situazione, in cui il centro sufficiente dell'individuo viene piuttosto

(8) È dunque chiaro il rapporto della presente teoria con l'empirismo: come questo, esso nega ogni conoscenza *a priori*, ogni necessità razionale e si rimette all'esperienza. Essa afferma che *il criterio del possibile è il reale, il fatto*. Ma per l'empirismo la remissione all'esperienza è *passiva*, l'esperimento vale per esso come una sanzione da parte di altro che non la centrale volontà; invece nella presente veduta l'esperienza è *attiva* e la «verificazione» non è che l'affermazione di potenza, v.d. l'affermazione che in *sé stessa*, nella propria intensità, ha il principio della propria dimostrazione e verità. Cfr. W. James, *The Will to believe*, Longmans, 1897, p. 170: «*The truths cannot become true till our faith has made them so*» [«Le verità non possono diventare vere sino a che la nostra fede non le ha rese tali»].

abolito e in tanto si partecipa a facoltà sopranormali, in quanto in un certo senso ci si fa subnormali, cioè in quanto si rientra in quella specie di coscienza cosmica indifferenziata, di coalescenza di oggetto e di soggetto che definì, con probabilità, una antichissima forma di esistenza, anteriore alla coscienza individuale costituitasi a centro autosufficiente presso al potere di controllo, al senso di sé e alla volontà. Vi sono, in un certo senso, due sopranormali, l'uno di qua, l'altro di là del normale, l'uno anteriore al valore dell'individuale, l'altro esprimente l'assoluta concretezza e perfezione di questo. Il sopranormale finora osservato dalla scienza è, in massima, un residuo del passato, una sopravvivenza, così come lo mostra anche il fatto che esso è presente in esseri affatto incolti e privi di ogni formazione interiore. È però evidente che la più vasta sfera di conoscenza e di potenza, quando venisse realizzata a prezzo del principio individuale, quando non segnasse lo sviluppo della sufficienza di questo su tutto l'ambito della sua esperienza – così come secondo il concetto dell'idealismo magico – bensì la sua remissione ad un universale naturistico e la sommersione in una coscienza sognante e a se stessa passiva, dovrebbe in verità venir fatto rientrare in un processo degenerativo e regressivo e in nessun modo si potrebbe rivendicare quella connessione alla posizione dell'idealismo, da cui ha preso le mosse e in cui ripone la sua giustificazione la presente trattazione.

IV. La costruzione dell'Immortalità

A dir vero, da ciò che precede, particolarmente da quanto è stato esposto nel saggio sulla potenza, risulta ad un dipresso chiaro quale possa essere la veduta dell'idealismo magico circa il problema dell'immortalità. Tuttavia ci si vuole egualmente soffermare sulla quistione e ciò non tanto per dare una nuova applicazione ai principî già esposti, quanto piuttosto perché l'argomento è tale, da dar luogo ad un termine medio che dalla posizione teorica dell'idealismo magico porta a quel suo lato metodologico e pragmatico, che sarà oggetto del prossimo saggio.

La premessa è che parlare di una immortalità *in generale* è un perdersi fra le nuvole. Che la materia, lo Spirito, l'Io trascendentale o altro sia immortale, ciò non può offrire che uno scarsissimo interesse all'individuo, se in tali nozioni venga inteso qualcosa di distinto dalla concreta essenza di questo. L'Io – ciò che unicamente posso chiamare così, che non è un concetto, un'astrazione metafisica o una ipotesi ma invece una realtà vivente e l'esperienza κατ' ἐξοχήν [per eccellenza]; ciò che effettivamente «non ha plurale» e che però è da dirsi né universale, né particolare, ma *unico*, – un tale Io è *questo*, l'individuale, il mio: v.d. un principio la cui assolutezza spettantegli come pensante – cioè come colui che, come secondo il detto della *Brihadâraryaka Upanishad* (II, IV, 14), essendo il conoscente non potrà mai venire conosciuto, ma solo interiormente *posseduto* – svanisce in un vuoto fantasma se staccata da quell'insieme di determinazioni – il mio corpo, la mia esperienza, cultura, ecc. – in cui appare ingranata. Di un tale Io reale è quistione per l'immortalità: ammettere che lo spirito o l'«Io in generale» sia immortale presso alla distinzione di questo dall'individuale, equivale, in concreto, a negare ogni immortalità non pure a questo, ma anche a quello. Infatti, presupposto che un tale «Spirito in generale» non coincida senza residuo con *me* quale potenza e centro dell'esperienza concreta, esso non potrà essere che un *per me*, v.d. una determinazione, un accidente periferico della mia esperienza: allora la stessa immortalità postulategli non potrà essere che un *per me*, ossia una nota particolare che io connetto ad un certo contenuto della mia esperienza (specificamente: del mio pensare), ma che non posso in alcun modo garantire – a meno di non cadere nel vieto argomento *a constantia subjecti* – quando

già non presuppongo che io, quale fondamento di tutto ciò che è *per me*, sia immortale.

* * *

Ora per chi sia capace di una fredda, oggettiva considerazione, nessuna fra le credenze di ogni tempo appare così assurda ed ingiusta, quanto quella, irradicata specialmente in Europa nell'epoca moderna in gran parte per causa del Cristianesimo, onde si presume che l'immortalità sia qualcosa che all'uomo spetti di natura, di cui chicchessia, qualunque sia la vita in cui si lasci vivere, possa fruire indifferentemente. In questa esperienza, in cui nulla si ha, se non ci se lo conquista e costruisce, in cui un qualsiasi consistere è solo il frutto di sforzo, di volontà tenace, di creazione dolorosa riaffermantesi sulla vicenda sconvolta delle forze elementari, l'immortalità – questo valore supremo – sarebbe invece data all'uomo fattiziamente come una cosa, senza alcun merito, prima e fuori di qualunque sua attività, per una sorta di dono sovranaturale. A questa concezione, la cui comodità lusinga invero l'ignavia e l'inconsistente vita delle masse, sta contrapposto l'insegnamento della più alta sapienza di ogni tempo: dal Taoismo alle dottrine egizie, dalle posizioni vediche e buddhistiche a quelle greche, dall'*Ecclesiaste* allo stoicismo e a San Paolo, dalle credenze babilonesi a quelle gnostiche (per non parlare della misteriosofia e dell'esoterica di ogni tempo) (1), trasmuta, più o meno palesemente, il concetto che l'immortalità è invece il dono privilegiato di quei pochi (2) che, con la loro grandezza, sino ad essa hanno saputo innalzarsi, che, con la loro potenza, in essa hanno saputo *costruirsi*; la massa obliqua ed informe dei deboli, di quei che vanno senza meta, sventolati dal caso e dalle forze straniere, non ha immortalità così come, secondo quanto si è detto, non ha un assoluto sapere: ombre inconsistenti, la tenebra e l'oblio dell'Ade è il loro luogo, la ruota delle rinascite sempre diverse e pur sempre uguali nella loro insignificanza, ovvero la dissoluzione nelle forze universali o in un indistinto divenire, è il loro destino.

* * *

Allo scopo di dare una individuazione concreta a questo concetto dell'immortalità come qualcosa da costruirsi, si possono riprendere le osservazioni sopra accennate. Per l'uomo comune non vi è consapevolezza di Io, se non in correlazione al corpo, non vi è soggetto che in correlazione ad un oggetto (ossia alle percezioni sensibili) e sul substrato di determinazioni

(1) Per citazioni in proposito cfr. per esempio A. Reghini, *Le parole sacre e di passo*, Todi, s.d., pp. 58-80, 197 e seg.

(2) I «pochi» si riducono poi nella presente dottrina ad un «uno».

organiche. Questa correlazione per l'uomo normale è la condizione della coscienza di sé: là dove essa cessa, là dove il mondo delle impressioni sensibili ed organiche viene meno, si ha il sonno e stati analoghi di non-essere dell'Io. Questa correlazione nella gran parte dei casi maschera altresì una tacita subordinazione: l'Io cosciente è straniero alla gran parte della sua vita; come secondo il noto detto dello James, egli vive alla superficie di sé stesso: la totalità di quei sistemi organici (linfatico, circolatorio, ecc.) che condizionano permanentemente l'uso delle sue facoltà coscienti – di quelle stesse donde procede in una certa misura la direzione del fisico (una lesione cerebrale getta nel nulla la coscienza del più alto filosofo o uomo d'azione come quella dell'ultimo bifolco) – la radice profonda del suo essere cade quasi interamente fuori dal suo controllo e dalla sua potenza. Chi la presiede è non l'individuale, ma una entità oscura, amalgamantesi con l'insieme profondo della sua passionalità, sulla quale l'individuale stesso non può nulla o quasi. Ora l'unità che vive come corpo e che è il correlativo inseparabile di qualunque vita cosciente di cui sia permesso di parlare concretamente *nell'uomo normale*, soggiace a leggi tali, che essa, ad un certo momento, va fatalmente distolta nel turbine degli elementi; e come la volontà dell'Io resta fuori dal principio di detta unità organica, così essa è del tutto impotente di contro a tali leggi e però al suo destino di dissoluzione. Come può dunque l'uomo aspirare logicamente all'immortalità, finché l'unica vita di cui sia capace è quella ad ogni istante condizionata da un correlativo fisico non solo, ma secondo un elementare atteggiamento di passività rispetto a questo?

Chi sa compenetrarsi con i pensieri qui abbozzati, riesce all'immediata evidenza di due punti: l'uomo non è immortale, che nella misura in cui si fa tale e però che fa tale il mortale. Questo movimento non può compiersi, finché l'Io, presso alla correlazione con il fisico e il passionale, non sappia crearsi in un atteggiamento di *positività*, in un livello di entità *determinante* autonomamente anziché di *determinato* – cioè in una vita nel corpo tale che, nella propria formazione, sia indipendente dal corpo e da tutte le impressioni che vengono da esso. Questa è la base per il lavoro essenziale, che consisterebbe nel conquistare gradatamente all'Io cosciente quell'oscura entità governante tutte le sue funzioni organiche e tutte le sue potenze affettive, onde andare a dominare interamente il corpo che allora, e allora soltanto, potrà chiamare il *suo* corpo. Solo colui che alla propria vita non è passivo, ma su essa sa riaffermarsi in autonomia – e ciò, si badi, non per fuggire ed estraniarsi in un mondo fantastico (quale è quello dell'arte, della filosofia, delle religioni e dei visionari) scisso e giustaposto alla sua concretezza fisica, bensì per riaffermarsi su questa secondo una esistenza infinita che la domini interamente e ne faccia l'istrumento docile e plastico dello spirito o dell'individuale, sprezzante così le leggi di vita e di morte di cui si è fatto Signore – solo colui è immortale (3). In verità il «regno dei cieli» non esiste che nella misura in cui lo

facciamo divenire *qui*, sulla terra. L'immortalità vera non è fuga dal mortale, bensì trionfo su questo *dentro* di questo, esso è il *fiore* del mortale che non è *dato*, ma è da crearsi da questo, da costruirsi concretamente per una consumazione nell'autarchia di quella natura passiva e materiale che è il corpo dell'ἄβιος βίος [senza vita] dell'individuo. A questo concetto si riferivano gli alchimisti quando parlavano della trasmutazione in oro del metallo vile (4); e ad un tale individuo, che è Individuo assoluto in quanto *corpo immortale*, si riferirono, di là dalla teoria generale ed elementare della «seconda nascita» o «nascita dall'alto», per esempio la concezione taoistica del *Chenjen*, quelle vediche e buddhistiche già citate del *Rishi* e dell'*Ahrat* – esseri dai corpi incorruttibili autogenerantesi – quelle gnostiche e docetiche circa il «corpo spirituale» del Cristo e il «Vestimento di gloria», infine quella del Fichte relativa al termine della sua *Bestimmung des Menschen* [determinazione dell'uomo].

Che il «corpo immortale» non vada ingenuamente inteso come una privilegiata formazione materiale, occorre appena notare. Il carattere di immortalità non spetta propriamente al corpo, bensì alla diversa funzione – che è funzione di libertà – in cui esso viene interamente risolto. Si comprende allora perché in varie scuole esoteriche si chiami «corpo di attività», «corpo di libertà», «*seminarium* degli innumerevoli corpi» un tale corpo: infatti, l'infinita, incondizionata possibilità di crearsi da sé corpo, la pura potenza (ἄνθρωπος ἄρρητος [uomo ineffabile]) raccolta in sé stessa e *persuasa* in seno a cui va a vivere la contingente realizzazione umana è ciò che lo costituisce. In tale senso il corpo non è più materiale, ma spirituale, tuttavia non perché sia costituito da elementi più sottili, come una certa teo-

(3) È importante notare questo, che il luogo del processo verso la concreta autorealizzazione è una superiore «dimensione» del tutto indifferente all'insieme di pseudovalori in cui vive la volgare umanità. Bei sentimenti, moralità, cultura, acutezza intellettuale, genialità artistica, devozione, ecc. – tutto ciò vale nulla o quasi in ordine al compito di cui sopra, giacché per questo non è questione di passare da una specie ad un'altra all'interno di uno stesso genere (del genere dell'umano in senso stretto), ma di passare da un genere ad un altro. Chi ha un sospetto dell'*assoluta positività* e sinteticità dell'opera, sa tutto ciò e non si scandalizza, come Diogene, dell'affermazione che un uomo affatto immorale, perché iniziato ad Eleusi, ha in ordine alla morte sorte migliore di un Agesilao o di un Epaminonda.

(4) Nel simbolismo alchemico, così profondo e pur ancora sì poco penetrato, la fase della realizzazione di un punto di autonomia presso alle correlazioni sensibili è indicata come «dissociazione del misto e separazione del sottile dal denso» o «estrazione del mercurio»; l'altra fase, di riaffermazione di tale autonomia sull'insieme organico, corrisponde invece alla «soluzione o riduzione del denso e delle terre per opera del mercurio». Tale è il processo per la «medicina di primo grado»; quella di «secondo grado» implica il passaggio dell'affermazione dall'ordine microcosmico a quello macrocosmico, secondo il ritmo che sarà esposto nel saggio successivo.

[Evola dedicherà all'alchimia una serie di scritti pubblicati su *Ur-Krur* nel 1927-1929, poi ripresi in *La Tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1931, prima analisi in senso simbolico-tradizionale che la interpreta come tipica «via realizzativa» occidentale (N.d.C.)].

sofia secondo un ingenuo materialismo ritiene, bensì perché ai vari elementi l'Io non è più passivo, ma ne vive la formazioni come espressione della sua volontà incondizionata, la quale quindi come può mantenere eternamente uno stesso corpo, può invece cambiarne infiniti in essi tenendo sempre ferma l'unica coscienza o identità individuale – così come secondo la verità nascosta sotto al mito delle trasformazioni e della trasmigrazione. Tale corpo dunque è da dirsi fatto non di materia ma, *letteralmente*, di libertà e di potenza.

Così il corpo immortale è il corpo dell'Io magico. Approfondirne l'essenza non si può, senza prima esporre la metodologia della magica, alla quale dunque la «costruzione dell'immortalità», così come quella dell'assoluto sapere, va ad appuntarsi. Per il momento si vuole prospettare soltanto un lato particolare del problema, riguardante specificamente il superamento dell'eterogenerazione – e a tale scopo vale riferirsi al *Kundali-yoga* del sistema indiano dello *Shakti-tantra* che sir John Woodroffe ha avuto il merito di far conoscere all'Europa mediante una serie di traduzioni e di studi (5). Il presupposto fondamentale di tali discipline può riconnettersi alla platonica teoria dell'Androgine. L'insufficienza dell'individuo a sé stesso, onde il suo centro cade fuori dalla profonda potenza organica del proprio corpo, ha per espressione concreta la fatalità dell'eterogenerazione, cioè l'impotenza dell'Io a darsi da sé stesso un corpo. Nella donna l'individuo in un certo senso vede l'incarnazione di ciò che trascende la sua potenza e solo connettendosi al quale egli può pervenire ad una creazione (da qui la profonda verità dell'istanza di quelle dottrine escatologiche che nell'esistenza di fatto – nel *Dasein* – del principio femminile in quanto tale vedono l'ingiustizia e il male radicale, la violenza di ciò che non deve essere). La mortalità dell'individuo, la necessità dell'eterogenerazione, lo sdoppiamento della potenza generante nella relazione sessuale sarebbero così tre aspetti solidali di una stessa situazione logica. Il *Tantrahâstra* afferma che ciò che l'uomo normale chiama volontà, non è che un riflesso smorto e impotente della vera natura della volontà, che è *potenza concreta di creazione (kriyâshakti)* presente in lui nella forma di potenza di generazione; ed esso espone una disciplina – che i fenomeni meravigliosi dello yoghismo in un certo modo garantiscono – per la quale l'Io cosciente vada ad insediarsi nella potenza di generazione, che giace raggomitolata nel profondo della sua entità organica, e a prenderne possesso, a fine che essa non più vada a vibrarsi sur un principio a lei esterno – sur *ἕτερον* – bensì *si ripieghi su sé stessa* e si faccia allora lo strumento per la conquista e la risoluzione nella coscienza e nella libertà dei vari centri che governano e formano l'organismo. Quando la potenza di generazione si stacca dalla direzione estravertita e in sé si media, quando, per usare il

(5) Cfr. specificamente A. Avalon, *The Serpent Power*, London, 1919 (A. Avalon è uno pseudonimo del Woodroffe).

linguaggio dell'esoterismo occidentale, le «acque del Gran Giordano» non fluiscono più verso il «basso» ma verso l'«alto», allora la generazione degli uomini o animale cede a quella degli Dei o spirituale. Così è detto che l'individuo che ha interamente svolto il processo *Kundali-yoga* ha superato l'eterogenerazione nell'autogenerazione e autoctisi e, sufficiente a sé stesso, è potenza capace di crearsi da sé, liberamente, il proprio corpo – onde vivere nella finitezza mortale di questo la vita stessa dell'infinito e dell'immortale (6).

Si deve pertanto notare che simili discipline sono estremamente pericolose, anzi assolutamente da sconsigliarsi, quando l'Io non si sia, per una adeguata preparazione, interamente reso sufficiente alla propria potenza cosmica, così che egli possa sussistere là dove questa va a consumare in sé le varie formazioni correlative alla sua esistenza normale e finita: l'Io che ancora appoggi la propria sostanza sulla vita passiva nel sensibile e nel particolare verrebbe dalla potenza scatenata della *Kundali* arso e annientato: il trapasso nella vita assoluta della vita, che non è vita, non può valere

(6) Da qui sorge una luce per intendere il senso di una certa castità. È chiaro che presso colui che va interiormente rendendosi sufficiente alla potenza del proprio corpo, tutto ciò che si connette all'eterogenerazione perda ogni necessità. Giustamente dice É. Levi, (*Histoire de la Magie*, ed. Alcan, p. 158): «*Lutter contre l'attrait de la génération c'est s'exercer à vaincre la mort, et la suprême chasteté était la plus glorieuse couronne proposée aux hiérophants. Répandre sa vie dans des embrassements humains c'est jeter des racines dans la tombe*» [«Lottare contro l'attrazione della generazione era esercitarsi a vincere la morte, e la castità suprema era la più gloriosa corona proposta agli ierofanti. Spandere la propria vita negli amplessi umani è mettere radici nella tomba»]. Cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*²⁹, Paris, 1923, p. 14: «*On peut dire que, si la tendance à s'individualiser est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme pût vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors impossible* [la sterilità è infatti un fenomeno uniforme presso al progresso nella via dell'iniziazione]. *Qu'est-elle, en effet, si non la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien? L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace*» [«Si può dire che, se la tendenza all'individuazione è presente dappertutto nel mondo organizzato, essa è dappertutto combattuta per mezzo della tendenza alla riproduzione. Perché l'individualità fosse perfetta, bisognerebbe che ogni parte separata dell'organismo potesse vivere separatamente. Ma la riproduzione diventerebbe allora impossibile. Cos'è essa, in effetti, se non la ricostituzione di un organismo nuovo con un frammento separato del vecchio? L'individualità ospita dunque il proprio nemico dentro di sé. Il bisogno che essa prova di perpetuarsi nel tempo la condanna a non essere mai completa nello spazio»]. Il senso e la ragione interna di certi elementi è andato perduto, onde della castità, effetto di una interna realizzazione, si fece uno scopo e la brutta coercizione di una norma esterna, capace solo di produrre l'estesa fenomenologia patologica illuminata dalla moderna teoria del *refoulement* (Freud). Come nota acutamente lo Spinoza (*Breve trattato*, ed. cit., c. XXVI, p. 93) non è col sopprimere le passioni che si viene alla conoscenza di Dio, ma è col conoscere Dio che le passioni vengono realmente meno. Negare il negativo con l'affermazione del positivo e non con l'opposizione a quello – tale è una delle massime fondamentali per l'autorealizzazione.

per questa che come morte, onde è detto che nessun uomo, in quanto tale, può sopportare il Dio senza morire. Al presente punto si innesta dunque l'esigenza di dare un cenno sull'intero metodo dell'idealismo magico.

* * *

Si è già detto perché, ad onta di quanto la scienza va constatando come concretamente possibile nei riguardi dell'influenza del mentale sul fisico e sull'organico, si debba concedere il diritto di considerare questi e simili orizzonti di autorealizzazione come chimere, miti e fantasie. Non si dubita nemmeno per un istante che a questo punto molti non siano tentati di usare abbondantemente di un tale diritto. Questi dovrebbero però essere così leali verso sé stessi, da persuadersi che allora chimere, miti e fantasie sono anche, e ad un più alto grado, tutte quelle concezioni che cullano ed adulano la loro nullità con la lusinga di quei valori supremi – quale l'immortalità – che invero, secondo giustizia, ineriscono solo alla potenza ed alla sufficienza di chi, con la sua volontà inflessibile, abbia saputo crearsi sino al punto dell'Individuo assoluto.

[Sul sistema del *Tantra-yoga* si è dedicato uno studio di prossima pubblicazione (7), al quale si rimanda. Per i Tantra il principio dell'Assoluto è la *potenza* (*Shakti* – uno con Shiva), di cui il mondo sarebbe l'atto. In questo atto viene distinta una serie di gradi, i quali si gerarchizzano nell'ordine dal più sottile al più denso, ordine che, in ultima istanza, potrebbe equivalere a quello dal più astratto ed informe al più intenso. Questi gradi rappresentano i vari elementi «elementanti», i principî trascendentali di piani cosmici distinti e vengono designati dai *Tantra* con una serie di Divinità. Ora vi è una perfetta congruenza fra il corpo dell'uomo e la struttura del cosmo: i principî che presiedono a quanto appare fenomenicamente come natura, v.d. le Divinità, vi si trovano presenti, seppure in forma oscurata e dormente, in una serie di centri (*chakra*) che ripetono l'ordine della manifestazione e che d'altra parte governano le varie funzioni organiche. Il limite dell'atto, che macrocosmicamente ha per simbolo la «terra», corrisponde nel corpo alla forza di generazione. Lo scopo del *Tantra-yoga* è di portare all'attualità (*bhâva*) quelle divinità, di cui il corpo umano è da dirsi, in un certo modo e aristotelicamente, la potenza. La forza della *kundalinî*, staccata dall'eterogenerazione e impugnata, è l'organo mediante cui si compie questa opera. L'individuo, il cui corpo è reso interamente vivente in essa, non si distingue dalla *mahâshakti*, onde la potenza è la funzione secondo cui egli va a vivere l'intero mondo.

(7) Lo «studio di prossima pubblicazione» è ovviamente *L'Uomo come potenza*, edito sempre da Atanòr l'anno successivo ai *Saggi*, poi riscritto negli anni Trenta e pubblicato solo nel 1949 da Bocca come *Lo Yoga della potenza*. L'ultima edizione critica, con introduzione di Pio Filippini-Ronconi, è apparsa in questa collana nel 1994. Una ristampa anastatica dell'originario *L'Uomo come potenza* è uscita presso le Edizioni Mediterranee nel 1988 (N.d.C.).

A dir vero, ogni divinità per i *Tantra* è geminata, ha un aspetto positivo e uno passivo (maschile e femminile): ma questi aspetti vengono ridotti e risolti in una semplicità attuale nel punto in cui essi vengono investiti dalla *kundalinî*. Ciò porta alla teoria generale della *purificazione degli elementi* (*bhûtaśuddi*), nella quale si riassume tutta la sapienza iniziatica. Questa purificazione è un concetto interamente metafisico; bisogna staccare da esso nel modo più netto ogni significato moralistico. Impuro è quell'elemento, che non è soltanto sé stesso, ma che un «altro» contamina: ciò che non esiste $\chi\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, che non è atto perfetto, ma che per giungere all'attualità ha bisogno della correlazione ad un altro – come la vista dell'oggetto, come la generazione animale del principio femminile – è impuro. Purificare, significa eliminare l'«altro» di cui l'atto è intriso e di cui, nella sua privazione, subisce la violenza (l'oggetto, per esempio, violenta la vita), ossia rendere l'atto interamente sufficiente (*purna*) e positivo v.d. di darsi a sé medesimo secondo incondizionalità. Così la purificazione nell'ordine della generazione è l'autogenerazione, la funzione del corpo immortale (*Kundalinî-yoga*); nell'ordine della percezione, è l'intuizione produttiva, di cui si parlerà in seguito (*Jnâni-yoga*); nell'ordine della respirazione, è un insieme di pratiche onde si ordina così il processo, da trattenere il carbonio per con esso costruirsi autonomamente il corpo (*Prâna-yoga*). Quando gli alchimisti parlano di *solvere* la «terra» con il «mercurio» alludono appunto a questa consumazione della passività e della privazione nel principio attivo di una affermazione sufficiente. La purità, la semplicità intangibile dell'essere che è intero in quanto è *possesso*, in quanto ha dentro di sé il proprio principio, tale è l'estrema istanza di ogni iniziazione. Occorre appena avvertire che la maggior parte di quelli che oggi parlano di scienze esoteriche non capisce perfettamente nulla di tutto ciò].

V. L'essenza dello sviluppo magico

ὅτι Ἐγὼ εἶπα Θεοὶ ἐστε.

[che io ho detto: Voi siete dèi]

GIOVANNI, 10, 34.

Ciò che distingue l'idealismo magico, è il suo carattere essenzialmente pratico: la sua esigenza fondamentale è non di sostituire una intellettuale concezione del mondo ad un'altra, bensì di creare nell'individuo una nuova «dimensione» e una nuova profondità di vita. Certamente, esso non cade in una astratta contrapposizione di teoretico e pratico; esso già nel teoretico e nel conoscitivo come tale – e quindi in ciò in cui soltanto è dato rivelarsi ad un lettore – vede un grado di attività creatrice, però ritiene che un tale grado rappresenta solo un abbozzo, un inizio di gesto rispetto ad una fase di realizzazione più profonda, che è quella della magica o pratica propriamente detta, nella quale il primo deve continuarsi e completarsi. Il riabbassamento dell'«essere» dell'ontologia e della gnoseologia a «dover essere» e il potenziamento dell'attività del giudizio di valore, in cui si è dunque trasfigurato lo stesso giudizio teoretico, sino a giudizio di esistenza, ad atto di fede cosmicamente creativo, tale è l'essenza della presente dottrina. Chi dunque non sappia ridurre i principî dell'idealismo magico a forze agenti nel *suo* interno, a profonde esigenze che lo spingano verso una realizzazione concreta e vivente, quegli uccide detto idealismo nella più vieta della retoriche. È qui assai il benvenuto chi possa realmente dire a sé stesso: «Se non esistesse una magia, io, oggi, debbo crearmene da me una» (1).

(1) È assai espressivo il seguente aneddoto indiano. Un discepolo domandò al suo maestro spirituale, insieme con cui si bagnava, quando finalmente avrebbe potuto realizzare *Brahman*. Il maestro, per tutta risposta, gli immerse la testa sott'acqua e così lo costrinse finché quegli, sentendosi asfissiare, si liberò e riemerse; allora disse: «Quando in te il desiderio di realizzare *Brahman* sarà così intenso e profondo come quello che ora ti ha spinto a riaffermare la vita materiale – soltanto allora esso avrà soddisfazione». Ciò vale per l'insieme dello sviluppo magico: finché la volontà e il desiderio di realizzarsi restino delle ombre mentali, finché esse non eguaglino, penetrando tutto l'essere, l'intensità di quella oscura e irrazionale potenza che si afferma al fondo del nostro organismo,

Ora al problema dello sviluppo magico. Si richiama l'attenzione del lettore su ciò, che quanto segue ha in sé la propria giustificazione. Non vi è bisogno di invocare né una rivelazione, né un'esperienza personale, né l'autorità di un iniziato, di un «maestro» o di una tradizione. L'individuo può perfettamente comprendere da sé il senso e la convenienza delle varie fasi, poiché esse procedono immediatamente dalla coerenza della stessa volontà alla sua aspirazione profonda di autorealizzazione. Per converso, si stia sicuri che chi sente la necessità di far sapere che egli è un iniziato, chi avvolge la metodologia magica con velarî di mistero e di occulto, chi ricorre all'«ineffabile» e a «facoltà superiori» – quali la chiaroveggenza, la chiarudienza, ecc. – per giustificare i propri insegnamenti, quegli o è un mistificatore, ovvero uno che, pur realizzando, solo in grado scarso o confuso ha vissuto l'immanente significato e la ragione di quanto ha realizzato. Il lettore potrà qui riconoscere degli elementi che figurano sia nello Yoga indiano, sia nelle tradizioni esoteriche occidentali, sia nella moderna teosofia, specificamente nella Blawatsky e nello Steiner: solo che li troverà in un certo modo purificati, ridotti al loro interno senso e alla loro nuda logicità trascendentale, onde si connettono in un organismo, che in sé stesso ha il principio della propria consistenza.

1

A dir vero la metodologia dell'idealismo magico parte da alcune premesse, con le quali vengono posti i termini del problema, che essa si fa a risolvere. La prima di queste è l'esistenza di fatto di un'antitesi in generale alla libertà, v.d. di una deficienza dell'Io. Si è già accennato come una tale esistenza *di fatto* possa trasmutare in una esistenza *di diritto*, v.d. in una condizione compresa nel concetto stesso di potenza. La seconda premessa, parimenti conforme all'esperienza, è che tale antitesi non è un puro indeterminato, ma invece si articola in un sistema di formazioni. La piena giustificazione di questa seconda premessa sarà esposta nel secondo libro dell'opera *Teoria dell'Individuo assoluto* (2), nel quale si mostra come le varie categorie secondo cui l'antitesi risulta fattiziamente articolata – come natura e mondo della cultura – siano correlative alla realizzazione di particolari valori, presupposti dall'affermarsi dell'Io come individuale. Il senso

non vi è da aspettare alcun risultato concreto. Giustamente nota lo Jacobi, che l'uomo non si può migliorare mediante idee o ragionamenti; che a ciò gli occorre *essere organizzato* e però *organizzarsi* (cfr. il passo del Garve in F.E. Jacobi, *Ueber die Lehre Spinoza*³, Anh. VII).

(2) Ci si riferisce alla parte dell'opera che sarà denominato *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (Bocca, Torino, 1930). L'indicazione di «libro» sta evidentemente per «parte», essendo l'opera concepita come un tutto unico, anche se poi pubblicata in due tomi data la sua mole originaria di oltre 700 pagine (N.d.C.).

generale di tale giustificazione è il seguente: L'Io, per *possedersi* deve, in un primo, ideale momento *essere*, cioè porsi semplicemente o secondo immediatezza o spontaneità, il che porta ad un insieme di produzioni avente per limite la perfezione dell'essere; senonché l'Io passa un tale limite, si bagna quindi nel non-essere e con ciò realizza il principio del *per sé*, – della riflessione e dell'immagine. Dalla consumazione dell'essere nella riflessione (scienza, filosofia, religione, arte, ecc.) procede il concretamento di tale principio, che va a prendere una coscienza mediata della propria sostanza e che, come tale, è propriamente *persona*. Senonché la perfezione del mondo della riflessione o della persona, correlativa a quella dell'essere, implica un analogo trapasso. La pura autocoscienza della riflessione è infatti un distinguere da sé una potenza e libertà reali, di cui essa è appunto riflessione. Tale potenza è l'*individuale*. Così l'esigenza dell'individuale si rivela nel contrapporsi del puro, ancora informe principio di potenza e libertà al mondo articolato della riflessione che, in quanto tale, viene sentito come in sé vuoto, come un fenomeno e, in relazione ad un tale principio, come privazione. Redimere un tale mondo di fenomeno e di necessità in una realtà di potenza e di libertà, restituire ad esso *dentro il valore dell'autarca* quelle potenze di costruzione cosmica che sono andate eclissate al momento dello strapparsi del principio del *per sé* o della riflessione dal mondo dell'essere, tale è il compito della magica (3). Il che conferma la concezione dell'esperienza reale quale è stata proposta nel primo dei presenti saggi: da una parte, una realtà, a cui l'Io, dal punto di vista della perfezione della riflessione – v.d. secondo la gnoseologia idealistica – è sufficiente, dall'altra, l'Io come puro principio della persuasione; infine la deficienza dell'Io a quella realtà dal punto di vista non della riflessione, ma della persuasione, v.d. della potenza e della libertà. Da ciò, due corollarî importanti:

1) Quel che appare come fenomeno e in antitesi, è un'originaria potenza dell'Io, in cui la coscienza, dal punto di vista dell'«essere» e della libertà, si è parzialmente oscurata. Per usare una immagine matematica: esso è una derivata, di cui la magica deve fare l'integrale, restituendola alla funzione.

2) L'Io è dunque interiormente formato da un insieme di categorie su cui gravita il suo mondo in generale e che, in particolare, fornisce il *principium individuationis* al mondo della riflessione. Come i *Tantra* della scuola del Kashmir si esprimono: «*vartamânâvabhâsânâm bhâvânâm avabhâsanam antahsthitavatâm eva ghatete vahirâtmanâ*» = ciò che appare

(3) Come il principio di determinazione che queste fasi già da per sé stesse incorporano e confermano con le articolazioni interne a ciascuna, si possa conciliare con il principio fondamentale affermato dell'arbitrio o incondizionata libertà – anche ciò si trova esposto nella *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1. I, § 6 (Appendice); 1. II, Introd. e § 31.

[Per Libro I si intende *Teoria*: l'Appendice è alle pp. 123-137 dell'ed. 1927 e alle pp. 71-93 dell'ed. 1998. Il Libro II è *Fenomenologia*: l'Introduzione e il § 31 sono alle pp. 1-19 e 334-337 dell'ed. 1930 e alle pp. 15-30 e 289-292 dell'ed. 1974 (N.d.C.)].

all'esterno appare così solo perché esiste [in modo congruo] all'interno. Tali categorie non vanno intese intellettualisticamente, bensì attivisticamente, come un corpo di potenze dinamiche, di desiderî, di profonde ed oscure volontà, ecc. – che si voglia designare col termine indiano di *samskâra*.

Il principio fondamentale della magica è che il modo in cui ci si presenta il mondo *non* costituisce una estrema istanza, che esso non è un *in-sé* inconvertibile, bensì un fenomeno, corrispetto alla pura potenza dell'Io: allora agendo nel piano trascendentale sul *samskâra*, ci è dato di rimuovere le condizioni sotto cui la realtà va ad apparire e quindi l'esperienza concreta dell'universo. Infine resta da notare che il *samskâra* consta esso stesso di due principî, correlativi rispettivamente al mondo dell'essere e a quello della persona, il primo assoluto, l'altro particolare o finito. La ragione di ciò, che qui si può solo accennare, è che con il principio di riflessione nasce la libertà e con questa un principio di *divisibilità*: la libertà, per essere tale, disgrega l'unità organica dell'essere perfetto in una molteplicità, in un sistema di possibili, ciascuno dei quali – e però anche quello che viene effettivamente voluto e che fonderà il *samskâra* personale – è quindi un particolare; così che essa all'universale dell'essere innesta un principio deformatore e finizzante. Questo punto è assai importante tener presente.

L'Io magico o individuale è il principio dell'assoluto, incondizionato porre. La sua deficienza rispetto al mondo rispecchia il fatto che egli si trova a sperimentare il proprio *samskâra* come una immediatezza, come un fenomeno, quindi come un *quid* che, rispetto al carattere di assoluta mediazione che invece informa un tale Io, egli soffre come un non-essere. Il senso della fase preliminare dello sviluppo magico è questo: ricreare dal nulla mediante un atto di consapevole e incondizionata libertà le varie potenze del *samskâra*, di cui il sensibile è apparizione, però non identificandosi con esse – così come accadeva nel mondo dell'essere o della spontaneità – bensì rispetto a ciascuna di esse distinguendosi o liberandosi secondo una superiore potenza di autarchia. Ciò significa anche: risolvere il fenomeno nelle varie cause trascendentali mediante un atto creativo tale, che queste cause appariscano come esteriori, come distanziate ed eliminate rispetto ad una più profonda dimensione dell'Io che, mediante quest'atto stesso e in correlazione a ciascuna di esse, viene ad esistenza (4). O ancora: esteriorare l'interiore secondo libertà interiorando, mediando e integrando l'esteriore.

Questa fase può indicarsi come *catartica*: infatti, mediante tale movimento l'Io va a distinguersi dalle varie formazioni particolari del *samskâra* costitutive la sua personalità e quindi a ricostruirsi adeguato alla potenza

(4) Questo è il senso profondo dell'*evocazione magica*, del fare apparire, in realtà intuitibile, gli «Dei». Il potere su di essi è basato sulla potenza di quell'atto distintivo – o per meglio dire, autodistintivo – sul quale riposa la possibilità della loro apparizione.

assoluta o cosmica dell'essere. Ora poiché a substrato del puro apparire fenomenico di una data cosa possono venire successivamente considerati tre gradi o profondità del principio che vi si manifesta e cioè la semplice potenza dinamica, il concetto che forma tale potenza e, infine, l'assoluta libertà da cui sorge tale concezione, questo processo d'integrazione – che è anche di distinzione e di eliminazione – avrà tre fasi. Al termine di esso, l'individuale ha interamente risolta l'antitesi formale che è relativa alla sua personalità e, autarca della potenza oggettiva, può nell'ambito stesso dell'universale riaffermare la propria mediazione in un ente di pura potenza o pura realizzazione magica. Però di qua da queste due fasi ve ne è una prima, che si può chiamare di *preparazione*: essa effettivamente non porta ad alcuna agitazione magica, ma vale a propiziare nell'Io disposizioni, che gli saranno indispensabili per riaffermarsi nello sviluppo vero e proprio. Cominciamo a dire qualcosa di questa fase preliminare.

2

Lo scopo della preparazione è duplice: confermare l'assoluta autonomia del centro dell'Io e generare il principio di un agire interamente attivo. Così, in un primo momento, viene posta l'esperienza della negazione o «prova del fuoco». L'Io abitualmente in tanto consiste, in quanto trae sostegno e assicurazione da una quantità di elementi periferici (l'insieme di esperienza, scienza, cultura, affetti, fedi, ecc.), da cui dunque fa dipendere la propria certezza. Ora gli deve poter garantire a sé la propria consistenza anche quando questo insieme di appoggi gli venga meno. Egli deve distruggere ogni «altro» e, in mezzo all'universale disfacimento, restare egualmente fermo ed intero: deve cioè generare in sé la forza di darsi la vita mediante l'incendio e la catastrofe di tutta la sua stessa vita, in quanto vita connessa ad un esterno o «altro». Così deve investire in potenza negativa ogni forma: negare ogni fede, violare ogni legge sia morale che sociale, disprezzare ogni sentimento di umanità, ogni amore e generosità, ogni passione, riaffermarsi di contro alla scienza e alla speculazione in uno scetticismo attivo implacabile e onnipervadente, spingersi infine sino ad una follia cosciente e ragionata. In una parola: egli deve a sé stesso farsi l'estrema ragione – lo stirneriano «*ich habe meine Sache auf nichts gestellt*» [«io ho posto la mia casa sul nulla»] gli deve divenire una realtà vivente (5).

(5) Qui torna un motivo già accennato: la «purificazione degli elementi», ciò che gli Indiani chiamano *bhûtaśuddhi*, ciò che in alchimia corrisponde alla «liberazione dei metalli» e nell'esoterismo massonico allo «sgrossamento della pietra» (cfr. O. Wirth, *Le symbolisme hermétique*, Paris, 1909, pp. 36-38) investe sia ciò che si chiama «buono» che ciò che si chiama «cattivo». Cfr. Shiva Chandra, *Principles of Tantra*, London, 1916, vol. II, p. LXXXVIII. Occorre mondarci completamente. Una dipendenza non è migliore di un'altra. Questo è altresì un motivo centrale dello Gnosticismo cristiano.

L'idealismo magico afferma che una tale prova è assolutamente indispensabile affinché tutto lo svolgimento ulteriore possa venire vissuto dentro il valore dell'autarca. L'orrore e il disvalore che istintivamente può esser sentito nel profondo per un tale precetto, procede solo da una interna incon-sapevole *paura*, avverte chi lo prova che egli non è ancora sufficiente a sé stesso e però qui può servire di misura ad ognuno. L'assenza di una tale esperienza distingue la mistica dalla magica: il mistico può attuare un processo di elevazione, per il quale parimenti risolva l'antitesi e vada quindi a vivere interiormente nelle potenze universali; però questa vita egli non la vive dentro la forma del Signore, egli in essa non riafferma l'individuale e l'incondizionato: egli si compenetra con le leggi universali, si fa uno con esse – ma non si realizza come dominatore di là da esse. Così mentre il mistico può semplicemente penetrare e sperimentare il divenire per esempio di una pianta, nel suo processo spirituale il mago, oltre ciò, può comandarlo e dirigerlo a suo arbitrio. Questa capacità gli è data soltanto per la forza generata nella prova del fuoco, che costituisce invero la *Tongebung* [tonalità] dell'intero sviluppo.

Senonché l'individuo con la prova del fuoco si è reso indipendente dalle varie determinazioni solo in modo relativo: egli, in realtà, ha bisogno di esse per negarle e con ciò riaffermare la propria persuasione. La stessa funzione negatrice lo fa quasi dipendente. E da questa dipendenza non si libera che staccando da sé, eliminando la potenza negativa – non volendola, non attribuendosela, bensì semplicemente subendola, ricevendola come cosa straniera e trascendente la sua volontà, pur di contro ad essa riaffermando sempre il proprio consistere. Tale è la «prova della sofferenza»: in essa resta la condizione del permanere presso alla negazione della propria vita, ma in quanto la negazione non ha più per autore l'Io, questi è reso libero dalla dipendenza dell'oggetto da negare. Da qui il valore dello stoicismo e della rassegnazione cristiana; da qui una via per capire perché varî santi invocarono la sofferenza come una grazia divina. Efficacemente dice il Blondel: «Accettare la sofferenza in sé e per sé, consentire con essa, cercarla, amarla, farne il contrassegno e l'oggetto stesso dell'amore generoso e disinteressato, porre l'azione perfetta nella passione dolorosa, essere attivo sino nella morte, fare di ogni atto una morte e della morte stessa l'atto per eccellenza, ecco il trionfo della volontà che sconcerta ancora la natura e che infatti ingenera nell'uomo una vita nuova e più che umana» (6).

Il che porta all'ultima e più dura fase della preparazione, concernente l'*azione attiva*. L'Io si è reso autonomo come pura essenza: ora si deve renderlo tale anche come atto. L'azione che viene compiuta in vista di un certo risultato, quella che parte da un certo interesse dell'Io per una cosa e che ha quindi per oggetto non la cosa in sé stessa, ma la cosa in quanto riferita all'Io – in quanto appetita – testimonia un centro insufficiente, è azione

(6) M. Blondel, *L'action*, trad. it., Firenze, s.d., vol. II, pp. 229-230.

intrisa di passione. Volere una cosa per sé stessi, è lasciar prendere l'Io dall'oggetto della volizione e rinunciare quindi *a priori* ad averlo realmente. Del pari, l'azione violenta ed appassionata contro delle cose testimonia che esse hanno *a priori* per l'Io una realtà e, a dir vero, proprio come antitesi, e non riesce quindi a superare l'antitesi, ma solo a esasperarla e riconfermarla e a negare il piano dell'*assoluta* autodeterminazione. Violentando le cose, si va in realtà a violentare solo l'Io, poiché ciò implica sbalzare l'Io fuori dal punto che non ha nulla di contro a sé. Il principio fondamentale della magia è che per avere realmente una cosa, occorre volerla *non per l'Io ma per sé stessa*, ossia *amarla*; che desiderare, è precludersi la via alla realizzazione; che la violenza è il modo del debole e dell'impotente, l'amore e la dolcezza quello del forte e del signore. È la profonda dottrina del Taoismo: non voler avere per avere, dare per possedere, cedere per dominare, sacrificarsi per realizzare (7); è il famoso concetto del *wei wu wei* o «agire senza agire» – chiave della fede sovranaturale operante – cioè dell'agire che non travolge e perde a sé la centralità dell'Io, ma che si svolge dentro un Io che non ci si immedesima, che in esso si tiene distaccato e fermo come il suo Signore, che dunque propriamente non vuole, ma piuttosto abbandona, dona. Il «gesto» del dono dà il *senso* dell'azione assoluta. L'amore è la forza magica che libera l'Io dal cristallo rigido e contratto di quella sua affermazione particolare per cui egli resta ingranato nel mondo del dato, e che lo fa capace di espandersi fuori, in onde di una nuova sottile forza, rispetto alla quale nulla è, che non possa venire dominato o abbattuto, poiché essa agisce dal didentro delle cose, assumendone la loro stessa persona, però prolungandola in un principio ad essa interiormente superiore (8). Da qui il profondo senso e il valore delle massime di umiltà, di sottomissione, di abnegazione, di distacco, di remissione a «Dio» della propria volontà. Lo spossamento di ogni orgoglio, una vita compenetrata di vera umiltà ed abnegazione, la morte costante alla propria volontà sono compiti a cui invero l'individuo non si adegua se non si genera in una potenza infinitamente superiore a quella richiesta per una qualunque follia di negazione e di distruzione. È questa una dura prova, che pur costituisce la condizione preliminare per la via del dominatore: solo per l'atto con cui si va a piegare e a mortificare la più profonda sostanza della volontà e dell'Io, sorge il principio dell'azione sufficiente, l'organo che dovrà risolvere l'antitesi mondiale nel corpo stesso dell'autarca, poiché ciò realizza

(7) Lao-tze, trad. cit., *passim*, e c. VII.

(8) Questa potenza sottile corrisponde al «possesso senza contatto» di cui si parla nell'esoterismo taoistico, e alla «Forza» dell'arcano XI del Tarocco che, nel simbolo di una donna che senza sforzo alcuno schiude le mascelle di un leone furioso, esibisce appunto il modo della causalità spirituale, signora di ogni forza violenta e ogni determinismo o potere fisico. Colui che può realmente vincere, dice ancora Lao-tze (c. LXXVI), non ha bisogno di combattere.

un piano dell'Io che è superiore a quello dell'Io in quanto correlativo all'antitesi e che però è superiore anche all'antitesi stessa.

La terza prova è dunque quella dell'«amore»: si tratta di consistere non più nell'astratta negazione di sé – che è la negatività, la privazione di una cosa – ma in quella negazione più profonda di sé, che è l'esistenza *in sé* stessa di una cosa, v.d. la cosa come oggetto di amore incondizionato. Qui non si tratta di distruggere, infrenare o agitare, ma di costruirsi ad ogni momento, mediante un rinnovato atto di amore e di rinuncia, su un piano superiore a sé stesso, onde sia possibile l'impassibilità del semplice spettatore o, meglio, del Signore, *dentro* qualsiasi tempesta o tumulto sia interno che esterno. Si badi: non si tratta di quella indifferenza, che è negazione della passione, v.d. che è una determinazione che sta allo stesso livello di questa, bensì dell'indifferenza che non ha bisogno di escludere nulla, che mantiene sé stessa anche dentro il maggiore sconvolgimento o tensione di affetti e di sforzi – e qui anzi più che altrove – in quanto è la dimensione superiore ed immobile dell'Io dentro alla propria attività in generale. La massima del non-resistere allude ad una tale superiore realizzazione: nulla più dell'acqua, dice Laotze, è cedevole e secondante, ma, nello stesso tempo, nulla meglio di lei sa vincere il forte e il rigido: essa è indomabile perché a tutto adattantesi (10).

Qui bisogna però diffidare dell'ipostatizzamento in scopi a sé sufficienti di queste tre prove. È vero che, in ultima analisi il momento negativo è quello dell'Assoluto e che solo in esso folgora l'esperienza dell'autarchia. Come si esprime Valentino gnostico, «in quanto dissolvete ogni cosa e non siete voi stessi dissolti, siete i Signori di tutta la creazione e di tutta la corruzione» (11). Tuttavia la negatività della «prova del fuoco» è semplicemente un grado connesso al mondo *dato* della persona e, come tale, da sorpassarsi. Del pari non ci si deve lasciare attrarre dalla lusinga della sufficienza stoica, dall'indifferenza del valore di contro al dolore, alla negazione reale che, pur sperimentandola, l'Io non riconosce come *male* (come male morale): poiché in verità la sofferenza è sempre segno di una imperfezione e al giudizio di valore non deve contrapporsi un giudizio di esistenza; ossia non si deve contrapporre la fermezza soggettiva del «dover essere» alla *realtà* oggettiva di un essere che non ha valore e su cui non può, bensì ci si deve potenziare sino a far sì che il giudizio di esistenza e quello di valore cadano in uno stesso punto, che ciò che è rispecchi immediatamente ciò che deve essere, in virtù di una legislazione, che sia anche creazione. Infine, non bisogna intendere amore, rispetto, devozione, ecc. come fini a sé stessi, ma solo come mezzi per realizzare una superiore potenza della volontà. Così bisogna essere consapevoli che l'oggetto di tali disposizioni d'animo è sempre un pretesto e un *posterius*:

(10) *Ib.*, c. LXXVIII.

(11) *Apud* Clemente d'Alessandria, *Stromata*, IV, 13, 90.

non è che l'esistenza di un valore in sé nelle cose e negli individui sia la causa del rispetto o amore dell'Io, ma viceversa, tale valore è prodotto da questi sentimenti, i quali, a loro volta, vanno suscitati a servizio di un certo momento dell'autorealizzazione (12). Che esista in generale qualcosa, che l'Io possa rispettare, che sia il Dio di Luce o il Dio di Tenebra o ancora un X ad arbitrio ciò a cui si rimette la propria volontà, questo non importa: poiché, nella disciplina, l'atto non vale per la sua *materia*, sì per la sua *forma*.

3

Dopo di che, si può dire del significato della fase di purificazione. A suo tempo si è visto come l'antitesi dell'idealismo astratto consiste in ciò, che l'Io non è sufficiente ad una parte della propria attività: l'esistenza di un mondo sensibile è il riflesso e l'effetto di una tale deficienza che, sotto questo riguardo, è da dirsi una categoria o, più propriamente, una condizione o forma di percezione. In via empirica tale congiunzione appare nella passività del percepire sensibile, il quale è un ricevere, un moto dal di fuori al didentro (*empfinden*) secondo la coercizione dall'esterno dell'oggetto sensibile, che risulta come dato, come incatenante la facoltà della persona e trascendente la consapevole libertà di questa; come si è già ripetutamente rilevato, non può non percepire ciò che percepisce, percepire ciò che non percepisce o, ancora, trasmutare arbitrariamente la percezione. In tal modo *si appare* l'attività dell'Io. Senonché questo stato di cose è semplicemente un fenomeno, una contingente formazione dell'esperienza possibile che si appunta ad una data volontà dell'Io e che quindi non può non trasmutarsi quando questa venga meno. Ora l'essenza dello sviluppo magico è di sostituire alla forma di percezione sensibile e passiva un'altra attiva e positiva, non più ricevente, ma generante l'oggetto con un'affermazione dal didentro al difuori – questo è l'essenziale – permeata di libertà. Per esprimersi in linguaggio aristotelico: si tratta di portare la funzione del percepire dall'atto imperfetto all'atto perfetto.

Tale trasformazione implica due momenti: il primo è quello in cui l'Io si crea nel potere di astrarsi dalle percezioni sensibili, di poterle volontariamente escludere dalla coscienza e pur tuttavia consistere in questo non-essere secondo un principio che, con ciò, si garantisce come esistente anche indipendentemente dalla fondamentale correlazione all'oggetto (è questa l'accennata separazione del sottile dal denso e dall'impuro

(12) Per l'idealismo magico la morale è un mezzo, mai un fine: essa non vale per sé stessa, ma in quanto per essa la volontà possa potenziare la propria affermazione e mediazione. Vi è «eteronomia» finché si ponga il fine della volontà in altro che non nella volontà stessa (Nietzsche).

di cui parla l'ermetismo). Il secondo è quello secondo cui delle varie potenze dei sensi così liberate, purificate, ripiegate su sé stesse, si fanno organi non più di ricezione, bensì di *produzione* delle percezioni e, quindi, delle cose. Qui vale forse ricordare ancora il presupposto del principio dell'*idealità* del modo sensibile di percezione: non vi sono cioè cause trascendenti, cose esistenti in sé che affettano le facoltà, l'oggetto sensibile è un semplice fenomeno e il vero *principium individuationis* della possibilità indeterminata di esperienza secondo il modo sensibile o passivo risiede nell'interno dell'Io, nel corpo profondo di tendenze, desideri, ecc., o *samskâra*. Ora un tale *principium individuationis* si mantiene latente nel primo stadio – di contensione – per poi fornire di nuovo la formazione particolare e il contenuto al nuovo modo produttivo, o positivo, di percezione. Solo in seguito avrà luogo l'assoluta astrazione del *samskâra*, chiamata dal Patanjali «*samâdhi* senza semi». La permanenza dell'identico *samskâra* fornisce così, per tutta la fase di purificazione, il fondamento di materiale congruenza fra i contenuti delle due esperienze, la sensibile e la magica.

Circa il primo momento. Occorre all'Io una grande energia per liberarsi della violenza delle impressioni sensibili e questa non la può conquistare che mediante una paziente, ordinata disciplina. Occorre potenziare progressivamente il momento attivo dell'Io nel percepire: presso alla facoltà di frenare od escludere le percezioni sensibili e i corsi accidentali di associazioni – che pensano l'Io più che questi non li pensi – (*pratyahâra*), va costruita la facoltà di potersi concentrare sur una sola sensazione o oggetto o sentimento, escludendo dalla coscienza tutto il resto (*dhâraṇa*); un più alto grado di potenza attiva viene richiesta dall'ulteriore passo, per il quale l'oggetto che, solo, deve vivere nella mente non deve essere fornito da impressioni sensibili e nemmeno essere una immagine tratta da queste, bensì deve avere una sostanza puramente ideale e tuttavia ad esso si deve poter dare, con l'energia interna dell'Io, tanta realtà e vita, quanto quella che all'altro era data dallo stimolo sensibile (*dhyâna*). A questo punto la mente, quando sia stata fortificata dal superamento delle prove di preparazione, specie di quella del distacco, può trovare in sé l'energia sufficiente per compiere l'ultimo momento dell'astrazione, per eliminare anche l'appoggio dell'oggetto ideale e congiungersi solo con la sua nuda potenza (*samâdhi* – con «semi» o con *samskâra* = *chittashuddi*) (13).

Passando al secondo momento del processo, per dare una idea della natura dell'organo della nuova forma attiva di percezione, ci si può riferire alla potenza dell'immaginazione e, più precisamente, a quella della suggestione. Quando nel fenomeno ipnotico il soggetto *sperimenta* con una vivezza che in nulla cede, anzi supera quella relativa ad una impressione sensibile, ciò che gli viene imposto dall'ipnotizzatore, egli fa uso di una

(13) Patanjali, *Yogasutras*, da confrontarsi con R. Steiner, *Geheimwissenschaft in Umriss*², Leipzig, 1910, c. V. p. 278 e seg., e con Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*.

potenza attiva di posizione, di un nuovo modo di percepire permeato di libertà e produttore dall'interno – che è precisamente quello che corrisponde all'esigenza, di cui sopra. Certamente, pensare a suggestione e pensare ad un regno di illusione per parecchi è tutt'uno. Senonché questi non si accorgono che tutto si riduce ad una quistione d'*intensità*: ché lo stesso mondo sensibile può venire considerato come una sorta di potente ipnosi cristallizzata e irrigidita e la nota di «vera», aggiunta al termine di «allucinazione» della famosa definizione del mondo del Taine, può essere ricondotta al grado di intensità e di relativa persistenza (14): una realtà è un'allucinazione potente e costante, così come l'allucinazione è una realtà debole e fuggente. Ciò procede immediatamente dalla premessa idealistica: si sopprima l'aporia della «cosa in sé», si rimetta la realtà del mondo all'attività categoriale e inoltre si ammetta la possibilità di riaffermare su questa la libertà, allora non si ha alcun modo di relegare il concetto di realtà ad un fenomeno privilegiato e di deprezzare il mondo dell'immaginazione, in verità, può essere una potenza di uguale dignità di quella del percepire sensibile, solo che sta ad essa nel rapporto dell'attivo al passivo. D'altra parte è da notarsi che, per ora, non si tratta di trasformare il *contenuto* dell'esperienza, per esempio di percepire, in virtù del potere di suggestione, un asino al luogo di un albero. Il processo sino al *samâdhi* non è infatti di agitazione, ma, solo, di ritensione: e la suggestione o immaginazione, che lo continua, non porta un nuovo contenuto, bensì lo stesso, quale corrisponde al *samskâra*, però condizionato da una nuova forma di percezione: non si tratta cioè di percepire un asino al luogo di un albero, bensì di percepire sempre un albero, però non più passivamente, ma attivamente, produttivamente: l'albero, nella nuova forma, non esiste per l'Io, se non viene prodotto positivamente dall'interno (così come la psicologia scientifica ha accertato avvenire nei casi di conoscenza sopranormale) così come prima non era, se non veniva eccitato da percezioni sensibili esterne (15). Un «invariante»,

(14) La percezione, per il Taine, è una «allucinazione vera». Il concetto di suggestione è il medio che congiunge idea e realtà, esperienza interna ed esperienza esterna, onde è naturale che di essa si faccia l'organo magico. Di una cosa posso, in un primo grado, avere la semplice e pallida immagine mentale; di là da ciò, posso renderla vivente nella mia fantasia; in terzo luogo posso percepirla esteriormente come un'allucinazione soggettiva; in quarto luogo posso agire sulle altre coscienze in modo che anche esse la percepiscano (allucinazione collettiva). La stessa potenza, continuata in una affermazione più intensa che investe il livello dell'essere fisico, diviene *oggettiva* e, come tale, è atto magico. Mago è colui che sa, per così dire, *suggestionare la stessa materia*: questa, da lui dominata nei suoi processi, prende le forme che egli vuole. Nella serie non vi sono salti. L'oggettività è il limite intensivo dell'affermazione soggettiva, il punto in cui l'atto possiede interamente sé stesso.

(15) Per chi all'*agilità* interiore, venutagli dal senso della relatività della forma della propria esperienza, congiunge un presentimento del modo dell'«agire senza sforzo» proprio al piano trascendentale, questo capovolgimento cessa di essere qualcosa di tanto straordinario. Per usare una felice immagine di A. Reghini, la cosa accade come in quei meccanismi di trasmissione di moto per puleggia, in cui basta il piccolo movimento che

un elementare corpo di λόγοι σπερματικοί si mantiene attraverso le due forme e della risoluzione magica di questo non è da parlare, finché l'Io non abbia exteriorato, eliminato e distinto da sé – e con ciò interiormente e gerarchicamente superato – tutto il proprio *samskāra*.

Un altro caso del percepire produttivo è dato dal sogno. Senonché la materia del sogno non viene prodotta dall'Io secondo sufficienza: più che *sognare*, egli viene sognato. Le cause del sogno infatti sono o ripercussione di stati organici anormali, o trascrizioni simboliche di impressioni sensibili o, infine, così come lo ha mostrato il Freud, creazioni da parte di conati affettivi subconsci che, semplicemente respinti anziché risolti dall'Io di veglia, si creano nel mondo del sogno la loro soddisfazione a dispetto di questo. La forma attiva di percezione è cioè nel sogno sfruttata in massima da una vita che, lungi dal rimettersi al valore della libertà, rientra in ciò che la disciplina preparatoria di purificazione ed emancipazione deve superare. Così, man mano che l'Io progredisce nella dimensione superiore, una maggiore consapevolezza e un potere di dominio e di direzione viene realizzato nel sogno e se questo, in un primo momento, per la maggiore energia interna realizzata dall'Io, acquista un carattere di grande nettezza, in un secondo momento, colpito nelle sue radici irrazionali ed oblique, viene meno e sbocca in una pura, indifferenziata consapevolezza, correlativa al *samādhi*. L'Io, essendosi creato in un piano superiore e indifferente a quello del percepire sensibile, rimane cosciente anche là dove questo percepire viene meno, ossia nel sonno. E questa è la prima realizzazione magica. L'epiteto di «Perfetto Svegliato» al Buddha ha un valore non solo simbolico, ma anche letterale. Nel sonno, ridotto a pura, indifferenziata luce della coscienza (*ananta-jyotiḥ*) riaffiora in seguito e prende forma – per effetto del *samskāra* – il mondo, in una specie nuova di sogno, essenzialmente ed interamente attiva, purificata ed autonoma. Lo stato offerto dal sonno è assai propizio per le prime esperienze del nuovo modo di percezione: esso in un certo modo protegge le nascenti formazioni dalla violenza delle impressioni sensibili, delle quali esse non hanno ancora interamente eguagliata la forza. Senonché l'Io deve ulteriormente sommergere il mondo fisico di veglia nel mondo sgorgante dalla sua mentalità produttrice, deve ricreare attivamente dal didentro, senza alcuno stimolo esterno e con libertà, il sistema del mondo e con questa riproduzione autonoma soppiantare la realtà sensibilmente condizionata di quello. A tale scopo occorre adeguare la potenza soggettiva dell'immaginazione all'intensità di quella che resta allucinata e quasi calamitata dall'oggettivo: occorre *staccare* la libertà da questo e ridurre l'immaginazione da semplice artefice di ombre inconsi-

porta questa dalla sua ruota all'altra parallela affinché immediatamente il senso dell'intera trasmissione resti invertito.

[Su Arturo Reghini e il suo rapporto con Evola, cfr. J. Evola, *Imperialismo pagano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2004, Appendice I (N.d.C.).]

stenti e soggettive a potenza oggettiva. O, ancora, per quanto paradossale ciò possa suonare: tutta la realtà va trasmutata in un sogno dopo averla negata in sonno, l'essere dell'antitesi va sommerso in un non-essere e da questo deve risorgere in un ente di pura attività, in un «atto perfetto»: questo allora verrà sentito come la realtà assoluta, di contro a cui il sensibile non è che un'ombra senza vita, una specie di corteccia a sé stessa opaca.

A questo punto, appare nel modo più netto la necessità della propedeutica della più assoluta purificazione, affinché il mondo, così come sgorga nell'*ananta-jyotih* dal latente corpo del *samskâra*, non venga agitato e deformato da potenza di arbitrio personale, le quali qui avrebbero incondizionata efficienza e nel caos che produrrebbero, precluderebbero ogni via alle ulteriori dimensioni della potenza. L'immaginazione deve qui essere resa pura e detersa come un cristallo. D'altra parte deve essere interamente positiva. Nel fenomeno ipnotico, citato per semplice chiarimento, si ha invece una immaginazione passiva, essa ripete la situazione del percepire sensibile con la sola differenza che al luogo dello stimolo fisico vi è il comando mentale dell'ipnotizzatore. Quel che occorre, è sostituire all'ipnotizzatore la propria positiva iniziativa, superando quella *absolute Empfindung* [sensibilità assoluta] novalisiana (16), che sta altresì a fondamento della gran parte dei fenomeni di fede. Quanti si occupano di magia, possono facilmente accorgersi, dato che riflettano (il che, a dir vero, solo in casi eccezionali accade), come il suo organo sia, fondamentalmente, l'immaginazione, come l'insieme del cerimoniale, del rituale, della simbolica, ecc. non sia che una *mise en scène*, basata su profonde leggi della psicologia del subcosciente, atta ad eccitare e rendere energica al massimo grado la potenza dell'immaginazione. Un tale insieme rappresenta cioè il sucedaneo necessario a chi non sa suscitare mediante una positiva, centrale iniziativa le potenze dell'immaginazione, ma a ciò perviene solo indirettamente, per la suggestione di un complesso di elementi estrinseci. Si pensi da quanti fattori instabili (variabili con l'epoca, le credenze, l'individuo e lo stato di questo, ecc.) dipenda il fenomeno suggestivo, allora si comprenderà quanto contingente sia la riuscita della magia cerimoniale e, quindi, come l'assoluta positività e il sistematico sviluppo di essa sia condizionato dalla riduzione dell'elemento eterosuggestivo a quello autosuggestivo, cioè a quello rimettentesi ad una positiva autodeterminazione, a una fede creantesi a sé e a sé interamente sufficiente. Inoltre l'eterosuggestione, in massima, si volge a potenze proprie al mondo della persona, così che nei fenomeni relativi si ha una insuperabile confusione di oggettivo e di meramente fantastico e suscitamenti di forze cieche rispetto alle quali solo in casi eccezionali può essere realmente mantenuto il punto dell'autarchia. L'esigenza, che l'immaginazione deve rendersi detersa e trasparente (il «traslucido» della *Kabbalah*) affinché nella sua penetrazione del «Grande agente magico»

(16) Novalis, *Schriften*, ed. cit., vol. II, p. 101.

anziché esatti correlativi del mondo oggettivo non ingeneri, con l'ostruzione delle sue scorie, stravaganze e fantasticherie (17), urta contro l'elemento di eterosuggestione proprio alla magia cerimoniale, la quale non si può rivolgere che all'immaginazione in quanto potenza cieca ed oscura entità dell'affettivo.

Qui risulta nel modo più netto la giustificazione della «prova dell'amore». Occorre, infatti, sapersi assimilare (nel *dhârana* e nel *dhyâna*) al mondo dell'oggettivo antitetico, plasmare su di esso la propria interiorità escludendo ogni affermazione personale, e ciò per esser capaci di conservare l'oggettività anche là dove il mondo fisico o del fenomeno viene meno e il principio della percezione è invece la libertà. Il mago – come il saggio di Aristippo – deve essere colui, la cui vita è egualmente regolata, anche quando non esistesse più alcuna legge – altrimenti si fa prigioniero di un mondo di parvenze che in nessun modo potrebbe riconoscere come tale e che gli precluderebbe l'ulteriore sviluppo, per cui realmente può farsi arbitro dell'«analogia» di cui si parla in magia. La nuova esperienza si costruisce astraendo, mediante *samyâna* (così il Patanjali chiama l'insieme di *dhârana*, *dhyâpa* e *samâdhi*), dall'oggetto sensibile, con cui ci si è messi preliminarmente in rapporto di simpatia secondo un atto di amore, per poi riprodurlo dal didentro, come qualcosa in cui l'assolutamente soggettivo, come tale, è anche immediatamente oggettivo.

La pura, indeterminata possibilità o stoffa della nuova esperienza (*ananta-jyotih*) viene chiamata «Luce astrale» o «Grande agente magico» dall'occultismo occidentale. Esso costituisce il substrato elementare in cui si svolgono le varie fasi della purificazione e della realizzazione, che ora occorre brevemente accennare.

Il mondo, in quanto riemergente in attività nella «luce astrale», appare, nella sua immediatezza, come *mondo dinamico* o elementare. In esso le varie determinazioni vengono immediatamente vissute nella loro trasparenza in una funzione dinamica che le produce. Questa funzione è intesuta nella sostanza stessa dell'Io, essa non esiste che dentro un atto dell'Io e come un momento della sua interiorità: d'altra parte in essa viene sempre riconosciuto il carattere di realtà e di oggettività relativo alla cosa o fenomeno sensibile che essa risolve. L'esteriorità viene cioè vissuta in interiorità, anzi qui l'Io non è, che nella misura in cui si realizza dinamicamente al difuori. L'Io supera e risolve positivamente quella sua concreta incarnazione, che è correlativa alle determinazioni sensibili, in quanto esce da sé e riesce a sentire interiormente e produttivamente tutto ciò che prima gli si contrapponeva come mondo esteriore: più egli è capace di una specie di sensibilità per le cose esterne, analoga a quella onde il poeta dramatizza e umanizza la natura col suo stato d'animo, però assolutamente oggettiva – riferita alle cose in sé stesse –, più egli rende concreta

(17) Cfr. A.E. Waite, *The mysteries of magic*², London, 1897, p. 68.

la sua autonomia e libertà. Egli è ora interiore – e secondo una interiorità assoluta perché redenta nel valore di autarchia e più forte di ogni contingenza – solo nella misura in cui interiora l'esterno. Per realizzare questa esperienza, è richiesta una grande intrepidezza: si tratta come di rinunciare ad ogni terraferma e di lanciarsi al di fuori di sé, nell'abisso e nelle tenebre – e a ciò si oppone un indicibile terrore. Si comprende allora quanto sia necessaria, per superare un tale passo, l'abitudine dell'abnegazione e della dedizione. Per conquistare alla libertà il mondo, bisogna avere il coraggio di slanciarsi fuori di sé. Il piccolo egoismo, contratto e rinchiuso in un vuoto centro, non esprime che la paura e l'insufficienza per la potenza creativa dell'Io: non si sa creare, non ci si sa affermare in quella potenza positiva che trasfigurerebbe il mondo sensibile in quello della libertà appunto a causa di questo egoismo, di questa paura per l'attività pura dell'amore come per una morte, per questa «avarizia» radicale – come la chiamò Lao-tze (18). La fede attiva, l'energia creatrice spirituale è, essenzialmente, ἔκστασις, trascendersi. L'intrepidezza di gettarsi di là da sé è l'organo generatore del mondo dinamico, così come degli altri mondi sovrasensibili, e chi ad essa non sa farsi sufficiente, chi teme di perdersi, resta in un'astratta e vuota consistenza o nel piano dell'ὀστέρημα [privazione]. Qui è letteralmente vero che chi vorrà salvare la propria vita la perderà e che soltanto chi la donerà la renderà realmente vivente.

Ora l'interiorare l'esteriore è anche un proiettare, un distaccare da sé l'interiore. Le formazioni dinamiche, in quanto riferite ad un oggettivo, vengono distinte dall'Io, onde il nuovo mondo viene a rappresentare l'esteriorizzazione dello stesso corpo trascendentale del *samskāra*, nella sua prima potenza di semplice dinamicità efficiente. Di là dal fenomeno l'Io, dunque, crea con la sua stessa sostanza – dal suo interno – il «primo integrale» di quello, ossia la varia funzione dinamica da cui quello deriva. Ma producendosi e oggettivandosi nel mondo dinamico – in quanto si costruisce come l'energia capace di fare effettivamente ciò – l'Io si genera rispetto alla forza efficiente del suo *samskāra* in un principio magico, cioè in un principio che è ad essa interiormente superiore. Come ad ogni oggetto corrisponde un soggetto, ogni oggettivazione dell'interno realizza un principio più profondo rispetto a ciò che si è oggettivato e che da questo è libero, che non più ne è condizionato ma che invece lo condiziona. Proiettando la propria dinamicità, facendone un oggettivo, l'Io dunque se ne purifica e se ne fa il sovrano.

Il passaggio all'ulteriore esperienza può essere reso comprensibile come segue. Nel punto precedente l'Io deve estraporre la sua interna, trascen-

(18) Trad. cit., p. XIV. Cfr. G. Ribemont-Dessaignes, *L'empereur de Chine*, Paris, 1921, p. 56: «Un homme peut-il être Dieu? – Oui – Lequel? – La sphere est retractée, le centre s'est irradié» [«Un uomo può essere forse Dio? – Sì – E quale? – La sfera è sconfessata, il centro si è irradiato»].

dentale dinamicità – questa è l'esigenza: senonché questa stessa proiezione richiede una dinamicità, la quale, essa, non resta proiettata. L'esigenza vuole invece che *ogni* dinamicità trascendentale sia estraposta, se la sovranità sul piano efficiente del *samskâra* deve essere assoluta. Ora è chiaro che questa esigenza non resta soddisfatta per un semplice proiettare questa facoltà proiettante, poiché ciò porta ad un circolo vizioso: piuttosto, per un nuovo modo in cui il proiettare in generale venga vissuto. Questo nuovo modo deve elevare il distinguere ad una nuova potenza, deve, in un certo senso, distanziarlo da sé. Ora il distinguere che dava vita al mondo dinamico veniva immediatamente riferito all'Io e si svolgeva secondo una direzione dal didentro al difuori. Ne segue che quando l'attività entro cui diviene e si forma quel soggetto, che immediatamente è anche oggettivo, non venga più vissuta come un produrre partendo dall'Io, bensì come un riceversi, come un accogliersi, come un venirsi incontro dall'esterno, quando la direzione venga capovolta e venga intesa quasi come un pronunciarsi dell'oggettivo verso e dentro l'Io, allora lo stesso distinguere resterebbe certamente distinto e esteriorato. Il mondo che così si genera nel «grande agente magico» è quello noto ad una certa mistica e al neo-rosacrucianesimo come «mondo dell'ispirazione», all'esoterismo indiano come *Devakan* inferiore. La forma di percezione in esso dunque da centrifuga si trasforma in centripeta, restando tuttavia ben distinta da quella sensibile per il fatto che l'Io qui è intimo all'intero processo, in quanto tale processo è quello stesso della produttività creatrice il mondo dinamico, però quasi come contemplata dal difuori, vissuta come riflessa, e così invertita, da uno specchio. Si ha come un esprimersi delle cose nell'Io, ma questi è intimamente compenetrato e presente al punto stesso donde procede l'espressione, poiché questo punto non è che quella centralità, che gli inerisce presso il mondo dinamico, esteriorata. Con il che si realizza una ulteriore distinzione e liberazione. Nelle determinazioni del nuovo mondo infatti non si ha più la semplice funzione dinamica, ma insieme con essa viene oggettivato ed esteriorato il principio ad essa superiore dal quale è stata resa possibile: si hanno cioè delle unità in sé stesse distinte e però mediate. Ora l'efficienza mediata e congiunta al principio più interiore, dal quale è condizionata, è, propriamente, il concetto, come *concepire*. Così il mondo che appare ora dinanzi all'Io è come una vivente lingua in cui un corpo di significati si concepisce ed esprime: esso rivela ed incarna l'interiorità profonda del *samskâra* nel momento del suo formarsi in un insieme di esigenze, di valori, di ragioni originarie (19). L'oggettivo prende il senso di

(19) Questo momento dell'esperienza magica è particolarmente considerato dal *Mantrashâstra*, il quale vede nell'insieme delle cose la formazione materiale (*sthûla*) delle articolazioni di un verbo cosmico (*parashabda*), v.d. di una vivente potenza di espressione oggettiva. Di questa il linguaggio umano non sarebbe che un riflesso correlativo a quella materialità e inoltre deformato dalle varie influenze di razza, tempo, ecc. Il *Mantrayoga* tende a portare l'Io di là da un tale riflesso, ad affermarlo in quel «linguaggio degli Dei»

specchio dell'elementare personalità: ogni cosa rivela la ragione profonda dalla quale è stata originariamente portata ad esistenza *per* l'Io, onde l'insieme del mondo vale a questi come la materia concreta per il suo trascendentale autoriconoscersi. Ma questo riconoscersi è altresì un distinguersi. L'Io realizza questa conoscenza in quanto ancora un più profondo strato rende oggettivo e libera ed elimina da sé e, come *soggetto* della nuova esperienza, va a possedersi in un centro che a ciò che viene conosciuto è interiormente superiore. «Questo sei tu», «Questo tuttavia è un altro», tali sono i principî che in uno vengono realizzati in questa fase e a cui si appunta il senso di quella prova che l'occultismo connette al cosiddetto «Guardiano della soglia».

Ciò porta all'ultima, suprema fase della purificazione. Nel mondo dinamico e nel mondo del verbo l'Io si è distaccato dal *samskâra* considerato nelle sue due prime potenze trascendentali di là dal mero fenomeno, considerato cioè come immediata efficienza e come riflesso concepire: senonché oltre a queste due potenze ve ne è ancora una, relativa al nudo principio dell'egoità. Questa potenza costituisce il centro della persona ed è correlativa all'esistenza della totalità del mondo in generale, in quanto mondo appuntantesi alla formazione della persona. Ora siccome il principio dell'individuale è il trapasso di là dal mondo della persona, così, secondo la sua esigenza, occorre che il cuore stesso del *samskâra*, lo stesso nudo centro della persona venga proiettato, venga sentito dall'Io come qualcosa che gli è contingente, come un che di esteriore, di cui egli sia assoluta causa. L'Io deve avere rispetto a ciò che prima gli costituiva la sua più profonda centralità lo stesso sentimento che aveva per una cosa del mondo esterno sensibile. Egli deve esteriorare il suo stesso Io: poiché egli allora di questo si fa causa incondizionata dal nulla, poiché con ciò realizza il punto di colui che non è, che non è passivo alla propria esistenza, ma che la sua esistenza crea dal nulla secondo un atto assoluto – che ogni *ente* ha quindi come materiato, fatto di libertà. Soltanto allora l'Io è interamente purificato, soltanto allora egli è il Signore trascendente il mondo poiché, esteriorandola, egli ha trasceso nella totalità delle sue potenze la funzione trascendentale o *samskâra* della persona, alla quale il mondo rimette tutta la sua consistenza.

Dunque nel punto in cui l'Io fa apparire dinnanzi a sé sé stesso, la catartica è compiuta e si schiudono le porte per la pura realizzazione magica. Che la potenza, che l'atto assolutamente (e cioè non pure *formaliter*, ma anche *materialiter*) a sé sufficiente prima di questa esperienza non sia che una illusione e, quindi, come le varie possibilità magiche che possono venire acquistate prescindendo dal metodico processo di autolibera-

(*hiranyagarbha-shabda*) che comanda il processo produttivo delle cose. Cfr. J. Woodroffe, *The Garland of Letters, Studies in the Mantrashâstra*, Madras, 1922. Di ciò del resto si tratterà nell'opera sui Tantra sopra accennata.

zione, che si è esposto, debbano fatalmente riuscire affette da un nascosto momento di passività, appare ora chiaro. Soltanto in colui che è causa di sé dal nulla, se ha risolto il nudo principio dell'essere – l'Io – nella libertà, che dunque a sé stesso è contingente, la potenza come valore di autarchia ha un senso concreto.

Prima di passar oltre, vale fare una nota generale sul lato conoscitivo del processo catartico, anche allo scopo di mostrare come esso potenzi concretamente la premessa idealistica. È che l'idealismo magico, di là dalla sua fase di presentazione teoretica, concorda pienamente con la gnoseologia orientale. Secondo questa il tipo fondamentale di conoscenza è quello dell'esperienza diretta (*aparokshajnâna*) o attuale (*anubhâva*) onde si tiene ad un elementare empirismo ed esclude come affatto problematica e astratta ogni induzione o inferenza di là dal dato attuale. Essa non pone cioè una «cosa in sé» dietro il fenomeno come la vera realtà, ma dice reale soltanto ciò che viene attualmente sperimentato: però ammette la possibilità di varie forme di esperienza, ad ognuna delle quali è correlativa una certa realtà, le quali si gerarchizzano sino ad una esperienza assoluta, che è quella del *Rishi*, soltanto in relazione alla quale *esiste* una realtà assoluta. I principî di tale gnoseologia sono dunque che conoscere è non pensare, ma *essere* la cosa conosciuta secondo attualità e possesso e che il carattere di assolutezza non inerisce ad una certa realtà, bensì ad un certo modo di sperimentare la realtà: è l'eternità realizzata in sé dal *Rishi* che riversandosi sull'universo lo trasfigura *sub specie aeternitatis*: è eterno ciò che viene completato da occhi eterni. Così al punto di partenza della catarsi ciò che è *reale* è semplicemente il fenomeno sensibile e dietro di esso *non vi è nulla*. Il processo d'integrazione è *sintetico* – dal meno al più – v.d. le varie funzioni trascendentali, di cui il fenomeno risulterà la «derivata», *non esistono prima dell'atto di integrazione che le pone*. Se il fenomeno deve rimettersi ad una dinamicità, questa ad un concetto e questo ad un ente soggettivo, occorre che l'individuo proietti nel fenomeno sé come dinamicità, significato e Io. Il mondo esiste come dinamismo, significato, Io solamente quando – *sit venia verbis* – l'individuo lancia sé, elaboratosi nelle potenze convenienti ai rispettivi punti, dentro la forma vuota del fenomeno. L'esistenza *reale* di un mondo spirituale, svolgentesi in un ètere eterno, procede così unicamente dal processo di autoliberazione o purificazione dell'Io. In particolare: nel punto in cui l'individuo si è reso capace di esteriorare il proprio Io, egli acquista la possibilità di *sperimentare* il reale come insieme di entità soggettive o centri interiori di libertà. Tale è lo stadio di intuizione o di coscienza cosmica (ένωσις). Superiore a sé stesso, l'Io trascende allora la necessità di una particolare inconvertibile individuazione: egli è un *continuum* che si mantiene in unità dentro il discontinuo di infinite coscienze individuali, in cui può proiettarsi, e che egli continua in una dimensione superiore, come la massa submarina di un continente continua e unifica la molteplicità delle isole separate che emerge dalle acque. Il punto dell'autarchia è quello della penetrazione, in luce e pos-

Sesso perfetto, di quel mistero che si stende dietro all'atto di autocoscienza di chi ha sé stesso secondo necessità, ch  tale autocoscienza – come lo riconobbe lo Schelling –   una lampada che illumina solo dinnanzi a s , ma dietro lascia la pi  profonda tenebra (20). Qui, dunque, conoscere   proiettare l'Io dentro gli esseri, trasferire la propria interiorit  da una individuazione in un'altra – *intus-ire*. Questo mondo di conoscenza, riferito alla sua possibilit , d  il segno della compiuta realizzazione di ci  che   assolutamente distaccato o principio magico.

[In ci  che si   detto nei precedenti saggi circa il presupposto gnoseologico dell'idealismo magico,   implicito il *solipsismo*. Non si pu  ci  in alcun modo ammettere l'esistenza di una molteplicit  di soggetti aventi ognuno uguale realt  e dignit  del mio soggetto. Giacch  quella nuda e immanente certezza che, sola, posso chiamare Io,   *immoltiplicabile*; essa   una assoluta esperienza che media tutto e che, essa, da nulla   mediata – ond'  che parlare di un «altro» Io   contraddizione in termini: l'«altro» Io infatti, in quanto «altro», non   pi  Io, ci  non   pi  una centralit  e soggettivit , bens  qualcosa di mediato. Ma, come tale, esso   condizionato dall'unico Io, giacch  questo, come l'immediato κατ'  ξοχήν,   la potenza e il presupposto di ogni mediazione. In breve: l'altro non   un Io, bens  un oggetto particolare della mia esperienza, un elemento periferico in cui viene proiettata la nota della soggettivit . Ci  posto,   chiaro che non si pu  ammettere che gli «altri» Io abbiano la stessa dignit  metafisica dell'unico Io e una esistenza reale ed autonoma che a patto di cadere nell'irriflessione, v.d. di immergersi nell'oggetto che si pone dimenticando s  come soggetto e condizione del porre e per  dell'oggetto stesso. Si pu  anche ammettere che l'unico Io sia una astrazione fuori dalla relazione con una esperienza in cui vari oggetti vengono accompagnati dalla nota della soggettivit : ma questa *correlazione* di fatto non esclude, anzi implica, una *subordinazione* di diritto. Come gi  notarono i Pitagorici, ogni numero   tale in virt  dell'Uno: i molti, senza un principio che li ponga in relazione, non sarebbero nemmeno molti, ma tante unit  separate. Cos  due coscienze, che fossero assolutamente due, non sarebbero due, ma una coscienza e una coscienza incomunicabili, ossia una sola coscienza. Ond'  che la molteplicit  delle coscienze implica una coscienza superiore, nella quale siano contenute – come le membra nell'unit  del corpo. Ora la quistione fondamentale  : dove cade l'accento dell'Io – inteso come quella esperienza immoltiplicabile di cui sopra – sulla relazione (v.d. su ci  che comprende tutti i termini), ovvero sur uno degli elementi messi in relazione?

Ci  che decide l'alternativa,   un atto di libert . L'idealismo magico decide per il primo caso e per  pone l'Io in ci  che comprende tutto e che da nulla   compreso. Senonch  questa comprensione non   da intendersi come qualcosa di attualmente perfetto: l'insieme dell'esperienza   s  il corpo dell'Io (e questi non pu  quindi prescindere da essa e isolarsi), ma un corpo in via di organizzarsi, un corpo affetto da *quanta* di privazione e non interamente dominato, unificato e trasparente nel puro principio dell'autarchia. L'unit  perfetta   piuttosto il *terminus ad quem* dello sviluppo magico. Ora lungo tale sviluppo   possibile *sperimentare*

(20) F.W. Schelling, *Der transzendente Idealismus*², sez. I, c. 1, 4.

come Io – e cioè attuare nel principio centrale del proprio essere – ciò che invece nell'ordine dell'esperienza sensibile non era che un oggetto particolare a cui solo per inferenza – come una ipotesi e un principio esplicativo – si era connessa la nota della soggettività.

È che la coscienza non è un punto statico, ma ammette gradi di profondità e di intensità. Approfondendosi, superando l'«essere» di un particolare individuo – facendosi cioè da coscienza individuata quella coscienza individuante che, come tale, è indifferente ad infinite individuazioni – l'individuo può *sperimentarsi* in una molteplicità di soggetti senza che con ciò si muova da sé stesso (questo è il senso del «noi» iniziatico, il cui *caput mortuum* è il «noi» regale e pontificale). Ma anche in questo punto la *subordinazione* è l'ultima istanza: l'Io resta il principio superiore che sta ai vari soggetti in cui si sperimenta, come alle varie funzioni di un corpo di entelechia o principio organico di questo.

Fra persona e «Soggetto universale» non vi è dunque alterità, ma continuità e progressività: la persona è il Soggetto universale in potenza e il Soggetto universale è l'atto della persona. Non si deve cioè dare come già esistente attualmente di là dalla coscienza dell'individuo il punto in cui i vari soggetti sono uno secondo una sintesi organica perfetta. La distanza fra me e gli «altri» – il fatto che non posso dire a tutta la mia esperienza: «Io», ma soffro invece la violenza di una distinzione, non è che il simbolo della distanza fra me e me, non è che il carattere di privazione inerente a ciò che è in potenza. Occorre ora partire da questa privazione e di là da essa effermare l'atto: solo allora esisterà il Dio, il soggetto dei soggetti, la monade delle monadi. Il senso di ciò, lo si può esprimere con l'Eckhart: «Io – l'Unico – innalzo tutte le creature dalla loro coscienza alla mia perché in me esse divengano unità» (21). Come se l'insieme degli esseri a cui la mia esperienza è legata e che mi resistono fosse una materia inorganica, che chiede alla mia potenza l'unità, il punto che la farà vita, persuasione. A ciò allude il Cristo quando, negli *Atti apocrifi di Giovanni*, parla del «Raccoglimento delle membra dell'Ineffabile» (22). In caso diverso, come estrema istanza e principio dell'assoluto resta l'Io personale dell'esperienza sensibile e di là dalle contingenze di questa non vi è nulla d'altro. Ancora una volta il processo è *sintetico*. Non si ha come un ramoscello che va a riconoscersi nella pianta – già esistente di là dalla finitezza della sua coscienza e a lui presupponentesi – e che in un tale riconoscersi va a comunicare con altri soggetti finiti o ramoscelli che coesistevano con lui nella pianta (così come secondo l'opinione di E. Carpenter): è piuttosto da dirsi che il ramo crea dal nulla o da sé, progressivamente, quella più perfetta unità che è l'albero e con ciò dà via via agli «altri» una realtà che prima essi, come altri, non avevano. Il concetto del

(21) Meister Eckart, ed. cit., vol. I, p. 164; cfr. vol. I, p. 163: «Tutte le creature tendono alla loro suprema perfezione, tutte aspirano a passare dalla vita alla sostanza: tutte si portano nella mia ragione per divenire ragione. Ed Io – l'Unico – riduco di nuovo tutte le creature a Dio! Pensi dunque ciascuno, a quel che fa» – Circa il concetto eckhartiano di *Vernunft*, che, come quello di λόγος della prima sapienza greca si mutua con il concetto di sufficienza, cfr. id., p. 167: «Nel calmo deserto della divinità (*Gottheit* – opposta a *Gott* come la pausa al proprio effetto) in cui nulla è giammai penetrato, nel silenzio indistinto che riposa immobile in sé stesso e pur muove tutte le cose – in ciò gli esseri hanno la loro ragione (*vernünftig leben*)»

(22) M.R. James, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1897, serie II, p. 13 e seg.; cfr. il passo analogo dell'*Evangelo di Eva* in Epifanio (edizione Dindorf, XXVI, 3).

progresso da una privazione ad una sufficienza che già non esisteva prima o a lato dell'atto che la realizza, questa è, come lo si è detto, il centro della presente dottrina].

4

Mediante la catarsi, l'Io ha ricreato il proprio *samskâra*, cioè la propria personalità trascendentale: distinguendosene, egli ha fatto divenire secondo libertà quell'insieme particolare con cui il principio del per sé o della riflessione si riaffermò e concretò di là dal mondo dell'essere. Tutto ciò che è divenuto – ossia il mondo spirituale – non potrebbe mai divenire senza la libertà e la potenza dell'individuo, che si vuole nel valore della sufficienza. Tuttavia, ciò che è divenuto sino al punto della coscienza cosmica è ancora un mondo di fenomeno e di parvenza poiché, secondo quanto si è del resto detto nei saggi precedenti, solo *dentro* l'atto assolutamente sufficiente una determinazione acquista assoluta realtà, solo un tale atto la libera dalla mala contingenza e la fa risplendere nell'incondizionato. Senonché la possibilità di un tale atto nasce solo alla fine del processo di catarsi. È così che quando l'Io non si spinga oltre, nella realizzazione propriamente detta, egli può ricadere in un ingenuo realismo sovra-sensibile, v.d. può credere che la forma dell'eternità gli riveli entità esistenti in sé e di uguale, o anche superiore, dignità che la potenza individuale dell'esperienza: laddove tutto ciò non appare, che in quanto con il suo apparire postula un principio interiormente superiore all'insieme del mondo spirituale, rispetto al quale questo mondo è contingente. Qui il mistico si arresta: egli si identifica al mondo spirituale e si adegua alle leggi del divenire cosmico, di là dalle quali egli non si riafferma: la risoluzione del microcosmo nel macrocosmo e, con essa, la «necessità libera» è la sua ultima parola. Il mago invece va oltre: egli, in quanto si tiene consapevole nel principio del porre, *realizza* che la natura non è affatto necessaria e con ciò consegue la suprema liberazione (*mahâmukti*), l'unicità (*kai-valya*), il «*samâdhi* senza semi» (23). I principî di tale soluzione sono: «Io non sono Io» (ossia: io non sono l'Io *esistente*, ma la sua potenza) perciò: «Io non sono il mio corpo» (o *samskâra*, non sono cioè la natura) (24) e infine: «Neppure io *esisto*» (cioè: io sono causa incondizionata della mia esistenza, io sono a me stesso contingente, il mio essere è materiato di libertà) (25).

Ci si soffermi ancora un minuto su questo punto importantissimo. Nella filosofia moderna è riapparsa una concezione, che già creò serie preoccupazioni.

(23) Cfr. Patanjali, loc. cit., III, 49, 50; 54, 55.

(24) Vale appena notare che qui «natura» o «corpo» indica l'insieme metafisico del mondo (per esempio, l'Idea hegeliana) ridotta inoltre ad esperienza reale.

(25) *Sâmkhya Karika*, LXIV.

pazioni nella prima speculazione greca. Tale concezione è quella dell'*irrazionalità dell'essere*. La ragione nell'insieme delle cose può comprendere bene ciò che sono, può interamente approfondire e costruire concettualmente la loro essenza, il «che cosa» sono, ma *che* le cose *siano*, il loro nudo esistere, ciò è un fatto impenetrabile, che può essere accettato, ma non spiegato, davanti al quale la mera ragione si arresta (26). L'*esistenza* reale del razionale è cioè radicalmente un irrazionale, un che di irriducibile all'essere logico. Perciò Hegel indicò (dal punto di vista logico) il puro essere come il puro nulla (27); del pari il Greco, nel suo amore per il puro razionale, vide nell'esistenza una ingiustizia (Anassimandro), ciò che non è o, meglio, ciò che non deve essere (Parmenide), il principio del male o del disordine (ἄπειρον – che è κακοποιόν, Platone); e, in quanto a ciò che fornisce l'esperienza fondamentale dell'essere – l'Io –, il Carlyle riafferma l'ἄλλοις nello sfidare il filosofo a spiegare non questo o quel mio *abbigliamento*, questa o quella legge, bensì, in generale, perché *io* sono *qui* (28). Ora l'esigenza della magia è questa: ridurre il puro essere da fatto bruto, da necessità opaca trascendente la potenza dell'Io, ad atto di libertà; rendere l'essere a sé stesso contingente riaffermando l'Io di qua da esso; costruire insomma l'Io come causa dell'essere dal nulla. E qui si comprende perché Laotze connetta gli attributi di «vuoto» e di «non-esistente» al Perfetto e come, dalla profondità della coscienza del Perfetto, possa dire che ogni essere ha il suo fondamento nel non-essere. Del pari, si comprende il concetto, tanto tormentato, di *mâyâ*, che per il *Tantra* significa illusione e, nello stesso punto, potenza creatrice; e, infine, si comprende il senso del corpo supremo del Buddha, del Dharmakâya, definito come principio di non-esistenza che è base di ogni realtà e, quindi, della dottrina buddhista del vuoto universale (*shûnyatâvâda*).

Si è visto come al termine del processo di catarsi venga realizzato un tale principio incondizionato, che risolve l'essere. La fase ultima di realizzazione magica consiste nell'attuare in un corpo concreto e mediato un tale principio che, per ora, è affatto indeterminato. Per essa la libertà, oltre che *formale* – quale è quella relativa alla semplice forma di percezione, che però ha sempre un certo contenuto conforme al *samskâra* – si fa

(26) Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*², Leipzig, 1920, III; F.W. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S.W., t. 10, p. 149 e seg.

(27) *Ib. Id.*; G. Hegel, *Encyk. der ph. Wissenschaften*, § 87.

(28) N. Carlyle, *Sartor Resartus*, l. I, ed. J.M. Dent, p. 37. Cfr. Serner, *Letzte Lockerung*, I, 2°: «Was dürfte das erste Gehirn, das auf dem Globus geriet, getan haben? Vermutlich erstaunte es über sein Anwesenheit und wusste mit sich und dem schmutzigen Vehikel unter seinen Füßen nichts anzufangen» [«Che cosa poteva avere fatto il primo cervello che comparve sul globo? Presumibilmente si meravigliò della propria presenza e non seppe iniziare con sé e con lo sporco veicolo sotto i suoi piedi»]. Sulla *necessità*, nell'Io, della propria affermazione, il Blondel poi fonda tutta la sua costruzione che va a finire, come è noto, nel Dio trascendente del teismo.

anche *materiale*, cioè capace di produrre e agitare arbitrariamente un qualunque contenuto od oggetto dell'esperienza.

Il senso di questa seconda fase è dunque la riaffermazione della potenza dell'incondizionato secondo i tre gradi della mediazione trascendentale che definirono i tre mondi di esteriorazione del *samskâra* – quello dinamico, quello del verbo e quello dell'intuire: una dinamicità, una funzione di concezione, una interiorità vanno tratte dall'«illusione» o *mâyâ* come enti fatti *letteralmente* di libertà, contingenza o arbitrio. Una tale opera viene intesa come la «redenzione del mondo» o la costruzione del corpo immortale o corpo magico. Una grande tentazione è invero relativa al punto della liberazione: l'Io, che realizza la contingenza della natura a sé stesso, può sentirsi giunto a fine dello sviluppo e immergersi in quel puro, indeterminato fruimento di sé che il buddhismo hînâyânico designò come *nirvâna*. Con ciò invero rinunciarebbe al corpo della sua concretezza che solo gli può venire dal riaffermare l'esigenza, che ha dato luogo all'Io trascendentale stesso, in seno all'esperienza reale dell'individuo. L'occultismo chiama questa tentazione il «grande guardiano della soglia»: superarlo, significa capire che esiste per il principio magico una perfezione ulteriore e vivente e che questa non si conquista che creandosi in quella energia onde si riprende il mondo dal non-essere dell'illusione, in cui è stato sommerso dal «Liberato» e ad esso si dà un assoluto essere mediante la causalità dal nulla, di cui la purificazione ha generato il nudo principio. Tale è il senso della «redenzione del mondo»: essa è la prova dell'assoluta non-realtà del mondo eseguita mediante la ricreazione di questo dal nulla secondo arbitrio e coincide con il compiersi dell'Io magico in una concreta mediazione. Si comprende allora perché il «corpo magico» o di «libertà» (la denominazione «corpo» è qui naturalmente presa in senso affatto metaforico) venga chiamato «corpo cosmico» e perché il Taoismo abbia designato col termine di *Phankhoatu* (che, letteralmente, significa «Libro delle cose in ritorno» o in «restituzione» – si confronti il concetto di «Restituzione finale» della gnosi valentiniana) il trattato segreto contenente i principî dell'alta magia. L'accezione moralistica secondo cui il *nirmanakâya* (= colui che rinuncia al *nirvâna*) andrebbe a sacrificarsi per pura pietà per gli uomini, prova come la più alta sapienza possa venire mortificata e resa irriconoscibile in un *caput mortuum* sporco e opaco al suo significato trascendentale.

Nella fase magica ciò che nella discorsività era facoltà del giudizio è dunque atto incondizionato o arbitrario di creazione cosmica. Il fenomeno essendo qui rappresentato dall'esperienza del mondo dell'intuizione, il primo momento è quello in cui tale giudizio ha per oggetto – ossia risolve – il mondo dinamico; il secondo e il terzo corrispondono rispettivamente alla creazione di potenze mediate di concezione, e di interiorità. Tutto questo nuovo mondo è costituito non pure formalmente, ma anche materialmente, di *mâyâ* o di libertà: attuandolo, l'Io si attua in tre potenze – chiamate dal Rosicrucianesimo moderno Io spirituale, Spirito di Vita e

Uomo-Spirito, dall'esoterismo indiano *Ishvara*, *Hiranyagarbha* e *Virat* e che, sotto un certo riguardo, corrispondano al *Trikâya*, o triplice modo del Buddha della scuola mahâyânica – potenze che vanno a costituire il suo corpo magico. Se nel minerale, nel vegetale, nell'animale e nel personale si vogliono intendere le figurazioni dei varî momenti della potenza trascendentale, dal bruto fenomeno morto a sé stesso alla pura interiorità: allora si ha modo di intendere l'ulteriore individuazione del concetto di corpo magico contenuta nell'insegnamento, che *Ishvara*, *Hiranyagarbha* e *Virat* equivalgano rispettivamente ai principî vegetale, animale e personale di ciò che fu il mondo esterno in quanto risolti nella funzione centrale dell'autarca: affermandosi secondo incondizionalità nel principio dinamico di là dal fenomeno del regno spirituale proprio al punto dell'intuizione, l'Io ha, nella sua esperienza in generale, risolto, annullato o redento la mineralità e secondo una tale funzione è *Virat*: analogamente per gli altri due principî. Qui va forse ricordato che la realtà delle varie formazioni dell'esperienza si appunta al vario rapporto secondo cui vengono vissute determinate funzioni della coscienza, onde dire che per esempio la mineralità si annulla, significa solo dire che l'Io si è messo rispetto alla relativa funzione in un altro rapporto, tale che essa funzione non viene più vissuta «mineralmente», bensì in un altro modo, ad esso gerarchicamente superiore. È che i varî regni della natura sono dei semplici fenomeni: il loro scomparire significa che viene superato il principio di separazione che li distanzia dall'Io e che questi li riprende dentro di sé e ne rigenera nel principio di libertà le funzioni da cui essi sono stati prodotti. Un'altra cosa va ricordata: un corpo umano, in quanto comprende i quattro principî, può servire come l'immediata materia e, quasi, come la leva per l'opera *cosmica* di creazione del corpo magico, e ciò perché si tratta della risoluzione della funzione trascendentale o radice metafisica degli elementi, la quale è la medesima dietro ai varî fenomeni in cui questi si manifestano (29): onde nel risolvere *realmente* per esempio, la funzione vegetale del proprio corpo, viene nello stesso punto risolta la vegetalità in generale nell'intero macrocosmo. L'azione magica è, nella sua essenza, *oggettiva*, macrocosmica: il che diffida l'ingenua concezione, che il corpo immortale sia un corpo particolare sublimato, esistente *fra* molti altri, che non sono immortali: esso invece è l'infinità stessa dei corpi, vissuta però dall'alto dell'*unità* immortale di una funzione produttivamente libera. In tal senso il corpo dell'Individuo assoluto è l'universo, gradatamente come sistema di vegetalità, animalità e personalità – e il suo sviluppo è lo sviluppo uni-

(29) Il che appare in modo esplicito e assai suggestivo in un rituale mitriaco (A. Dieterich, *Eine Mithraliturgie*, Leipzig, 1903, in.), in cui si riferisce il corpo perfetto ai varî elementi nella loro funzione originaria, immortale e di libertà («origine elementare della mia origine», «sostanza elementare della mia sostanza», «Acqua, Solido, Aria immortali», ecc. da cfr. con il valore metafisico dei varî elementi secondo le dottrine indiane in J. Woodroff, *The Garland of Letters*, cit., c. XXX, XXXI).

versale. Si comprende allora perché l'esoterica intese il corpo immortale come una *gloria*, come il veicolo di tutti i poteri superiori del cosmo, perché nell'Inno gnostico della Perla, la «Veste di gloria» è sigillata coi Nomi, ossia con i poteri della gerarchia divina, a partire dal Re dei Re (30). L'occultismo occidentale chiama Giove, Venere e Vulcano gli stati cosmici corrispondenti alla rigenerazione dei tre accennati principî e però all'arbitraria, universale potenza di creare entità dinamiche, esseri di vita e libere individualità. Come l'uomo mortale trae vita dall'ingestione del cibo, così l'uomo immortale, l'ἄνθρωπος ἄρρητος, trae vita dall'incondizionata creazione degli esseri dal nulla. La potenza è la sua materia. Le membra della sua estrema perfezione sono la riflessione della sua absolutezza in infinite individualità spirituali (giacché al grado dello spirito resta ora elevata ogni funzione cosmica), che l'Io magico quale creatore di esse, contiene e domina dall'alto di un principio ad esse interiormente superiore come l'entelechia del corpo attuale comprende e domina i suoi corpuscoli; circolando, trasmutando in esse e ad un tempo trascendendole nella semplicità di una eterna folgorazione.

* * *

Questa è l'essenza dello sviluppo magico: una più stretta deduzione logica e una più articolata individuazione delle sue singole fasi sarà esposta nella terza epoca del secondo libro dell'opera *Teoria dell'Individuo assoluto* (31). Ulteriori cenni metodologici saranno dati in occasione dell'esposizione della dottrina tantrica nel saggio: *Il mondo come potenza* (32). Qui, per finire, occorre fare un'avvertenza.

In nessun modo la potenza, il principio magico deve esser vissuto così come fosse una condizione trascendente, a cui l'individuo deve sussumersi, se egli vuole realizzare la persuasione, la conferma di sé. Ciò invero costituirebbe una fuga da sé e una volta perduto il punto della centralità, in nessun modo si spera di riconquistarlo lungo la direzione che così si è generata e che sempre più lungi da esso porta. La potenza non va *voluta*, cercata o desiderata – ciò porterebbe ad una eteronomia o dipendenza –

(30) G.R.S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, London, 1919, p. 110 e seg. «Esso (il corpo spirituale) non era un corpo in qualsiasi ordine di corpi sottili..., ma piuttosto la sorgente di ogni possibilità di incorporamento, il *seminarium* da cui tutti codesti corpi potevano essere prodotti. Essi (i gnostici cristiani e pagani) sostenevano che il corpo di resurrezione è un corpo di libertà e non più di schiavitù. Il grande cambiamento operato dalla "resurrezione" era fondamentale, esso liberava l'uomo dalle strette del "fato", dal dominio dei "reggitori"».

(31) Cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino, 1930, pp. 236-337; Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, pp. 211-292 (N.d.C.).

(32) Il riferimento è con tutta probabilità al saggio in tre puntate che Evola pubblicò poi col titolo *Il problema di Oriente ed Occidente e la teoria della conoscenza secondo i Tantra*, in *Ultra* di maggio, luglio e settembre 1925 (N.d.C.).

essa non deve precedere l'autoaffermazione, ma identificarsi a questa. La persuasione deve cioè essere come il *prius*, quindi, anziché esser condizionata dall'intero processo, è presupposta da questo come condizione della propria possibilità (33). Come si è detto, la *perfecta possessio* non è tanto uno stadio privilegiato, quanto piuttosto un modo, una forma di vivere un qualsiasi stadio e però l'intero processo. Si potrebbe dire che essa è, lungo la via al compimento, eternamente presente *formaliter*, se pure *materialiter* cade propriamente nel punto in cui l'interno consistere si è elevato sino a quella sua potenza, per la quale il giudizio di esistenza resta risolto senza residuo nel giudizio di valore, in cui cioè il verbo, immediatamente come tale, è carne. Tuttavia anche questa distinzione, legittima ad un certo piano, nasconde un residuo di astrazione. Essa infatti prescinde dal carattere attuale della persuasione, onde questa non è né l'antecedente A, né un conseguente B, bensì l'*intervallo*, la folgorazione secondo cui l'Io, nel dar vita a B, si riafferma come negazione di A, come *aversi, possedersi* di contro ad un suo *essere*. Quando il foco dell'Io s'incentra in questo intervallo riluce quell'unità o semplicità, che contiene in sintesi assoluta la potenza dell'intero sviluppo, dalle più elementari forme del regno dell'essere a quelle più gloriose della realizzazione magica, quel valore su cui, secondo l'argomento esposto delle cause finali, tutto gravita. «Nell'instancabile, sterminata ruota di *Brahman* vaga, trepido, l'individuale perché, e finché, sente il signore della ruota (*chakravartî*) come altro da lui: ma nel punto del suo riconoscersi in quell'Io che eternamente volge la ruota, egli immediatamente realizza la pace dell'immortalità» (34).

(33) Se dunque s'intende nella potenza un mezzo dell'Io per darsi quella certezza di cui manca, si concorda pienamente con il Weininger nel dire che il suo senso è fuga, schiavitù, paura, rifugio di una interna decadenza. Ma per questa via nessuno riuscirà mai nemmeno ad un briciolo di reale potenza.

(34) *Shvetâshvatara Upanishad*, I, 6.

VI. Esigenze contemporanee verso l'Idealismo magico

Una esigenza affacciata più volte in queste pagine è di mostrare come la concezione dell'idealismo magico vada a proseguire secondo logica continuità e ad integrare le più avanzate posizioni che la moderna speculazione occidentale ha conquistate. Ad una tale esigenza si vuole ora dare una specifica, diretta soddisfazione considerando un gruppo di pensatori fra i più significativi nella cultura contemporanea, rilevando il motivo profondo che informa le loro concezioni e mostrando infine come, quando a tale motivo fosse data libera efficienza, all'interno dei loro stessi sistemi – e senza con ciò in nulla violentarne le parti esistenti, bensì portandole ad una maggiore perfezione organica – si riesca a quelle affermazioni, che sono state abbozzate in ciò che precede.

Tuttavia bisogna prima comprendere bene il senso di questa *deduzione storica* dell'idealismo magico. È che se si concepisce la storia come esistente in sé, come imponente quindi la brutta fatalità di un gruppo di elementi *dati* dal quale, in un modo o nell'altro, il momento attuale verrebbe ad essere condizionato, una dimostrazione della necessità storica dell'idealismo magico in verità non potrebbe valere che come una vera confutazione dell'idealismo magico stesso, poiché il principio fondamentale di questa dottrina è l'assoluta, incondizionata autodeterminazione. La quale non può pertanto aver luogo se di contro all'Io sta qualcosa che gli sia semplicemente dato, qualcosa che stia là senza partecipazione del suo volere. Le cose vanno però ben altrimenti quando si tenga fermo al principio dell'*idealità* del tempo e, con esso, della storia. Se il tempo non è una cosa in sé bensì – come lo insegnò Kant – una categoria, se esso è semplicemente un modo con cui l'Io ordina la materia della rappresentazione la quale dunque, in sé stessa, non è temporale né intemporale, non esiste in un prima né in un dopo – allora il fantasma di una determinazione fatale da parte del passato svanisce nel nulla: poiché in tal caso resta invece vero che, in quanto il passato non esiste che dentro l'atto – il quale in sé, sotto questo riguardo, è da intendersi come metatemporale – con cui faccio apparire temporalmente la mia varia affermazione, non il passato condiziona o determina il presente, ma il presente condiziona o determina il passato. Il passato resta semplicemente una nota con la quale individuo una parte della mia esperienza attuale, poiché un pas-

sato *in sé*, v.d. un passato che cada fuori, che non sia oggetto, della mia effettiva esperienza è gnoseologicamente un assurdo e un non-essere. Dal che segue essere la storia null'altro che un modo secondo cui l'Io proietta sulla tela del tempo, direi quasi come in una figurazione mitica, ciò che egli si trova a volere internamente ed intemporalmente. Creatore della storia, nel momento storico attuale l'individuo non sperimenta così che il punto-limite della sua stessa affermazione. La teoria dell'idealità del tempo fa dunque della storia una facoltà plastica e in sé indifferente della libertà – non più un fato tirannico che violenta l'individuo, bensì una creatura docile che questi domina e che gli rispecchia e gli conferma immancabilmente *a posteriori* ciò che egli *a priori* e metastoricamente va ad affermare: anzi, propriamente, dovrebbe dirsi che la storia non è null'altro che la facoltà stessa della libertà di rispecchiare e dimostrare *a posteriori*, lungo la categoria del tempo, la sua determinazione avvenuta *a priori* in un punto intemporale e metastorico. La «deduzione storica» è sempre qualcosa che viene dopo, un ἐπιγινώμενον τι, e la sua necessità non è che il fenomeno della libertà che la determina incondizionatamente.

Ciò premesso, si può mostrare la necessità storica dell'idealismo magico senza che tale assunto implichi contraddizione. Essa sorge come la *sintesi* di un dialettismo, in cui la *tesi* è il razionalismo della filosofia romantica il quale, esaurendosi in un mondo concettuale astratto dalla realtà e dall'individualità, generò l'*antitesi* del materialismo e del positivismo (1). Per la consumazione delle tesi nell'antitesi la vuota idealità si andò riempiendo di un contenuto concreto onde, al termine della sinistra hegeliana (Stirner, Nietzsche), dette nascita alla affermazione dell'individuo reale nel valore dell'incondizionato. Si sviluppi questo principio di sintesi, allora si è portati al concetto di un'affermazione individuale tale che nel piano stesso del mondo reale presentato antitetivamente dalle scienze positive instauri quella sufficienza a quella mediazione, di cui nell'astratto mondo del razionale non si era conosciuta ancora che l'immagine senza vita. Come la *tesi* razionalistica culminò in una idealizzazione del reale, così della *sintesi* dell'idealismo magico viene postulata una realizzazione dell'ideale (che è poi la vera derealizzazione del reale), cioè una potenza dell'individuo così reale, quanto lo era l'*essere* e la determinazione della natura studiata dal momento antitetico della scienza.

(1) Il trapasso del «Logo» hegeliano, onde questo acquista la sua concretezza, non è quello nella natura, interno alla pura sfera logica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, bensì quello dell'intero hegelismo, attraverso la «sinistra hegeliana», nelle scienze della natura, con gli organi propri alle quali e cadenti fuori dal puro apriorismo concettuale si andò a prendere determinata coscienza della realtà concreta.

1. Carlo Michelstaedter

Quei in cui con fulgore stordente e in realtà intensa di vita si è affermata nell'epoca moderna la richiesta dell'individuo reale verso il valore assoluto, verso la *persuasione*: quei che nel modo più netto spezzando tutti i compromessi con cui l'io a sé stesso deficiente maschera la sua ἄβυσσος ha saputo portare la vita al suo termine, costringendola a ciò di cui l'uomo più che ogni altra cosa al mondo ha *terrore*: a mettersi al cospetto di sé stessa, a riconoscersi, a misurarsi infine con quel punto che, solo, è il punto del *valore*, dell'essere – è Carlo Michelstaedter.

Già in precedenza si ha avuto occasione di accennare ad alcune posizioni che però nel Michelstaedter si trovano affermate con una forza, e quasi una tragicità, tale da far sì che la sua opera di gran lunga trascenda i quadri di un'astratta esposizione discorsiva. Il punto fondamentale su cui tale opera s'incentra è l'esigenza della «persuasione», cioè dell'assoluta sufficienza a sé stesso dell'io, inteso come il principio *reale* dell'individuo. Ora il concetto della persuasione viene dal Michelstaedter essenzialmente individuato come *negazione delle correlazioni*: là dove l'io non in sé stesso, ma in un «altro» ripone il principio del proprio consistere, là dove la sua vita gli è condizionata dalle cose e dalle relazioni, là dove vi è un qualunque elemento di dipendenza e di bisogno – là, non v'è persuasione, bensì deficienza, morte del valore. Valore, è soltanto ciò che esiste per sé stesso, che non chiede a nulla il principio della propria vita e della propria potenza – l'*autarchia*. Così non pure l'insieme della vita fatta di bisogni, affetti, convenzioni sociali, paludamenti intellettuali, ecc., ma anche lo stesso organismo corporeo e lo stesso sistema della natura (che viene inteso come generato, nel suo infinitamente ricorrente sviluppo spazio-temporale, dalla gravitazione interminabile con cui la deficienza persegue l'essere che però, in quanto essa lo cerca fuori di sé, non riuscirà mai a possedere) (2) viene ripreso nella sfera del non-valore.

L'io che si persuade di essere in quanto *continua*, in quanto cioè si tiene fuori dalla pienezza di un possesso attuale e rimette la sua persuasione ad un attimo seguente, dal quale si fa così dipendente; l'io fugge a sé stesso in ogni presente, che non *si ha* ma si cerca e *desidera*, e che però in nessun futuro si potrà mai avere, poiché il futuro è il simbolo stesso della sua privazione, l'ombra che corre insieme a colui che fugge secondo una distanza dal corpo della sua realtà che si mantiene in ogni punto immutata, tale è per Michelstaedter il senso della vita quotidiana ma, in uno, il non-valore, ciò che non deve essere. Di contro ad una tale situazione, la voce della persuasione è: consistere, resistere con tutta la propria vita in ogni punto alla deficienza, non cedere alla vita – che a sé stessa manca, cer-

(2) C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 5.

cando fuori o nel futuro – non chiedere, ma stringere nel proprio pugno l'essere: *non andare, ma permanere* (3). Mentre la deficienza «accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto col prossimo, la stabilità dell'individuo pre-occupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo. La sua fermezza è una via vertiginosa per gli altri che sono nella corrente. Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri – finché egli faccia di sé stesso fiamma e giunga a consistere nell'ultimo presente (4)». Ad individuare un tale punto, è assai importante comprendere la natura della correlazione che è contenuta nelle premesse: dato che il mondo viene inteso come generato dalla direzione di deficienza, di cui quasi è la concreta incarnazione (e in ciò resta soddisfatta l'istanza idealistica, anzi potenziata in un significato, ché la genesi del reale qui, come nel buddhismo, viene connessa a un momento di valore, a una direzione della volontà) è un'illusione pensare che il punto della persuasione possa venir realizzato per un astratto consistere interiore e soggettivo in un valore che, come nello stoico, avrebbe di contro un essere (la natura) tale che, pur non avendo valore, è. Colui che chiede la persuasione deve invece assurgere ad una responsabilità mondiale, l'opera della persuasione è, essenzialmente, *cosmica*. Non devo fuggire cioè alla mia deficienza – ossia al mondo – ma prenderla su me, adeguarmi al suo peso e redimerla. Il Michelstaedter infatti dice: «Tu non puoi dirti persuaso finché qualche cosa ancora sia, che non sia persuasa» ed accenna alla persuasione come all'«estrema coscienza di chi è uno con le cose, ha in sé tutte le cose: ἐν συνεχέῃ (5)». Il punto concreto della persuasione avrebbe dunque il senso di una *consumazione cosmica*.

Può servire, per illuminare il problema centrale del Michelstaedter, riconnettere il concetto di insufficienza a quello aristotelico di *atto imperfetto*. Atto imperfetto o impuro è quello delle potenze che non giungono da sé (κᾶθ' αὐτό) all'attualità, ma a ciò sono bisognose del concorso di altro. Tale è per esempio l'atto della percezione sensibile, in esso la potenza del percepire non essendo sufficiente a sé stessa, non producendo da sé la percezione, ma a ciò avendo bisogno della correlazione all'oggetto. Ora il punto fondamentale, a cui si connette la posizione del Michelstaedter, è questo: che l'atto imperfetto non risolve la privazione dell'Io che apparentemente, esso in realtà la riconferma. L'Io per esempio ha sete: finché egli beve, egli continuerà ad aver sete, poiché egli bevendo confermerà il punto di colui che non è sufficiente alla propria vita, ma che per vivere ha bisogno di «altro», che non è ma *va*: l'acqua e il resto non sono che i simboli della sua deficienza (su questo occorre fissare l'attenzione: *non si desidera perché vi è una privazione dell'essere, ma vi è una privazione dell'essere perché si desidera* – e, in secondo luogo: *non è che vi è un desiderio* per esempio

(3) C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute*, Genova, 1912, pp. 57-58.

(4) *Ib.* p. 58, e C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 56.

(5) C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, cit. p. 91.

la sete, *perché vi sono determinate cose* per esempio l'acqua, *ma le cose desiderate, così come la privazione dell'essere che spinge verso di esse, sono create ad un parto dal desiderio ad un relativo, il quale perciò è il prius che crea la correlazione così come i suoi due termini* v.d. privazione e oggetto relativo, sete e acqua), e in quanto si pasce di essa e ad essa *chiede* la vita, l'Io si pasce soltanto della propria privazione e permane in essa, fuggendo da quell'*atto puro* o perfetto, da quell'acqua eterna, di cui parla il Cristo (6), onde ogni sete, così come ogni altra privazione, sarà per sempre vinta. Questa brama, questo oscuro conato che porta l'Io verso l'esterno – verso l'«altro» – è ciò che genera il sistema della realtà finita e contingente. La persuasione, che va ad ardere nel punto dell'assoluto consistere, del puro essere-in-sé un tal conato ha quindi anche il senso di una consumazione del mondo.

Ora è sul senso di tale consumazione che occorre intendersi. Qui nascono varie conseguenze, che il Michelstaedter non ha compiutamente svolte. Anzitutto dire che io non debbo fuggire alla mia deficienza significa, fra l'altro, dire che io *debbo* riconoscermi come la funzione creatrice del mondo: ne segue la giustificazione dell'idealismo (cioè del sistema che dice il mondo essere posto dall'Io) secondo un imperativo morale. Ma il mondo, secondo la premessa, è riconosciuto come negazione del valore. Dall'imperativo generale di redimere il mondo, di assumere la persona della deficienza, procede allora, sempre come postulato morale, ossia non come *constatazione* teoretica, bensì come oggetto di una affermazione moralmente imperativa – di una praticità – un secondo punto, e cioè che la stessa negazione del valore *deve* esser riconosciuta in un certo modo come un valore. Questo punto è importante. Se infatti intendo il desiderio che ha generato il mondo come un brutto *dato*, come un assoluto irrazionale, è evidente che la persuasione, essendo concepita come negazione di esso, va a *dipendere* da esso, quindi non è a sé incondizionatamente sufficiente ma deve invece la sua vita ad un «altro», che le permette nel farsi negare di affermarsi. In tal caso, v.d. nel caso che la stessa brama non vada ripresa in un ordine compreso nell'affermazione del valore ma resti assolutamente un *dato*, la persuasione non sarebbe dunque affatto persuasione – il mistero iniziale ne dannerebbe inesorabilmente la perfezione in una illusione. Perciò come postulato morale occorre ammettere che la stessa antitesi partecipi in un certo modo del valore. Ma in che modo? Tale quistione porta alla vivificazione del concetto di persuasione in un principio dinamico. È chiaro infatti che se la persuasione si appunta non ad una pura, irrelata sufficienza – cioè ad uno *stato* – bensì alla sufficienza in quanto negazione di una insufficienza – cioè ad un *atto*, ad una *relazione* – l'antitesi ha certamente un valore ed è spiegata: l'Io *deve* cioè porre in un primo momento la privazione, il non-valore,

(6) *Giovanni*, IV, 14-15 «Chiunque beve di quest'acqua avrà ancora sete ma chi berrà dell'acqua che io gli darò non avrà giammai in eterno sete; anzi l'acqua che io gli darò diverrà in lui una fonte di vita eterna».

sia pure sotto la condizione che esso è posto solamente perché esso debba venire negato, poiché quest'atto di negazione, e questo soltanto, fa rilucere il valore della persuasione. Senonché, che cosa significa negare l'antitesi – che qui vale quanto dire: la natura? Si ricordi che per il Michelstaedter la natura è non-valore in quanto simbolo, incarnazione della fuga dell'Io dal possesso attuale di sé, in quanto correlativo di un atto imperfetto o impuro. Non è quindi quistione di annullare questa o quella determinazione, poiché con ciò si colpirebbe soltanto l'effetto, non la radice trascendentale del non-valore; nemmeno di annullare in generale ogni azione, poiché l'antitesi non è l'azione in quanto in generale azione, bensì l'azione in quanto fuga da sé, in quando «andare», e non è detto che ogni azione sia necessariamente tale. Quel che occorre piuttosto risolvere è il modo passivo, eteronomo, estravertito di azione. Ora la negazione di un tale modo è costituito da quello dell'azione sufficiente, o azione secondo potenza, quale è stato in precedenza esposto. Vivere secondo un possesso perfetto ogni atto e quindi trasfigurare l'insieme delle determinazioni mondiali sino a non esprimere che il corpo stesso dell'infinita *pote-stas*, dell'Individuo assoluto fatto di potenza, tale è dunque il senso della consumazione cosmica. Come la concretezza della «rettorica» è lo sviluppo del mondo della dipendenza e della necessità, così la concretezza della persuasione è lo sviluppo del mondo dell'autarca come dominatore cosmico, e il punto della nuda negazione è solo il punto neutro (*laya*), fra le due fasi.

Lo sviluppo delle vedute del Michelstaedter in idealismo magico risulta così secondo logica continuità. Invece il Michelstaedter è restato in un certo modo fermo all'indeterminata negazione e questo, in gran parte, per non essersi fissato sufficientemente su ciò, che finito e infinito non è un oggetto o un'azione particolare, bensì un modo particolare di vivere un oggetto o azione qualsiasi. Il vero Signore non ha, in generale, bisogno di negare (nel senso di annullare) e, col pretesto di renderla assoluta, esiliare la vita in un'immobile indifferenziata unità o folgorazione: l'atto creatore, l'atto di potenza – che non è atto di desiderio o di violenza, ma atto di dono – anziché distruggere il perfetto possesso, lo testimonia e lo riconferma. È che il Michelstaedter, rapito secondo immediatezza nella terribile intensità in cui visse l'esigenza dell'assoluto valore, non poté dare a questa un corpo concreto e però dispiegarla nella dottrina della potenza (7): al che si può riconnettere forse la fine tragica della sua esistenza mortale.

[Tuttavia è bene del Michelstaedter l'affermazione, che «noi non vogliamo sapere in rapporto a quali cose si è determinato l'uomo, ma *come* si è determinato:

(7) Vale appena notare come nella connessione del concetto di potenza a quello di autarchia (cfr. sopra, p. 63 e seg.), l'idealismo magico superi l'obiezione fattagli, che esso nella potenza vada a creare una condizione per la persuasione e però una nuova rettorica. Anche dentro il processo la persuasione resta, in detta dottrina, sempre il primo ideale della potenza e la condizione della sua possibilità, così come il significato resta il primo ideale dell'espressione, nella quale esso tuttavia acquista corpo e concretezza.

quale fu il rapporto» (*Scritti inediti*, Estratto dal n. 5 del 1922 de *La Ronda*, p. 17; cfr. *La persuasione e la retorica*, p. 32): ossia: di là dall'atto, la *forma* o il *valore* secondo cui esso viene vissuto dall'individuo. In verità, la relazione puramente logica è in una certa misura *indeterminata* e il valore è una dimensione superiore in cui essa si individua. Un alto merito del Michelstaedter è appunto di avere riaffermata la considerazione secondo valore nell'ordine metafisico: la «retorica» e la «via alla persuasione», infatti, sono discernibili non da un punto di vista meramente logico (ché lo stesso «andare» della deficienza in quanto «ripetizione identica di una identica situazione» ha esso stesso l'immobilità, il permanere per suo più profondo significato), ma dal punto di vista del valore. Ora da questo punto l'idealismo magico trova di una estrema importanza il fatto che il Michelstaedter in un certo modo riconosca *che vi sono due vie*: questa duplicità è essa stessa un valore; giacché l'affermazione della persuasione non può valere come affermazione di una libertà, come affermazione *infinita*, quando in sé non abbia la coscienza che sulla sua potenza è altresì contenuta, *e secondo indifferenza*, la possibilità di una affermazione dello stesso non-valore come valore: libero ed infinito essendo soltanto il Signore del Sì e del No (cfr. su questo: *Teoria dell'Individuo assoluto*, l. I, §. 1-5 [pp. 13-95 ed. 1927; pp. 31-76 ed. 1998]). L'altra giustificazione dell'antitesi, di cui sopra, ha evidentemente per presupposto l'opzione positiva per la «persuasione»].

2. Otto Braun

Se nel Michelstaedter predomina il momento dell'assoluta affermazione del valore che, quasi ripiegata sulla sua stessa interiore e stordente intensità, rinuncia in un certo modo ad un corpo concreto, in Otto Braun viene invece essenzialmente in rilievo l'aspetto della potenza efficiente, della trasformazione del valore in forza assoluta operante dentro al seno stesso dell'antitesi della bruta realtà. La breve vita del Braun, quale ci è rivelata da frammenti di un diario e di lettere, assurge così – presso al dissidio fra la realtà e l'assoluta volontà che già travolse e spezzò le nobili vite di un Rimbaud, di un Nietzsche, di un Weininger e del Michelstaedter stesso – al valore di un simbolo.

Nel Braun non è quistione di una filosofia – quando per questa s'intenda un'arida ed astratta architettura concettuale; anche un insieme di giudizi di una profondità e di una lucidità tanto più straordinaria quando si pensi che sgorgarono da un fanciullo imberbe e le testimonianze di un sentire intenso e squisito passano al secondo piano: quel che in lui invece fondamentalmente interessa e che costituisce come un segno precursore di una nuova epoca, è lo spettacolo grandioso dell'autocrearsi di una volontà titanica, di una fede incrollabile, di una potenza demiurgica onde il valore divenga vita, realtà assoluta. «Dio – egli dice (8) – vuol diventare corpo,

(8) O. Braun, *Aus nachgelassenen Schriften eines Frühvollendeten*, herausgeg. Von J. Vogelstein, Berlin, 1921, p. 182.

e perciò ha bisogno dell'uomo». Quest'uomo che realizzerà il Dio è l'uomo futuro, l'Eroe moderno. «Sii un titano»; evangelo della volontà – così già suona il comandamento al Braun undicenne.

Quasi per un sicuro istinto già da bambino gli apparve chiaro quale fosse l'unico luogo per un reale procedere nella storia dello spirito: onde energicamente si oppose, come contro «qualcosa di delittuoso e persino di diabolico», al rifiorire del sentimento religioso per cui, fuggendo al proprio compito, si vada a confermare la propria ignavia nella fuga in un trascendente immaginato o in forme vecchie e superate. Del pari, poco si cura del fantastante misticismo e del vuoto speculare: «noialtri oggi giorno non abbiamo più né diritto né tempo di essere mistici: abbiamo bisogno di gente che s'immerga nella vita e sia potente nell'azione per portare a compimento qualcosa di nuovo, giacché qualcosa di nuovo si approssima, io lo sento» (p. 31). Un suo tema fondamentale è la volontà di essere di questo mondo terreno, interamente di questo mondo (p. 39) non già per accettarlo, ma per dominarlo e ricrearlo. L'elaborazione di una potenza attiva, creatrice, sintetica per cui il reale si faccia tutto trasparente di un valore spirituale, questo egli sentì per sua via; e questa via volle incrollabilmente seguire, suscitando, plasmando, martellando tutte quelle energie in cui sboccava la sua adolescenza, assorbendo avidamente tutto ciò che la natura e la cultura potevano offrirgli, per poi rifonderlo in quella forma, in quel valore unico, che si era prefisso. «Trasformare *tutto* ciò che viene, conformandolo al *mio* scopo: in questo consiste per me la libertà della volontà» (p. 148). Egli intende così nettamente la necessità di accogliere quelle forze, per cui soltanto il «dover essere» può anche *essere* e il vuoto irrigidimento stoico può venire superato: si pone come un comandamento l'esser capace di grandi passioni, però sotto ad un tale dominio di sé, che come da un mettere la mano sur una leva dipenda il loro infrenamento o il loro scatenamento. E in questo sta altresì la chiave per intendere la coesistenza, presso alla rigida disciplina della volontà, di un vasto senso per la vita dell'arte e della natura. Egli stesso era consapevole che si profondava nell'intuizione delle cose, in quanto con ciò mirava a prender coscienza dell'elementare grado di quella potenza formativa, che era la materia grezza del futuro eroe e che già risuonava in lui quando, ragazzo, si lanciava in folli corse notturne attraverso le selve sotto la tempesta. Ma questa energia primordiale il Braun sentiva di dovere assolutamente *mediare*: intuì la dispersione inevitabile inerente al semplice accumularsi e moltiplicarsi delle esperienze e la ricchezza della materia sussunse alla chiusa forma dell'individualità: «sii sufficiente a te stesso» – solitudine dell'Unico come condizione della genialità – ed arriva sino a diffidare dell'«attività passiva», dall'entusiasmo della creazione e dell'ispirazione che ci ha, più che noi non si abbia lui, per sostituirvi la pura forma della volontà, la produzione interamente infrenata e consapevole. Così, scoppiata la guerra europea, in essa seppe vedervi un mezzo per disciplinarsi, per dominarsi, per divenir virile e ritrovare in sé la pienezza, la potenza e la bellezza per quell'esistenza prodigiosa a cui aspirava: onde negli stessi ordi-

namenti di servizio seppe valutare il simbolo di quella «disciplina dello spirito, intimamente infiammato di passione, ma esteriormente rigido e temprato come l'acciaio, contenente in magnifica misura la smisuratezza dell'infinito» (p. 150). Del resto, la stessa adesione all'idea di patria fu da lui intesa come provvisoria, come un semplice gradino per poter poi dominare una più vasta realtà: «non prima che le radici si siano diramate in fondo nelle zolle materne e abbiano assorbito con amorosa avidità il succo della terra patria, può la chioma senza danno espandersi più lontana». È tuttavia certo che talvolta la sua giovinezza e il suo ardore fecero sì che il mezzo gli si trasmutasse in fine. In ogni caso la prova fu fatale: una granata spezzò sui campi di Francia la sua vita non ancora ventenne.

Pertanto è forse da ritenersi che per quel «segno di un valore» per quel «simbolo» che il Braun sognava carlylianamente di essere, ben poco egli avrebbe potuto aggiungere a quel che già aveva vissuto e che si può conoscere attraverso i suoi appunti e le sue lettere; poiché, come si è detto, il profondo, essenziale valore della figura del Braun risulta soltanto da un punto di vista *formale*: come pura autoctisi di una potenza e di una volontà assoluta. Quando invece si andasse a vedere a che cosa immediatamente questa potenza e volontà mirassero nella coscienza del Braun, ci si trova in posizioni alquanto dubbie. È certo che il fine che egli accarezzava e al quale si proponeva di dedicare una vasta opera, era lo Stato: al religioso, al poeta e al sapiente egli contrapponeva l'eroe, ed eroe per lui, al giorno d'oggi, significava uomo di Stato – sia pure avvertendo che come uomo di Stato egli concepiva radicalmente un'altra cosa che ciò a cui la mente è attualmente portata da questo termine (p. 162). In ogni caso, quale fosse il tipo di Stato in cui avrebbe dovuto attuarsi la sostanza del suo eroe, non appare ben chiaro: da una parte il Braun si riferisce ad una particolare accezione del socialismo, dall'altro alla tirannide greca, al tipo di dominatore napoleonico e nietzschiano senza esplicitare come questi due momenti possano conciliarsi. In qualunque modo, la via è falsa. In verità, si porti la volontà a volersi interamente, a possedersi nella sua più profonda essenza trascendentale, allora appare l'illusione del dominio sugli altri esseri, in quanto realizzato nell'ambito sociale. Prima di potere realmente dominare gli altri, occorre potere dominare sé stesso e cioè possedere l'intero proprio corpo – questo corpo alto sei piedi in cui, al dire Buddha, «è contenuto il mondo, l'origine del mondo, la consumazione del mondo e la via che conduce alla consumazione del mondo»: il dominatore nietzschiano, che una vile congestione cerebrale o la brutta violenza di un proiettile o di una lama può gettare nel non-essere, non è che l'ironia del dominatore. Solamente dall'alto del corpo interamente risolto nella libertà, del *sambhogakâya* del *Mahâyâna*, è possibile dominare e vivere non pure gli esseri di una terra, bensì gli infiniti esseri come membra dell'unico corpo dell'Io, come espressione e realizzazione della potenza e dell'autarchia di questo.

Un altro e più gran difetto, accentuatosi nel Braun negli ultimi anni, è la *trascendenza del valore*. Egli sentiva talvolta la volontà titanica nell'uomo subordinata ad una superiore doverosità, egli umiliava l'io nella sussunzione ad un compito, ad una missione che pareva procedergli quasi da un demone, da una potenza superiore: «se io non mi adatto alla volontà dell'epoca, l'epoca dovrà bene adattarsi alla volontà mia ed io quindi divengo quel che sono! *E questo non è il decreto di un arbitrio titanico*, è piuttosto una devota ed umile obbedienza a quell'alto demone ecc.» (p. 162). «Siamo destinati a *servire la divinità*» (p. 182). Il che, invero, porterebbe sur una china assai pericolosa. Eppure è bene il Braun che si era chiesto «se gli dèi non sieno altro che simboli della nostra volontà e rappresentino una irruzione subitanea dell'energia vitale, arrivata al grado supremo, nel mondo corporeo in modo che l'idea in una certa guisa formi l'organismo» (pp. 95-96), e «se i titani avessero vinto, e se il Cristo non fosse che uno di essi» (p. 103).

È che il Braun, assorto nel principio della potenza in atto, in un certo modo spostò il fuoco dell'io *dopo* il punto della centralità originaria: e però nell'incondizionalità di questa non seppe interamente riconoscersi (dove il senso del dovere) – così come invece il Michelstaedter, nella sua passione per l'assoluto, centrale consistere, in un certo modo si alienò la potenza di un'azione sufficiente. Si intendano le due posizioni come complemento l'una dell'altra, si unisca in una unità inscindibile il gesto di potenza e il punto della persuasione e dell'autarchia, allora si ha modo di intendere il principio di quella sintesi che, lungo la via che l'idealismo magico ha ripresa dalla sapienza iniziatica, potrà realizzare una nuova, inaudita epoca nella storia dello spirito.

3. Giovanni Gentile

L'idealismo moderno si può definire così: una esigenza profonda verso un'assoluta autorealizzazione, che però l'io non assume immediatamente nella sua interiorità, bensì semplicemente *conosce*, apprendendola dal difuori nel fenomeno che essa determina nell'ordine astrattamente razionale. In Giovanni Gentile questa situazione appare in modo particolarmente netto: in lui lo sforzo di abbracciare e dominare l'insieme del mondo in un principio immanente raggiunge la sua perfezione; ma, dall'altra parte, questo principio resta un semplice ente ideale, è il già criticato «io trascendentale» e però di quella profonda potenza individuale che visse per esempio nel Michelstaedter non esprime che lo smorto riflesso. Potesse il Gentile chiamare realmente «io» l'«atto puro» del suo razionalismo, allora si troverebbe ad apparire non come il professore universitario, la cui «attua-

(9) La riforma del 16 luglio 1923, quando Gentile era stato ministro della Pubblica Istruzione nel periodo 1922-1924 (N.d.C.).

lità» ha per limite la riforma di programmi scolastici (9), bensì come quella centralità cosmica che l'esoterica indica per esempio nei tipi del *rishi*, dello *yoghin*, del Cristo e del Buddha. Questa è tutta la differenza fra l'«idealismo attuale» e l'idealismo magico. Ora poiché il puro razionale in sé stesso non potrà mai avere la propria giustificazione, si può mostrare come il sistema del Gentile si basi su un brutto fatto, il quale però, come tale, contraddice il suo principio: donde una crisi, a cui non si può dare soluzione, se non si passa dal primo idealismo al secondo.

Il principio fondamentale del Gentile è ripreso dallo Hegel e si esprime dicendo che un puro immediato, un puro essere è gnoseologicamente un assurdo, che la condizione di ogni essere è un *atto* che lo ponga per l'Io. Dal che segue la priorità della categoria dell'atto su qualsiasi contenuto dell'esperienza. Un tale atto è naturalmente quello del soggetto gnoseologico, dell'Io pensante impersonale. Ora il pensante implica un pensato. Circa il concetto di pensato il Gentile cade però in un compromesso: egli distingue una «logica del pensato» con leggi proprie (relativa alla «natura») dalla «dialettica del pensante», cioè dal processo concreto ed attuale del pensare e del conoscere. Ma se nulla è, se non come *mediato*, il «pensato» non è nulla fuori da una *logica* del pensato che lo medî, la quale a sua volta è inconcepibile fuori dal processo concreto del pensare e cioè dall'attualità dello stesso pensante. Così non vi è modo di distinguere davvero una logica del pensato (o «logo astratto»), retta da leggi proprie, dal processo del pensante (o «logo concreto»): quelle leggi non possono apparire che come delle particolari formazioni della concretezza di questo. Non vale dire che il logo astratto non è che la comprensione o pensiero astratto del logo concreto (10), poiché qui si ripresenterebbe la difficoltà nella quistione di sapere come sia possibile un tale pensiero astratto dato che esso, non pensato, svapora nel nulla; pensato, cessa di essere astratto, e diviene una specie del genere dello stesso logo concreto. Il concetto di «pensato» e di «fatto» risulta così affetto dalla medesima contraddizione del noumeno kantiano e si risolve nel concetto della determinazione in generale del pensante. Si ha allora questa situazione: da una parte il pensante o «atto puro» resta la categoria unica, capace di riprendere in sé ogni fenomeno; dall'altra, bisogna cercare di dedurre da esso un principio di determinazione, onde esso rende effettivamente conto della molteplicità e diversità dei fenomeni stessi, che va ad assorbire. A tale scopo il Gentile si fa a considerare la «dialettica del logo concreto». Pensare – dice –, in quanto autoposizione, è distinguersi, cioè estinguere in un oggetto o non-*Io* l'astratta, puntuale identità dell'Io (v.d. determinarsi) e, nel riconoscere poi sé stesso in questa determinazione o oggetto, mediarsi, essere come Io,

(10) G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Bari, 1923, vol. II, p. 121.

come autoscienza. Ma il riconoscimento restaurando l'immediata, puntuale identità, ne risulta un processo vibrato all'infinito.

L'interno distanziarsi relativo all'autosintesi, al porsi dell'Io come tale, spiegherebbe dunque la genesi della determinazione: ma il male è che non spiega sé stesso. Il Gentile non dà infatti alcun fondamento a ciò, perché l'Io, in generale, distanzi da sé un «altro», e poi anche perché in questo «altro» non si rispecchi esattamente come per esempio secondo la trinità divina di Atanasio (11). In altre parole, del divenire in Gentile si trova una semplice *esposizione*, non una *deduzione trascendentale*, il *senso* di esso non risulta in alcun modo; esso resta un essere di fatto, non un essere di diritto e la necessità che gli si connette apoditticamente non può provenire allora che da una suggestione empirica. *Risulta cioè che di qua dalla Logica sta un problema di valore*, che però dal Gentile è affatto trascurato. Poiché il concetto del Dio aristotelico che si fruisce nell'eterna identità del suo atto o quello dell'immanifestata *shakti* dei Tantra non offrono *a priori* alcuna inconcepibilità, è da domandarsi perché lo spirito debba divenire (o *sia* divenire). Se si risponde che uno spirito che non si oggettivasse e però non divenisse non sarebbe autocoscienza, spirito, ma natura, si ribatte che quand'anche una tale risposta fosse qualcosa più che una petizione di principio, in realtà natura sarebbe invece uno spirito che in quanto tale, essendo eternamente costretto ad oggettivarsi e a divenire, in nulla sarebbe dissimile dalla pianta che, in quanto tale, non può che vegetare. Ora ogni «natura» presuppone, nella sua determinatezza essenziale, una legge onde è quella determinata natura e non un'altra, ma ogni legge un legislatore che, in quanto tale, non può essere, esso, soggetto ad una legge. È che per il Gentile, fisso al piano dell'astratto speculare, la dimensione del legislatore non può avere alcun senso: credendo che i problemi restino risolti per un puro trasportarli dalla «metafisica dell'essere» a quella del «conoscere», credendo che una certa determinazione dell'esperienza debba riuscire più comprensibile quando al luogo di sostanza la si chiami «pensato», egli allora si rimette al divenire come ad una natura imprescindibile del pensare, non accorgendosi che con ciò leva mille punti interrogativi per sostituire ad essi uno mille volte più grande. Si noterà che l'obiezione presuppone il punto di vista «astratto» il quale, facendo dell'atto un oggetto, si preclude la via di intenderlo? Allora si ribatterà che una tale istanza, assai cara al Gentile, non ha valore, perché pretende gratuitamente che si assuma come principio esplicativo ciò che viene fatto dall'avversario materia di problema; in secondo luogo, che nell'ebbra coalescenza dell'Io al suo atto i problemi non soltanto non sono risolti,

(11) Padre e dottore della Chiesa, Atanasio di Alessandria (295c.-373), durante il primo concilio ecumenico della storia, quello di Nicea convocato dall'imperatore Costantino nel 325, ebbe una parte essenziale nella definizione della piena divinità di Cristo nel rapporto consustanziale tra Padre e Figlio (N.d.C.).

ma non si giunge nemmeno sino ad essi, e che ingoiando l'oscurità ci si illude di averla dissolta. Poiché la «coscienza attuale» viene intesa come la forma che riprende ogni fenomeno, l'aderire assolutamente ad essa significa, come diremo, aderire allo stesso mondo, lasciarsi vivere da esso e quindi andare a finire in una specie di passivo misticismo che poi, in concreto, si identifica ad un assoluto, stupefatto fenomenismo. D'altra parte, secondo i suoi stessi principî, il Gentile potrebbe ben assumere l'esposta obiezione appunto perché «astratta» (e un'obiezione, in quanto non si identifica alla sua dottrina, per l'attualista sarà sempre e *a priori* «astratta») per di contro ad essa, presa come antitesi, crearsi «concretamente» in una nuova sintesi. Ma precisamente questo è il punto critico: poiché quando l'attualista facesse ciò davvero, sarebbe costretto a trascendere il piano del razionale e ad affermare il principio dell'*arbitrario*.

Il che si può chiarire come segue. Ciò che, per chi si possiede nel nudo centro creatore dell'Io, appare come gesto di incondizionata libertà, da chi invece si tenga al piano periferico del discorsivo viene vissuto come necessità logica, come imprescindibile imperatività di un *Sollen* [dovere], come la *vis a tergo* di un dovere e di una legge: l'affermazione arbitraria, in quanto vissuta per così dire dall'esterno, passivamente, appare come verità o stringenza logica, come apoditticità. Conformemente a ciò il Gentile intende la formula Io = non-Io, nella quale sintetizza il processo del logo concreto, come «condizione ultima ed incondizionata di ogni pensiero» (p. 68) senza accorgersi che una condizione non può essere mai incondizionata e o l'Io è realmente *norma sui*, ed allora ogni legge non può essere che contingente e un «carattere incondizionatamente imperativo della legge del logo concreto» (p. 78) diventa un vuoto suono (12); ovvero vi è un limite, o legge indifferente alla potenza dell'Io, soltanto in virtù del quale questi è tale (come l'*Anstoss* [opposizione] della filosofia del Fichte) e chiaramente postulato dalla *impotenza* di essere o pensarsi altrimenti, se pure non propriamente affermabile in sede gnoseologica; ed allora tanto vale confessarsi creature e passare alla religione – ché un idolo non è migliore di un altro. Non vale obiettare, col Rickert (13), che la negazione della imperatività della legge sarebbe un caso particolare di questa nel senso che essa in tanto è voluta, in quanto è riconosciuta degna di scelta rispetto all'opposta alternativa dell'adesione alla legge (p. 79), poiché ciò presuppone accordato quel che è in quistione, v.d. che non si possa dare una *reale* negazione, che non sia possibile riaffermarsi di là dal *dato* fattizio

(12) È chiaro che con la proposizione: «ogni pensare è enunciazione di verità, la quale non avrebbe alcun valore *se non fosse da preferirsi* e se non *si presentasse* perciò come *incondizionatamente imperativa* rispetto al suo opposto» (loc. cit., p. 300), si è ricondotti all'*Eutifrone* platonico e a Tommaso d'Aquino – v.d. all'affermazione che le cose non hanno valore perché sono volute, ma sono volute perché ad esse si riconosce un valore in sé, esistente in esse indipendentemente dall'Io.

(13) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen und Leipzig, 1904, p. 130.

della legge *in generale* del *Sollen* –, che il *modo* di vivere l'atto secondo il *Sollen* rappresenti una estrema istanza. Difficoltà, questa, che riappare da un altro lato, e cioè presso al problema, di come sia in generale possibile la stessa filosofia dell'atto. Poiché, delle due l'una: o l'Io è interamente compenetrato con la sua attività, ed allora non può abbracciarla con uno sguardo sintetico e scoprirne la legge *generale* bensì, perduto in essa, non può che apprenderne l'imprevedibile, incoercibile contingenza del momento; ovvero l'Io, quasi estollendo sé da sé, può conoscere detta legge, ma allora si concede altresì la contingenza di questa, poiché con ciò questa diviene un «pensato», un distinto e resta quindi interiormente superata nel principio che rende possibile una tale distinzione – superamento questo, si badi, che, per ipotesi, non ha nulla a che fare con i superamenti interni a quella legge e da essa contemplati. Il Gentile ha vista la difficoltà e, scartata la seconda opzione, cerca di farsi sufficiente all'altra, dicendo che se egli riconosce di aver dato con la sua dottrina non il pensante in sé, ma un *concetto* del pensante e cioè non il pensante ma *un* pensato, concede altresì la relatività e l'«astrattezza» di un tale «concetto dell'autoconcetto» (e cioè della sua intera filosofia) ed è pronto ad abbandonarlo al divenire indomabile del dialettismo (p. 148), la sua stessa *Logica* intendendo come una semplice tappa, ed astratta come tutte le altre (pp. 320-322). Ma la parata è falsa: la relatività, la remissione al divenire dello spirito è proprio il contenuto precipuo al concetto gentiliano dell'autoconcetto, a quel «pensato» in cui il Gentile – *qui, ora* – concepisce e fa morire il «pensante», onde questa relatività è l'ipocrisia dell'esclusività e del dogmatismo, questo preteso uscire da sé, questo sacrificio non compie altro che un restar fermo, nel circolo chiuso della contingenza del momento, avente fuori di sé la propria ragione.

Se la soluzione deve essere *reale*, se il circolo vizioso deve essere rotto, allora occorre che il trapasso non sia quello da un concetto ad un altro, da un «pensato» ad un altro, *bensì quello dell'intera dimensione della coscienza logico-discorsiva in quella superiore o più profonda dell'assoluta libertà*; allora occorre superare il concetto creaturale dell'identità di libertà e di legge, la *vis a tergo* del *Sollen*, e riconoscersi in quel principio incondizionato rispetto a cui lo stesso atto è *un* fatto e che invero sta al principio della filosofia gentiliana ad un dipresso nello stesso rapporto che i Gnostici intendevano fra il principio spirituale e il principio demiurgico.

È questa una situazione sommamente significativa: dallo stesso razionale sorge l'istanza del proprio superamento: la stessa coscienza discorsiva impone all'Io di andare di là da essa, se egli voglia penetrare sino a fondo quel pensiero che gli risolve il mondo in un principio immanente. Come nota acutamente l'Abbagnano (14), che il vero pensiero, il pensiero *pen-*

(14) N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli, 1923, p. 89.

sante, non possa mai divenire oggetto di sé stesso, che non possa venire mai *pensato*, che cosa altro significa, se non che esso cade fuori dal piano del razionale? Così lo sforzo di contrarre nel pensiero tutta la realtà e tutta la vita si è capovolto nel vuoto (15): l'atto stesso di celebrare la potenza massima del pensiero implica che lo si trascenda in un non-razionale. Senonché qui sorge una nuova quistione: quale è il *sensò* di questo non-razionale? ossia: in che rapporto si trova l'Io con questo non-razionale? Un tale punto è importante perché definisce la posizione dell'idealismo magico rispetto all'irrazionalismo. Quando il non-razionale (a cui dunque va rimesso il fondamento della legge razionale, del *Sollen* logico: ogni razionalità sarebbe l'effetto di una affermazione profonda non razionale, ma arbitraria) per l'Io sia come una potenza cieca ed incoercibile, che egli in nessun modo può dirigere e dominare e di cui si sente come un accidente sperso in un indefinito imprevedibile divenire, è invero da ritenersi che il trapasso di là dal razionale non è ancora interamente compiuto, che l'Io guarda ancora l'ἄλογον dal difuori, che egli non si penetra e *possiede* al centro del principio originario ed incondizionato di creazione. L'irrazionalismo che procede da una tale situazione è quello dello Schopenhauer, del Bergson, del Le Roy (16), dell'Abbagnano, ecc. e si confonde con una sorta di empirismo vivificato: esso segna il momento di transito, in cui l'Io si è già staccato dall'allucinazione sul puro logico e rivolto alla profonda potenza donde il logico sorge, ma d'altra parte non si è ancora sprofondato in questa potenza, onde la vive solo passivamente. Per chi vi si è invece assolutamente posseduto, l'ἄλογον indica solamente l'incondizionalità della sua volontà, l'autarchia. Perciò, di là dall'astratto intellettuale, fra colui che vive la propria vita come signore e dominatore e colui che vi si sente solo come forza demonica di una natura che a sé stessa è passiva e che ha fuori di sé la propria ragione (di certo, non nel senso razionalistico della parola, ma in quello greco, usato del Michelstaedter) – breve: di una spontaneità – vi è ancora un abisso (17). È chiaro che quando il

(15) *Ibid.*, p. 90.

(16) Il filosofo francese Edouard Le Roy (1870-1954) sviluppò le tesi di Bergson sullo «slancio vitale» e vide la realtà come slancio a evolvere risolvendo la materia nel pensiero. Anch'egli, al pari di Poincaré, considerò il pensiero scientifico come incapace di cogliere la vera realtà (N.d.C.).

(17) L'Abbagnano ha fatto all'idealismo magico questa obiezione, che la stessa situazione o esigenza dell'autarchia può alla fin fine essere considerata come null'altro che un momento particolare nell'infinito, incoercibile divenire della vita: a ciò si può tuttavia ribattere, con lo stesso diritto, che lo sperimentare la vita come infinito, incoercibile divenire può essere invece considerato come l'oggetto di una particolare volizione dell'autarca – ché, del resto, una contingenza che fosse costretta ad essere eternamente e soltanto contingenza, non sarebbe poi una vera contingenza. Come si vede, si è portati alla quistione del *piano* o dimensione, che all'individuo va a valere come estrema ragione. Una volta saldati agli occhi degli occhiali rossi, si ha naturalmente modo di vedere come rosso ciò che potrebbe anche non esserlo.

sorpassamento del razionale avvenga in connessione a quell'impulso alla persuasione che nel razionalismo si era manifestato come volontà di dominare nel pensiero ogni realtà, soltanto al punto della vita vissuta secondo autarchia si rimette il principio che può dare al logico la sua giustificazione: e che quindi nell'idealismo magico debba intendersi l'ulteriore dimensione, in cui s'integrano le posizioni della filosofia gentiliana.

Ciò posto, andiamo a fissare definitivamente quale sia, in ultima istanza, il *valore* inerente all'idealismo moderno a partire da Kant sino Royce, Weber e Gentile. Il principio fondamentale è che una cosa è la *spontaneità*, un'altra la *libertà*; una cosa è l'attività di cui si ha semplicemente in sé il principio (e tale è, secondo la nota definizione aristotelica, la spontaneità), un'altra l'attività di cui l'io, oltre che avere in sé il principio, sta a questo *in rapporto di possesso*. Nella spontaneità il possibile è identico al reale nel senso che l'atto ha la forma di un assoluto esser-legato-a-sé-stesso, di una inconvertibile compulsione, di un bruto accadere: breve, in essa il principio è *passivo* rispetto a sé medesimo. Nella libertà il possibile invece *non* è identico al reale, un punto di autarchia, di possibilità reale (non di δύναμις, bensì di *potestas*) domina l'atto come l'estrema ragione del suo essere o del suo non essere, del suo essere così o del suo essere altrimenti; ond'è che il reale si dirà contingente al possibile – e ciò non per la privazione, bensì per la perfezione e per il possesso del principio di attualità. In relazione: una cosa è il non avere condizioni da altro (v.d. il non essere coercito, la libertà *negativa* propria appunto alla spontaneità, alla falsa *causa sui* spinoziana), una altra è il non avere assolutamente condizioni, l'essere *positivamente* libero, il che implica l'assenza anche di determinazioni interne e l'arbitrarietà (la non-inconvertibilità) dell'atto. *Ora in tanto un essere è un io, in quanto e per quel tanto che esso è libertà e non spontaneità.*

Una volta compreso ciò, quando l'idealista, di contro ad una qualsiasi contingenza dell'esperienza – per esempio di contro ad un oceano – dice di essere stato lui a porlo, è evidente che egli si riferisce non ad una libertà, bensì ad una spontaneità. Egli infatti si riferisce al semplice rappresentare, a quell'elementare assenso (συγκατάθεσις) onde, in generale, ci si accorge (*to be aware*) delle cose, assenso che se è condizione *necessaria* per ogni realtà, in quanto realtà, *per l'io*, è ben lungi dall'essere anche condizione *sufficiente*. Infatti, nel rappresentare non vi è subordinazione della realtà alla possibilità; l'io è passivo al proprio atto, non tanto afferma le cose, quanto piuttosto queste si affermano in lui. Come la passione o l'emozione, la rappresentazione è sì qualcosa di *suo*, che gli è intimo e che egli trae dal proprio interno (e fin qui arriva la legittimità dell'istanza dell'idealismo, del resto soddisfatta sin dal Leibniz), ma non è *lui*, giacché l'io non può dire di darsela liberamente a sé stesso, giacché non sta alle determinazioni di essa in rapporto di *incondizionata* casualità e di possesso. Conseguentemente, *in tanto la riduzione idealistica della natura ad una posizione dell'io riesce, in quanto si riduce l'io stesso a natura,*

cioè in quanto di quell'Io, che è libertà, non si sa nulla o, meglio, si fa come se non si sapesse nulla, e, con evidente paralogisma, si mutua il concetto di Io con quello del principio di spontaneità – che è poi in verità quello di natura. Ond'è che il senso dell'idealistico: «L'Io pone il non-Io» è, in realtà: «La natura pone sé stessa» o, più semplicemente: «Un mondo è (*ist da*)».

La chiave di una tale dottrina è dunque lo spinozismo. Ma lo spinozismo, dedogmatizzato, conduce al fenomenismo. E questo lo dimostra la storia stessa dell'idealismo. In Kant se nella trasposizione dell'Io individuale all'impersonale «*Ich denke*» [Io penso] e alla «*Bewusstsein in allgemein*» [coscienza in generale] si ha il primo passo verso la dissoluzione della libertà, resta tuttavia ancora un residuo di interiorità in virtù dell'opposizione del limite della cosa in sé all'attività della sintesi *a priori*. Il progresso della teoria dell'immanenza su questo dualismo è altresì quello della *détente* dell'affermazione individuale. L'Io di Fichte non assorbe il non-Io (la cosa in sé kantiana) che divenendo l'astratta *Ich-heit* [egoità] sperdentesi nel mondo del preconsenso (*vorbewusst*). L'Idea hegeliana non riafferma il principio logico su quell'insieme di determinazioni concrete che la monocroma «filosofia dell'identità» schellinghiana lasciava cadere fuori di sé che a patto di ammettere in sé l'ἕτερον, l'«altro», di farsi dialettica, di dire razionali e libere quelle determinazioni contingenti delle cose che essendo semplicemente *date*, stando all'Io in un rapporto di *violenza*, secondo giustizia dovranno dirsi soltanto irrazionali (nel senso greco del termine). E infine, presso alla rovina della «filosofia della natura» e all'eterologico della *Ohnmacht der Natur* [impotenza della natura] da una parte, dall'altra per il venir meno dell'ideale della conoscenza *a priori* nell'ordine delle scienze positive (alla riduzione della geometria e della meccanica da scienze deduttive *a priori* a scienze sperimentali – onde crolla il presupposto della critica kantiana) si ha il collasso finale dell'individuale nel divenire irrazionale dei fenomeni, con il quale si fa coincidere, senza residuo e ulteriore mediazione, la stessa autocoscienza. L'Io non si fa la forma che domina (gnoseologicamente) la contingenza dei fenomeni lo – schlegeliano «*Chaos ausserhalb des Systems*» [caos al di fuori del sistema] – che come la coscienza attuale delle filosofia del Gentile, v.d. che come l'adesione assoluta all'atto di spontaneità secondo cui le cose divengono e si affermano nell'Io – epperò, così come si è detto, per una specie di passivo misticismo che in concreto si identifica con un assoluto, stupefatto fenomenismo.

Si è già accennato nel secondo saggio che di là dall'identificazione di realtà e volontà (= possibilità) resta la quistione, se la volontà sia il criterio della realtà o se la realtà sia il criterio della volontà – cioè se ciò che avviene si dica reale perché voluto (epperò reale soltanto nella misura in cui può dirsi voluto, nel resto rimanendo non reale quale correlativo di una *privazione* della volontà), ovvero se si dica voluto perché reale v.d. per il semplice, irrazionale fatto del suo esser là (*Dasein*), del suo bruto τὸ ὄν: si è mostrato che soltanto la seconda alternativa convenga all'attualismo in quanto esso non si eleva ad una *dottrina della potenza* o *idealismo*

magico. L'essere che esso pone di diritto non lo pone così che perché lo trova di fatto: il *müssen* [dovere (assoluto)] è la verità e il fondamento del suo *sollen* [dovere (possibile)] (18). Analogamente, poiché una gran parte degli accadimenti dell'esperienza in generale *non* può essere ricondotta ad un principio di consapevole deliberazione, di predeterminazione intenzionale da parte dell'Io reale (e questo lo si può provare ad ogni istante all'idealista, dato che egli non voglia di proposito barare a sé stesso) (19), da quell'attività soggettiva da cui si fanno porre le cose bisogna astrarre i caratteri di finalità e di cosciente predeterminazione – a meno che non si preferisca passare (così come secondo la logica conseguenza che lo Hartmann ha tratto appunto dalle premesse della filosofia trascendentale) ad una *filosofia dell'inconscio*. Infine, poiché di un complesso altrettanto vasto di fenomeni non si può dare nemmeno *a posteriori* una costruzione logico-eziologica (la penna del prof. Krug aspetta ancora di essere dedotta), la logicità propria a questa funzione cosmogona dell'Io va ridotta ad un *minimum*, ad una astratta generalità, ad un vuoto universale che sia egualmente adeguato alla specificità delle infinite distinzioni – al che risponde appunto il carattere della logica propria dell'atto puro gentiliano, il quale potendosi dire indifferentemente di tutto, è come se non si dicesse di nulla, è un sacco che può contenere egualmente bene ogni cosa (20). Vuota indeterminazione dal punto di vista logico – epperò, *materialiter*, irrazionalità, – inintenzionalità, afinalismo, passività, pura spontaneità consumantesi tutta nei vari «qui-ora» – tali sono dunque le note che definiscono la funzione, nella quale la dottrina dell'immanenza ha creduto di riconoscere la sua suprema celebrazione, dato che si abbia il coraggio di pensarla sino a fondo.

In Spinoza quella cieca spontaneità di ciò che non può essere che ciò che è, di ciò che è passivo rispetto alla propria natura – onde l'Io si riduce ad ombra vana ed incomprensibile – era Dio; in Gentile questo Dio si conosce nella sua verità e si fa esplicitamente la natura, la follia incoercibile dei fenomeni così che la relativa dottrina si identifica, di là da tutto l'armamentario logico, a quella del Bergson. Nell'una come nell'altra l'individuo non *consiste* ma *cede*, non domina le cose ma vi si perde e *discioglie* in un'ebbra coalescenza che lo riabbassa a principio demònico. Tale è la via della corruzione, l'autoironizzarsi dell'istanza immanentistica.

(18) Già lo Schelling, nella sua seconda filosofia (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S.W., t. X, p. 152 e seg.) aveva osservato che se l'Idea hegeliana *passa* nella natura, la causa di ciò non è una necessità interna ad essa, logicamente deducibile, ma soltanto il fatto dell'esistenza effettiva di una natura.

(19) Cfr. sopra, pp. 50-52.

(20) Il Gentile, op. cit., p. 119, dice esplicitamente, che l'atto puro è come il comune denominatore di ogni concetto o determinazione. Ora dalla matematica si sa che nelle equazioni di un comune denominatore (dato che esso non sia nullo) si può fare astrazione, lasciando esso i problemi tali e quali.

In conclusione. Si è detto che la mera attività rappresentativa è condizione necessaria, ma non sufficiente della realtà delle cose, *dato che queste vengano riferite ad un Io*. Io posso dire di aver posto le cose, ma in quanto io sono spontaneità, *non* in quanto sono un Io, e cioè libertà. Ora dire che io, come Io o principio sufficiente, αὐτάρκης, non posso riconoscermi come causa *incondizionata* delle rappresentazioni (v.d. della natura), *non vuol dire affatto che queste rappresentazioni siano causate da «altro»* (da cose reali o esistenti in sé) *ma, semplicemente, che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità – che una tale parte non è ancora MORALIZZATA, che l'Io, come libertà, in essa soffre una PRIVAZIONE*. Ond'è che il realismo, come si è detto, va respinto *pour une fin de non recevoir*. Quando allora si potrà affermare veramente il principio dell'idealismo, che l'Io pone le cose? Quando l'individuo abbia trasformato in un corpo di libertà la oscura passione del mondo, v.d. quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa da spontaneità, da coincidenza di realtà e possibilità, a incondizionata, arbitraria causalità – a *potenza*. Dinanzi a questo compito, l'idealista invece *fugge*: all'atto *reale* o magico, all'atto che, possedendole, annulla le cose, egli sostituisce l'atto discorsivo, che le riconosce e si appoggia su di esse. *Egli chiama essere il suo non-essere*, chiama reale ciò che, essendo privazione della sua potenza, dovrebbe invece, secondo giustizia, dire irreale, e così conferma questa privazione, la àdula, e si pasce incestuosamente di essa. Insufficiente al punto dell'Io, egli abdica, e si scioglie sulle cose; e la «razionalità», la «storicità», la «libertà concreta», l'«Io trascendentale», ecc., non sono che tanti nomi di questa fuga, non sono che i simboli della sua impotenza, che i valori dati secondo violenza a ciò che, in relazione al punto dell'Io e della *moralità* (nel senso weiningeriano e michelstaedteriano del termine) è non-valore – morte ed oscurità: natura.

4. Ottavio Hamelin (21)

Il sistema del Gentile espone, in sede discorsiva, la funzione generica per la quale il mondo verrebbe ripreso nel principio immanente razionale; dall'altra parte si è visto come la sua concezione, pensata a fondo, vada a postulare l'Io come principio metarazionale di assoluta, arbitraria libertà. Si è notato ancora che quella funzione (l'«atto puro») nel Gentile resta un ché di vuoto e di in sé indistinto, una notte, rispetto alla quale quella che

(21) Octave Hamelin (1856-1907), esponente di spicco dell'idealismo in Francia, fu allievo di Charles Renouvier. Dal 1884 insegnò filosofia all'Università di Bordeaux e dal 1905 filosofia antica alla Sorbonne e alla École Normale Supérieure di Parigi. Morì annegato nel tentativo di salvare un uomo caduto in mare. La sua opera capitale è: *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907) (N.d.C.).

Hegel vedeva nell'Assoluto di Schelling – «in cui tutte le vacche sono nere» – diviene luce meridiana: e ciò non perché abolisca la distinzione, bensì perché è distinzione uniforme ed indifferente, e cioè egualmente adeguata alla specificità delle infinite distinzioni che esso riprende, come in un sacco. Sorge così il compito di integrare l'idealismo attuale in primo luogo adeguandolo secondo un corpo articolato di valori e significati alle concrete distinzioni dell'esperienza e, in secondo luogo, riaffermando in esso il principio dell'assoluta libertà. Il che porta alla considerazione della filosofia di uno dei più poderosi pensatori dell'epoca attuale, pur sì poco conosciuto in Italia, di Ottavio Hamelin che, come il Braun e il Michelstaedter, un tragico destino spezzò ancora nella pienezza della sua vita.

Il principio fondamentale dell'Hamelin è la *relazione*: non vi è nulla di intelligibile, se non *in relazione* a qualcosa, che da esso sia distinto. Comprendere, è distinguere. Senonché la relazione viene intesa in modo affatto immanente ed attivistico, ossia non come se si dessero già in sé dei distinti che permettono al pensiero di pensare, bensì sul senso che la distinzione – e quindi il distinto – viene generata dalla energia stessa del pensare o intendere. È lo stesso sforzo di comprendere un dato elemento che fa nascere di contro ad esso un distinto – il quale prima di questo atto non esisteva – che lo delimita e che mettendosi ad un tempo in relazione con esso, lo rende intelligibile. Così il punto della comprensione è la sintesi o *relazione* di due distinti, sintesi che, a sua volta, per un'esigenza di ulteriore comprensione, può chiamare o contrapporsi un nuovo distinto, con cui s'integra e s'illumina in una superiore sintesi e così via. L'originalità di un tale principio e la sua differenza da quello della dialettica hegeliana (che è «dialettica di contraddittori» non di «contrari») sta nel carattere di *sinteticità*, di positiva costruttività del processo che esso definisce: l'antitesi non nega o esclude cioè la tesi, bensì si compone ed aggiunge ad essa, la integra; e ciò, per questo: che l'essere supremo non viene dall'Hamelin inteso platonicamente e hegelianamente come l'universale, il quale si realizza per la successiva negazione del particolare (ché il particolare, nella sua determinatezza, rispetto ad un tale universale è una negazione: *omnis determinatio negatio est*), bensì, aristotelicamente, come l'individuale, il quale si realizza per lo *sviluppo* di un essere elementare ed indeterminato secondo gradi sempre crescenti ed originali di perfezione, di determinazione e di attualità (22). In virtù del principio hameliniano dei distinti, l'universale

(22) Il concetto fondamentale dell'Hamelin, che egli ha ripreso da Aristotile, al quale qui, come si è visto, si aderisce interamente, è che il finito e il determinato non è qualcosa di *contraddittorio* così come, con lo Spinoza, lo Hegel aveva affermato, bensì qualcosa di *incompleto*: esso non si nega in sé stesso, ma possiede già in una certa misura l'essere. Così il passaggio da esso all'assoluto non è quello dal non-essere all'essere, bensì quello da un grado incompleto dell'essere alla sua perfezione – di modo che il processo non è di negazione, ma di composizione, di integramento, di intensificazione, è cioè qualcosa di fondamentalmente *positivo e progressivo*, – una serie non di nega-

che per i razionalisti platonizzanti (e ogni razionalismo, di necessità, non può essere che un platonismo) era il punto di arrivo, viene fatto il punto di partenza, il grado più povero della realtà che, mediante uno sviluppo sintetico – dal più semplice al più complesso, dal meno al più – tende a possedersi nell'individuale come nella sua perfezione. Così, partendo da tale principio, l'Hamelin va a costruire una specie di storia ideale del mondo che eguaglia per genialità le audaci cosmogonie della filosofia romantica pur senza perdere in nessun punto contatto con l'esperienza concreta e con i risultati delle scienze positive, anzi animandoli e individuandoli. Dall'esigenza dell'essere di comprendersi sempre più profondamente mediante il principio di relazione, sgorga la ragione genetica dei vari elementi della rappresentazione o categorie. Così l'indeterminata relazione di essere e non-essere si sviluppa nel numero e nel tempo, questo nello spazio e nel movimento, dal quale si passa alla qualità e al processo di alterazione; il processo di alterazione infine si continua e s'integra nella specificazione, nella causalità, nella finalità per culminare nella sintesi suprema della libertà, della personalità consapevole e signora di sé. Solamente nella personalità, intesa come centro di libertà assoluta, come *atto* incondizionato, l'essere riesce ad impugnarsi, a possedersi: il *per-sé*, l'assoluta riflessione della persona che in un certo modo si strappa dall'essere e di contro alla necessità, che è la legge dell'essere stesso, afferma la libertà, tale è, per l'Hamelin, il punto in cui si consuma logicamente il processo universale.

Qui va subito notato, per prevenire una giustificata obiezione, che l'Hamelin esplicitamente rigetta l'idea di un pensiero cosmico, di un «Io penso» impersonale, svolgentesi automaticamente secondo leggi che, nel loro bruto esser-date, sarebbero inintelligibili quanto la stessa materia (p. 452). La «relazione» è per lui immanente al centro cosciente e libero e non bisogna sostanzializzarla in una entità o legge per sé stante: anche le categorie logicamente anteriori alla personalità debbono considerarsi come coscienza, in gradi più o meno distinti. Viene perciò riaffermata di contro allo Hegel la priorità della libertà sulle varie categorie costruite: queste certamente costituiscono il corpo dello spirito, però un corpo completamente maneggevole ed agile, un corpo con cui l'Io si compenetra ma di cui anche, come libertà, domina l'intero processo e concatenamento (p. 450). Tuttavia l'Hamelin non porta questa affermazione sino alle sue ultime conseguenze. Lo spirito – egli dice – costruisce in un primo tempo l'essere secondo determinismo, poiché secondo il principio generale dei distinti,

zioni ma di affermazioni lo sviluppa (O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907, pp. 32-36). Se invece si pone che il finito in quanto tale è assolutamente non-essere, il processo non può avere che un carattere *regressivo* e *catartico*: esso è cioè costretto a presupporre l'essere come esistente già attualmente di là dal non-essere del finito, così che si riveli quando una negazione neghi quella negazione che è il finito – e tale è la teoria del platonismo. – Per la conciliazione di negazione e progressività nella presente dottrina, vedi sopra p. 66, nota 30.

solamente dinnanzi all'essere compiuto e stretto nei lacci della necessità egli può comprendersi come libertà o contingenza. La libertà sarebbe così condizionata dal determinismo se non come da un principio superiore, almeno come da un correlativo o grado elementare. Resta così la quistione: la libertà, se anche condizionata materialmente dal determinismo, è poi anche la condizione di questa condizione, il *prius* ideale che la genera in vista della propria realizzazione? Ossia: che cosa sta prima, la libertà o la legge della distinzione? la libertà è una categoria, sia pure la suprema, del processo, ovvero essa è ciò che contiene e da cui trae vita l'intero processo? o, infine: lo spirito costruisce la propria libertà (intesa come il termine ultimo dello sviluppo delle categorie) liberamente o secondo necessità?

È chiaro che quando (come in vari momenti l'Hamelin sembra portato a pensare, cfr. per esempio p. 382) non si riconosca l'arbitrio di qua dall'intero processo e come fondo da cui trae sostanza l'intero edificio dialettico, non vi sia modo di esorcizzare sul serio lo spettro razionalistico di una pura ragione senza soggetto, dall'automatismo della quale ad un certo momento verrebbero ad esser prodotti – non si sa come – l'Io e la libertà. Ossia, intendiamoci: una libertà prodotta necessariamente, una libertà, che è tale sotto condizioni, è una ironia di libertà: la libertà prodotta non può chiamarsi tale se il processo della sua costruzione risulti necessario, determinato da una legge superiore e incondizionata (quale quella della *Sittenlehre* [Dottrina dei costumi] del Fichte, basata sull'imperativo: «la libertà deve essere» anziché voluta arbitrariamente). S'impone cioè che come principio supremo ed originario venga riconosciuta l'assoluta contingenza, una libertà tale che, rispetto ad essa, quella realizzata dal processo della relazione non sia che una opzione fra le possibili. Ciò premesso, se non si deve finire in un circolo vizioso e se effettivamente lo spirito – inteso non come un'astratta ipostasi, ma come il principio di libertà della persona – deve essere tutto e deve comprendere tutto (p. 450), occorre che ci si faccia del processo un'idea tale che il principio di un'assoluta, eterna sintesi e quello dello sviluppo progressivo possano venire internamente conciliati. Si perviene così ad un problema (del resto già apparso nella filosofia degli *shakti-tantra* con l'esigenza di conciliare in una assoluta unità – *Brahman* – l'immobile coscienza – *Shiva* o *Chit* – e la potenza dinamica – *Shakti*; e nel *Mahâyâna* con la dottrina che *samsâra* = divenire e *nirvâna* non sono che due facce coesistenti di una unica realtà che è *shûnyatâ* = «vuoto») che è centro dell'idealismo magico e al quale questo ha proposto il concetto dell'autarchia come *intervallo*, concetto che può dirsi quello stesso della relazione hameliniana in quanto spiegata o vissuta come il gesto stesso della libertà e del possesso.

Resta infine da compiere un'ultima deduzione. L'Hamelin, in quanto nell'atto libero della persona, inteso come scelta incondizionata, pone la perfezione dell'essere, vede chiaramente che il criterio della realtà delle cose consiste nel loro essere volute dall'Io, che è solamente l'atto libero dell'Io ciò che da *possibili* (quali restano nelle categorie dialetticamente

anteriori al punto della persona) le fa propriamente *reali* (e in questo passaggio in conformità al suo principio, egli correttamente vede non un salto ma il trapasso continuo da una potenza più povera ad una più intensa dell'essere) (pp. 401-402). Ma allora il principio della sua morale: «vuoi interamente la tua volontà» significa anche: «*attua* il mondo nell'assoluto essere» e, in quanto *atto* per lui vale quanto dire libertà: «*fa esistere* il mondo, con il consumarne la necessità in libertà v.d. con il farti *ente di potenza*» (23). Tale sarebbe la conclusione logica del sistema, che allora concorderebbe pienamente con il principio: «non dare una persona alla tua deficienza, alla tua non libertà» quale l'ha enunciato il Michelstaedter e quale è stato sviluppato in ciò che precede. Ma all'Hamelin questa inferenza sfugge, ovvero egli rincula davanti ad essa. In quanto si tiene al centro reale della persona, non cade nella scappatoia del Royce e del Gentile di definire come *mia* volontà quella che è relativa all'essere irrazionale e permeato di necessità delle cose, e che alla mia vera volontà effettivamente è un intruso in cui essa non può e non deve riconoscersi; ma, d'altra parte, riconoscendo la deficienza della volontà concreta rispetto al mondo, lascia aperta la quistione ed accenna – sia pure con molte riserve e mostrando di essere lui il primo ad accorgersi di quanto poco soddisfacente sia una tale soluzione – al teismo (pp. 456-457). Avesse invece tenuto fermo all'imperativo della sua morale: «vuoi interamente la tua pura volontà» – allora egli avrebbe inteso che la semplice personalità non è il punto finale, che di là da essa sono da costruirsi altre categorie, relative alla consumazione del mondo dell'essere nel mondo della libertà o sua *attuazione* – in altre parole: alla costruzione dell'Io magico. E poiché egli riconosce che con l'avvento del punto della libertà dal coesistere e comporsi dei distinti si passa all'escludersi dei contraddittori, egli avrebbe altresì inteso che il principio di questa ulteriore fase non può essere che quello della negazione, mediante il quale – di là dall'*opus conditionis* costruito dalla dialettica dei distinti secondo necessità – andrebbe a generarsi l'afferma-

(23) L'Hamelin giustamente osserva come Kant, «fedele alle tradizioni di una logica molto più preoccupata dell'estensione dei concetti che del loro contenuto, intese per forma della conoscenza ciò che il peripatetismo vi considerava piuttosto come materia, e cioè il generale; e, inversamente, la materia del conoscere fu per Kant il particolare e l'individuale, insomma il concreto, di cui Aristotile aveva fatto e teso a fare il formale e l'essenziale delle cose» (op. cit., p. 10). Ossia: il luogo dell'atto, che per Aristotile era l'individuale e il reale, per Kant è l'universale e il razionale. Così in Kant, come in tutto l'idealismo svoltosi da lui, l'atto ha il senso di una fuga dal mondo, di una catarsi del reale nel vuoto universale del concetto – in un nuovo κόσμος νοητός. Laddove nell'idealismo concreto o magico, l'atto ha la direzione opposta, dall'ideale al reale: esso ha il razionale come un'astratta materia, come una potenza, di cui l'atto è ciò che Kant chiama la materia dell'intuizione ossia il τόδε τι, il mondo concreto; il suo senso è dunque il compimento dell'Io come il kantiano «intelletto intuitivo», è il consumare quella passività di cui è mista la percezione sensibile, in quanto non produce da sé, secondo sufficienza e arbitrariamente, il suo oggetto o materia, nel principio di una posizione assoluta o magica.

zione dell'Io come «corpo cosmico» o «corpo fatto di libertà» e di «potere». È che l'Hamelin si limita a porre l'antitesi del determinismo o natura e di contro ad essa il puro principio della libertà, senza però farsi a *mediare* questo, ossia a renderlo interamente sufficiente e coestensivo alla sua antitesi; onde l'ultima fase della sua dialettica non è a dir vero che la prima di un ulteriore sviluppo (24), che è quello considerato dalla metodologia della magica, e solamente nel termine del quale è da intendersi il punto in cui l'essere, possedendosi interamente come Individuo assoluto, consuma logicamente il divenire universale.

5. Ermanno Keyserling

Le tendenze, suscitate da Ermanno Keyserling, che in Germania hanno dato luogo alla cosiddetta «Scuola della Sapienza» sono interessanti per questo, che esse mirano a trasfigurare la sintesi intellettuale stessa nel principio metarazionale di libertà e quindi a spostare il centro dell'Io di qua dalla *vis a tergo* dell'imperatività razionale e di ogni necessità in genere, senza con ciò abolire il piano dell'esperienza concreta.

La chiave delle vedute del Keyserling è il fenomeno del comprendere. Si consideri il punto in cui l'Io dice a sé: «ho compreso». Esso è essenzialmente un punto di spontaneità, di libertà e di interiorità: non vi è modo di costringere uno alla comprensione. Esso d'altra parte ha un carattere mistico-illuminativo: si cerchi di *vivere* il momento del «significato», non di questo o quel significato, bensì del significato in generale, del puro elemento del comprendere condizionante ogni comprensione, allora si sentirà che in esso riluce qualcosa di ineffabile, qualcosa che, pur contenendolo e appoggiandovisi, assolutamente trascende l'insieme dei mezzi e delle forme da cui è stato propiziato. Questo momento mistico del puro comprendere è il momento dello spirito. Certamente, un significato non esiste che in connessione ad una certa forma o natura che lo esprime (25) – ma è anche vera l'inversa, e cioè che l'essere compresa, interiorata è sempre la condizione affinché una qualunque cosa abbia esistenza per l'Io (p. 60) e che quindi la funzione sintetica del comprendere è, di diritto, l'assoluto *prius*, la base, o *apriori* di ogni nostra esperienza, se

(24) A dir vero, l'Hamelin dentro l'ombra del teismo, accenna all'idea di uno sviluppo ulteriore di là dalla persona finita, che tuttavia non costruisce dialetticamente: egli connette la finitudine della libertà umana ad una «caduta», che però l'Io è chiamato a redimere in un processo, nel quale la sua stessa natura mortale andrebbe superata (pp. 465-467). Ma l'accento resta allo stato mitologico. L'esigenza di comprendere che cosa significa immortalità, quali siano le sue condizioni concrete e quale il metodo della sua costruzione, non appare affatto nella sua opera.

(25) H. Keyserling, *Schöpferische Erkenntnis*, Einführung in die Schule der Weisheit, Darmstadt, 1922, p. 66.

pure secondo gradi assai diversi. Ora poiché è assurdo parlare di un senso esistente nelle cose indipendentemente dall'Io (nulla ha da per sé senso ma tutto può acquistarne, p. 188) e poiché la comprensione è sempre ed essenzialmente intessuta di spontaneità e di interiorità, appare chiaro che con ciò il Keyserling va a definire una funzione, capace di riaffermare sull'intero ambito dell'umana esperienza il principio dell'Io libero e creatore. Poiché – e questo è il progresso del Keyserling, già delineato dal Novalis, sulla «sintesi *a priori*» di Kant che, come ognuno sa, è preconsucia (*vorbewusst*), impersonale e astrattamente intellettuale – qui il comprendere vale come una potenza *incondizionata* e immanente dell'Io *reale*, non è un concetto, ma un elemento effettivo dell'interiorità. Ne segue che l'intero mondo assume il carattere di un mezzo espressivo, di una materia simbolica che l'Io deve investire, animare e quasi ricreare con l'atto del suo comprendere.

La distinzione fra natura e spirito si riduce così a quella fra astratto mezzo espressivo e mezzo espressivo interamente risolto nell'attualità di un significato (p. 43). La materia, la necessità non sarebbe che la *privazione* (*στέρησις*) del senso, la brutta «lettera» opaca a sé stessa. Tuttavia, anche ridotta a questa forma, una tale distinzione va spiegata. È che il senso, nella sua essenza di soggettività profonda e in diritto, è assoluta libertà: ma, nell'esprimersi, esso non può non cristallizzarsi in un dato corpo inconvertibile, non può non fare decadere in necessità (ossia in un decorso automatico) quel principio incondizionato in cui si fruisce – come in una specie di lampeggiamento – nel puro momento dell'autodeterminazione, della concezione creatrice librato fra il «non ancora» del possibile e la forma in cui il possibile stesso va ormai ad affermarsi (pp. 102, 114, 371). L'astratto mezzo espressivo, ossia la natura e la necessità, è costituito da nulla altro che da precedenti processi di autoespressione già esauriti e sussistenti per ripetizione meccanica (pp. 350-351); dai quali però lo spirito risorge nel concepirsi secondo un più profondo significato, che esso va poi ad esprimere ed incarnare utilizzando appunto quella materia, in cui si è coagulata e resa automatica la sua precedente libertà – e il processo si continua verso un significato o una interiorità sempre più profonda, correlativo ad un sempre più ricco, organico ed articolato corpo di espressione. Da qui sorge il concetto che le varie leggi naturali o storiche sono semplici leggi di grammatica e di sintassi, che chi vive nel piano profondo del senso non ha bisogno di negare, ma solo di dominare interiormente, come l'artista domina la materia in cui va ad incorporare la sua creatura.

Ciò porta al problema del «tipo» umano. Esso, secondo il Keyserling (p. 358), non è da rimettersi né all'arte, né alla religione, né alla filosofia. Gli artisti sono, tipicamente, dei *medium*: quella grandezza che parla in, o mediante, loro non coincide quasi mai con la loro persona consapevole. Quanto alla religione, essa va esclusa perché, in quanto tale, importa un principio di autorità e di dogmatismo da una parte, di dipendenza e di passività dall'altra, che è incompatibile con il carattere di autonoma, individuale affermazione, che è stato connesso al «senso». Ancor meno ci si

può rimettere al pensatore, che si tiene fitto in un mondo di concetti astratti, straniero alla realtà e disgiunto dalla profondità del proprio Io creatore. Vale invece riferirsi all'antico concetto di *Sapienza*, quando vi si intenda una sintesi di vita e scienza in unità individuale di creatore. Quel che è essenziale, è che l'Io non si faccia schiavo di un'astratta conoscenza, ma la produca interiormente in realtà vivente; che non si sopravviva più in un'idealità che un abisso separa dalla realtà concreta, bensì si faccia dentro il mondo e in esso *si esprima*, in esso incarni compiutamente quanto egli concepisce nel piano profondo del senso. Onde il tipo del Sapiente diviene altresì quello del Signore: e ciò evidentemente non in relazione ad un bruto potere, bensì in relazione al principio che è interiormente superiore alla totalità della vita, che la comanda e plasma dall'alto della potenza di libertà (p. 364). E quanto più profondo è il piano in cui si realizza la comprensione, tanto più perfettamente e compiutamente l'Io domina e comanda l'insieme delle varie forze (naturali, sociali, ecc.) che così riprende come materia della sua «lingua».

Da questo sviluppo risulta chiaro che il Keyserling parla di «senso» e di «comprendere» in modo piuttosto metaforico, per dare una suggestione di una certa funzione, la quale viene poi, a dir vero, da lui riaffermata nell'insieme di tutte le potenze concrete dell'esperienza interna ed esterna.

Evidentemente nella dottrina del «senso» il problema della conoscenza si connette strettamente al problema della potenza; il quale viene dal Keyserling risolto mediante la teoria dei *livelli* di coscienza. La premessa è quella, già accennata e propria dell'idealismo, che ogni oggettivo dipende da un soggettivo, che le cose sono quali noi siamo o, meglio, quali noi ci poniamo. Volere dominare il mondo dall'esterno, agendo cioè nel piano della massa e dei determinismi fisici, è un assunto impossibile e contraddittorio (p. 385): ma bene altrimenti stanno le cose quando l'Io vada a portare la propria azione nel piano profondo delle cause trascendentali, nella sfera del «senso» che è quella incorporeità che condiziona il corporeo e che, essa, da nulla è condizionata. La libertà umana nel suo più alto aspetto consiste in ciò, che dipende da noi dove va a cadere l'accento della nostra coscienza. Questo accento possiamo porlo nel mondo del fenomeno, ove non v'è alcun luogo per una reale iniziativa, ovvero nel punto dell'originaria funzione creativa, il cui principio è la libertà e la *possibilità*. In altre parole: ogni fenomeno non costituisce mai una estrema istanza, ma presuppone una potenza spirituale a cui si rimette la sua ragione e la sua consistenza: quando ci poniamo con questa potenza in rapporto di alterità, quando non la *comprendiamo*, essa ci appare come una inflessibile fatalità; quando invece ci si riaffermi in quella scintilla divina che immane all'individuo e che è la sorgente profonda della sua vita, quel mondo che prima ci teneva in ferrea schiavitù si fa, per una quieta trasformazione, il nostro strumento (26)

(26) Qui vi sarebbe il problema di sapere se il principio spirituale che, facendo da

(p. 165; *Die Philosophie als Kunst*, pp. 213, 223, 226). Allora si potrà determinare incondizionatamente la forma in cui la realtà dovrà apparirci, vivere effettivamente il dato non come una estrema istanza, ma come un che di plastico che rispecchia docilmente quanto l'Io concepisce nella regione del senso. «La rappresentazione crea la realtà, e non viceversa»; «la facoltà di rappresentazione è incondizionata»; «l'Io può, mediante uno spostamento di livello di coscienza, possedersi in questa facoltà» – tali sono dunque i principî della dottrina della potenza del Keyserling come già di quella propria all'esoterismo e a certe scuole occidentali di magia (27).

A ciò si aggiunge il punto fondamentale, anche se non così distintamente affermato come il Michelstaedter: e cioè che l'individuo deve assurgere al senso di una assoluta responsabilità, deve farsi sufficiente alla propria vita e questo non pure nell'ordine del soggettivo propriamente detto, ma anche nell'ordine del cosmico, dell'universale. L'Io deve farsi a sé stesso l'estrema ragione e deve poter prendere su di sé il peso della responsabilità mondiale, senza tentare di rimetterla ad altro: giacché solo a condizione di assumerne la persona egli può sperare di superare il fato nella libertà (pp. 483-486).

Il merito principale della «Scuola della Sapienza» è di avere affermato che quel che importa non è di procurarsi nuove conoscenze o esperienze, bensì di spostare il *livello* della propria personalità, di portare il centro dell'Io su un altro piano o dimensione in cui il rapporto alla propria attività sia quello del possesso e dell'incondizionata determinazione (p. 499). In ciò concorda pienamente con l'idealismo magico, e ancor più quando si indica tale piano come quello del Signore. Il concetto di «senso» richiede invece una maggiore individuazione. Viene infatti da domandare: quale è il *senso* di questo «senso»? Poiché sta bene circa il suo lato generico mistico e autocreare: ma quando ad esso si innesta la dialettica dell'espressione sopra accennata, le cose si complicano. Il «senso» inteso come una fatalità di esprimersi, oggettivarsi, riaffermarsi in nuove espressioni, ecc. è ciò che ci può essere di meno comprensibile e in nulla cede al bruto dato

mediatore fra Io e non Io, dà possibilità alla potenza, *esista già* dietro il fenomeno, ovvero sia qualcosa da crearsi da questo, con un progresso da un atto meno intenso ad uno più intenso. La potenza nel primo caso inerirebbe all'Io *per accidente* – v.d. non inerirebbe all'Io in quanto è semplicemente Io, ma all'Io in quanto è Io che si rimette ad un «altro» (l'«elementare» della magia, i *devatâ*, ecc.); – nel secondo caso invece *essenzialmente*, v.d. sarebbe cosa *sua*, sua creazione e possesso. Sembra che il K. di questo problema, importante fra tutti, non abbia nemmeno il sospetto.

(27) Per esempio in C. Agrippa (*De occulta philosophia*, I, 1) si trova detto che il presupposto della magia è l'esistenza di tre mondi – elementare, celeste e intellettuale – posti in gerarchia: «Poiché ogni inferiore è governato dal suo superiore e ne riceve l'influenza, così i maghi credono che si possa penetrare naturalmente mediante gli stessi gradi e per ciascuno di questi mondi fino allo stesso "mondo archetipico", costruttore e reggitore di tutte le cose e da lì agire non solo sulle potenze naturali, ma suscitare anche di nuove».

della legge dialettica a cui soggiace il razionalismo. Anche qui una libertà deve ben essere affermata di là dall'intero processo. D'altra parte per connettere organicamente il processo stesso – inteso come l'autopenetrarsi sempre più profondamente del senso – al principio del Signore, occorre intendere questo dinamicamente, v.d. porlo propriamente nell'*intervallo* in cui l'Io va a trascendere la sua libertà divenuta una oggettività, per riaffermare un principio eternamente irreducibile all'*essere*. Allora il «comprendere», il «senso» avrebbe per suo più profondo significato il possedersi, il realizzarsi dell'Io in pura essenza attuale in modo sempre più perfetto. L'*autarchia* sarebbe così la chiave del processo, il valore in cui l'originaria libertà si è voluta – conseguenza, questa, che il Keyserling adombra, quando accenna al principio che occorre rendersi a sé l'estrema ragione, che bisogna assurgere al senso della responsabilità mondiale, prendere su sé il «fato», farsi sufficiente ad esso e risolverlo nel principio del Signore. Inoltre, una volta posto che il determinismo, la rigidità è ciò che costituisce il momento antitetico in quanto tale della materia per l'espressione, ne segue che la riaffermazione del principio del senso – che è libertà – su di essa non può avere che un carattere negativo – di *derealizzazione*, di agitazione, di dissoluzione di ogni necessità nel contingente e nell'agile – onde l'idea di un substrato di materiale necessità, di leggi sia pure ristrette alla sola «grammatica» o «lingua» (le stesse lingue del resto cambiano, si trasformano secondo le varie esigenze) non può in ultima istanza venire mantenuta, e l'idea di un sistema mondiale interamente compenetrato dalla funzione del «senso» (p. 33) si mutua con l'idea del «corpo di libertà» che è anche «corpo di negazione». Con Eraclito, con Novalis, con Bhagaván Dás (28) e con la concezione qui sostenuta, occorre intendere il processo mondiale come un *ardere* e il suo scopo immanente come il compimento dell'Io come *ente di pura negatività* – v.d. di pura contingenza e di assoluto possesso.

Volendo, si potrebbero fare ancora parecchie e più gravi obiezioni al Keyserling, al che si presta anche il carattere asistemático e «sinfónico» delle sue esposizioni: in ispecie, nei riguardi della storia, di cui egli non intende compiutamente la *idealità*, e che perciò spesso tratta da un punto di vista empirico, invero trascendente il piano del «senso». Onde mentre da una parte afferma che non il fatto storico crea il «senso», ma il «senso» crea il fatto storico (p. 293), dall'altra, come il Croce, riconosce tuttavia di fatto dati determinismi storici che impongono, epoca per epoca, l'ineliminabile condizione affinché il senso possa incorporarsi e rendersi concreto (29). Si pensi al principio keyserlinghiano, che il senso non è, che

(28) Novalis, ed. cit., vol. II, pp. 58, 336. Bhagaván Dás, *The Science Peace*², Madras, 1922, *passim*.

(29) Op. cit., *passim*, e H. Keyserling, *Die Philosophie als Kunst*², Darmstadt, 1922, pp. 22, 30-32, 70-72, ove si trova la legittima esigenza, che l'ideale non resti straniero alla realtà, ma sappia ingranarsi nel mondo dell'epoca e in esso incarnarsi; ma di questa esi-

in quanto si esprime, e ci si accorgerà quanto sia pericolosa la posizione e come invece – dato che si tenga fermo al principio, che nulla è che non sia in una certa misura compreso e che il comprendere ha per attributo inseparabile la libertà – la via giusta sarebbe di negare l'anteriorità *reale* di una qualsiasi condizione storica, e quindi dell'intero passato o antecedente storico fare una materia assolutamente informe, la cui individuazione non è *data* o *trovata*, ma si appunta solamente all'incondizionato metastorico determinarsi del senso – fare cioè di esso un condizionato e non più un condizionante.

Ma qui non è il caso di insistere. Importava soltanto rilevare la geniale interpretazione keyserlinghiana della funzione del «senso», secondo la quale il comprendere viene tolto dal piano razionale e periferico e compenetrato con il principio della profonda autorealizzazione e della potenza.

genza empirica e di *fatto*, va compreso il *senso* – e, a dir vero, così che non si venga sbalzati dalla posizione della libertà, la quale è tale, che non tollera compromessi.

Appendice

Sul significato dell'arte modernissima

[A questa Appendice è forse bene premettere un cenno sul criterio di critica estetica adottato da chi scrive. Tale criterio rigetta tanto il «contenutismo» che il «formalismo». Contenutismo e formalismo sono infatti criteri generici, impotenti ad afferrare il fenomeno estetico nella sua specificità e nelle individuazioni della sua specificità. Giacché l'arte non prova mai nulla: non è che un certo contenuto pel fatto che sia dato artisticamente acquisti caratteri di certezza, moralità, praticità, ecc. che già in sé non aveva; onde è da dirsi che il giudizio secondo contenuto è condannato a cogliere ciò che nell'arte non è arte – non è dunque giudizio estetico, ma teoretico, morale, ecc. Ma come non interessa l'«intenzione» dell'artista, non interessa nemmeno la sua «abilità» tecnica – traduttiva e espressiva – giacché la quistione di avere espresso e realizzato o meno non è specifica dell'arte, ma può sorgere per qualunque altra forma della cultura con uguale diritto. E la quistione esclusivamente ristretta alla forma dovrebbe esser lasciata – per usare un detto del Boltzmann (1) – ai sarti e ai calzolai.

Tali criteri non soltanto sono generici e astratti, ma della cosa toccano solamente il fenomeno; del *significato*, del *senso* dell'arte, di ciò che essa in generale rappresenta per l'Io, essi non dicono nulla: il *valore* dell'arte in quanto è arte e non altro, cade interamente fuori dalla loro stregua. Invece il principio, che si è adottato, è appunto quello della considerazione della funzione secondo cui l'Io vive la propria attività, del significato che ha per lui questa attività. Si indichi l'atto in generale – e cioè l'atto indipendentemente sia da ciò che esso porta ad esistenza (contenutismo) che dalla minore o maggiore perfezione di questo portare ad esistenza – come *forma*: allora si può dire che ciò che interessa è *la forma della forma* (così intesa). Si ha cioè un punto di vista eminentemente trascendentale, prescindendo dal quale non vi è da sperare di cogliere i fenomeni nella loro intimità individuale e nel loro significato profondo – cioè di superare il fenomeno nello *spirito* o *valore*.

È evidente che un tale principio si può applicare all'arte come a qualsiasi altra determinazione della coscienza: ma ciò non perché esso sia un genere indifferente, bensì perché rappresenta un organo plastico, capace di assumere la

(1) Il fisico austriaco Ludwig Boltzmann (1844-1906) fu sostenitore della teoria atomica della materia e del carattere ipotetico della conoscenza scientifica che non costituisce affatto una «verità irrefutabile», propendendo così per il metodo deduttivo più che per quello induttivo (N.d.C.).

persona dei vari elementi e di rendere interamente conto dell'individualità di essi. Per esso sorge una distinta determinazione dell'arte di contro a tutto ciò che essa non è; e, all'interno di essa, la possibilità di afferrare momenti irriducibilmente originali là dove, secondo gli altri principi, non poteva apparire che un punto indifferenziato.

Questo criterio informa la trattazione dell'arte moderna, che segue; così come l'ordinamento gerarchico delle varie categorie (sia «oggettive» come spazio, tempo, quantità, ecc., che soggettive, come scienza, filosofia, religione, ecc.) che sarà esposto nella *Teoria dell'Individuo assoluto*].

Che presso al valore dell'individuale o autarchia la situazione donde in massima è nata la cosiddetta «grande arte» debba apparire come qualcosa di affatto negativo, è cosa che può risultare ad ognuno chiara. Nella «grande arte» infatti l'artista in tanto era produttivo, e produttivo secondo un valore oggettivo, unanimamente riconosciuto, in quanto si abbandonava all'ispirazione, all'intuizione, al palpito di vita dell'universale, in quanto si lasciava possedere ad agire quasi da una forza superiore (la *μᾶνία*, il *genius* degli antichi e delle estetiche di Kant e di Schelling) di cui in fondo non sapeva nulla e che nel momento proprio della creazione lo aveva come organo ed inconscio strumento (2). Poiché dunque in tale situazione non tanto era l'Io che produceva dell'arte, quanto piuttosto era l'arte che si produceva dentro lui, presso al potenziarsi della coscienza individuale e alla richiesta di questa per una assoluta sufficienza – così caratteristiche dell'epoca ultima – si ebbe, secondo logica necessità, una crisi della coscienza estetica; e dal problema di superare questa fondamentale femminilità e medianità dell'artista e, quindi, di compiere un'arte che, pur essendo tale, avesse valore individuale, sorse quella determinazione che si può indicare come *arte moderna* e, nella sua ultima potenza, come *arte astratta*; determinazione che, per la radicale differenza della funzione secondo la quale il principio dell'Io vive la sua produzione, un abisso *qualitativo* separa da quanto in precedenza era stato compreso come arte in generale. L'organo della nuova arte è da vedersi sul principio del *formalismo assoluto*, secondo cui il rapporto classico fra contenuto e mezzo espressivo viene completamente capovolto: laddove nella «grande arte» il mezzo espressivo rimaneva strettamente subordinato alla rivelazione di un contenuto oggettivo e trascendente, nella nuova forma l'accento viene invece fatto cadere sul mezzo espressivo e a questo si va a subordinare, come mezzo o grezza materia ogni contenuto. Viene cioè posto il paradosso, per cui si fa della forma il contenuto e del contenuto invece la

(2) Con riferimento ad una tale connessione, già in un lavoro giovanile (J. Evola, *Arte astratta*, Roma, 1920, p. 8), nell'abbozzare il concetto dell'arte come fatto individuale, si ebbe modo di venire alla scandalosa affermazione, che l'artista «sincero» il quale, naufragante nel «divino istante» dell'ispirazione, crea quasi in preda ad una mania indomabile, la «vera» opera d'arte – ed il cane che portato dall'istinto salta sulla cagna, sono in fondo, presso al punto del valore, la stessa cosa.

materia, contingente per l'espressione della forma: vale a dire, in cui non vi è l'espressione solo perché vi è qualcosa che per mezzo di essa vuole manifestarsi, ma qualcosa viene manifestata, unicamente in funzione della pura volontà di esprimere, in funzione della forma, per il solo amore solitario di questa forma.

Da qui la denominazione di *arte astratta*: astratta in quanto non ha più un oggetto propriamente detto – sia esso una situazione della natura che uno stato del sentimento o ancora una idea – da comunicare e vivificare, al quale il mezzo espressivo resti subordinato, ciò che essa esprime essendo null'altro che la stessa pura espressività, scandente il ritmo di una pura libertà interiore. L'opera d'arte ha qui un valore semplicemente *armonico* (in senso musicale), si vorrebbe dire quasi *algebrico*; non risultando da altro che da un contrappunto e da un'orchestrazione di immagini e di parole, ovvero di suoni, di tonalità e di accordi, od ancora di linee e di colori, essa, in un certo senso, *non vuol più dire nulla* e l'artista invita appunto lo spettatore a non volervi ancora cercare un oggetto concreto o un'idea, bensì di sentire vagamente, di lasciarsi imbeverare dai ritmi, dal vago senso e dall'*apprensione* che esalano le sue composizioni, avendo preso quel particolare atteggiamento che si richiede per una comprensione non meramente sentimentale, ma propriamente armonica, di una sinfonia.

Ora poiché la priorità del contenuto sul mezzo espressivo nell'arte classica non era che il riflesso di quella situazione, per la quale l'artista in sé era nulla e in tanto creava, in quanto si faceva strumento inconscio e passivo di un universale che attraverso lui si esprimeva, questo capovolgimento del rapporto, onde si erige ad autosufficienza il puro mezzo espressivo, viene a testimoniare lo spostamento del centro all'individuo, la celebrazione, in sede estetica, di una autonomia e però il superamento di quell'atteggiamento, per cui l'incondizionato e l'universale venivano intesi come qualcosa di oggettivo, cadenti prima della potenza concreta dell'Io. In breve: l'individuo nella «grande arte» era l'organo espressivo del Dio e, con ciò, non era ancora propriamente individuo, Io: sul punto di realizzarsi come tale, egli si stacca dal grembo dell'universale, da cui prima gli fluiva il contenuto delle sue creazioni e, avendo spostato su sé il centro, si trova a intendere nello stesso mezzo espressivo – che prima esisteva a servizio dell'ἔτερον, del «genio» cadente di là dalla sua coscienza – un fine a sé stesso, una facoltà autonoma a cui la creazione deve rimettere la sua estrema ragione.

Il che si può parimenti esprimere da un altro punto di vista. Come in modo particolarmente chiaro vide lo Schelling, nell'arte classica il fattore della volontà consapevole dell'individuo restava un *minimum*: la produzione artistica rivelava ed incarnava infinitamente più di quanto era stato consapevolmente voluto dall'artista, il quale dunque non tanto andava ad esprimere un certo valore o situazione di bellezza già posseduto chiaramente *a priori*, quanto piuttosto lo vedeva sgorgare inaspettatamente dalla sua opera di là e spesso anche a dispetto di quanto aveva voluto fare, l'apprendeva *a posteriori*, con stupore, quasi come una *grazia*, dalla

sua creatura. Da ciò anche la ragione del fatto spesso notato, che frequentemente gli artisti (e per quanto più appassionatamente e profondamente sono tali) sono le persone meno capaci di comprendere il valore delle loro stesse opere. Quel che Wundt (3) chiamò «eterogenesi dei fini» ha nell'arte classica una efficienza incondizionata. In tal senso l'artista, come lo si è notato con il Keyserling, è tipicamente un *medium*: egli, come individualità cosciente, è assente al punto ancora informe dell'assoluta creatività dal quale parte la potenza formativa; egli è passivo a tale potenza, la quale opera in lui in modo pressoché inconscio e quindi in lui non come un *autore* e creatore, bensì come in un operaio o demiurgo. Il fuoco della coscienza cade cioè *dopo* l'istante creativo propriamente detto: e là dove si afferma, trova una infinita disproporzione fra ciò che l'artista ha prodotto e ciò che egli ha voluto. Tanto più, nell'arte passata, la produzione è perfetta, tanto più questa disproporzione è grande, tanto più sembra che la volontà individuale si riduca ad un *minimum*, vada a rimpicciolirsi e mettersi da lato per darsi interamente alla potenza trascendente che la feconda e che attraverso essa volontà attua il valore dell'infinito. Ora l'esigenza dell'arte come valore individuale reagì nel modo più netto ad una tale situazione e già con il Novalis e, sotto un certo aspetto, con il Wagner, di contro all'opera d'arte come *genialità* affermò l'opera d'arte come *volontà*. Così dentro alle formazioni che si generarono dall'organo dell'arte (astratta, cioè dall'assoluto formalismo) si agitarono altresì queste due esigenze: riaffermare l'io cosciente nel punto originario della creazione estetica e, in secondo luogo, dominare dentro la volontà l'intera opera, riaffermare la volontà su quell'alone di inconscio e di trascendente che sgorgava oltre ogni sua affermazione (4). Ora il processo d'immanenza – di consumazione del «genio» nell'individuo e dell'arte medianica o femminile in un'arte individuale o positiva – si compì, nell'estetica moderna, secondo varie fasi, parallele alla progressiva appropriazione e risoluzione

(3) Psicologo e filosofo, Wilhelm Wundt (1832-1920) fu professore all'Università di Lipsia dal 1875. A lui si devono le basi tecniche e sperimentali della nuova scienza psicologica pubblicando anche la prima rivista del genere nel 1881. Nel 1879 fondò il primo laboratorio di psicologia sperimentale. Sostenne anche una sua «psicologia filosofica» (N.d.C.).

(4) Questa esigenza è, attualmente e con distinta consapevolezza, sostenuta da A. Onofri, e ci si augura di vederla da lui presto esposta in una compiuta trattazione teorica. Non sapremmo tuttavia esser d'accordo sul modo con cui questo autore, nella sua produzione poetica, ha cercato di farsi ad essa sufficiente, in quanto in essa il principio dell'arte pura è trasceso, con esso quello della pura libertà (che, come vedremo, sarà invece affermato dal dadaismo) e la poesia si fa ad sperimentare un certo contenuto, al quale a parere di chi scrive forma adeguata è non l'arte, ma l'affermazione magica.

[Sui rapporti personali ed intellettuali fra Julius Evola e Arturo Onofri (1885-1928), poeta e scrittore di ispirazione metafisica e religiosa, profondamente influenzato dall'antroposofia di Rudolf Steiner, cfr. J. Evola e A. Onofri, *Esoterismo e poesia*, a cura di M. Beraldo, Fondazione Julius Evola, Roma, 2000 (N.d.C.)].

in pura libertà soggettiva del principio dell'ineffabile trascendente; fasi, delle quali non sarà inutile dare qui un breve cenno, anche perché esse attendono ancora oggi una seria, teorica comprensione.

* * *

Come al panlogismo si contrappose il materialismo, così alla *Weltentfremdung* [estraniamiento dal mondo] dell'arte romantica si contrappose la cruda concretezza e l'immanenza del realismo estetico o verismo; e nell'antitesi in cui i due poli consumarono vicendevolmente la loro verità, l'infinito cominciò a trasmutare come coscienza ed intimità dell'individuo, con il che il *simbolismo* venne ad esistenza; e nello sviluppo ulteriore del simbolismo altro non giunge ad espressione che il processo di interiorazione e di possesso di quell'universale al quale prima l'artista rimetteva religiosamente la sua luce e che, quando l'Io cominciò a svegliarsi al senso della propria autonomia, spezzando il vincolo della tradizione e dell'*humanitas* in cui viveva sé quasi come in un sogno, non poté che apparire come un immenso, opprimente mistero. La consumazione di tale mistero sulla soggettività e però il dissolvimento della tradizionale coalescenza dell'Io con l'universale, esaurisce dunque la razionalità immanente e segreta dello sviluppo dell'arte contemporanea.

1. Nel *simbolismo* si ha l'immediata apparizione del principio del formalismo suesposto. Il mondo dell'esperienza esterna è ridotto a materia simbolica, a segno, e di là da esso sorge una nuova coscienza intessuta in giuochi di rapporti e di simpatie segrete, in ineffabilità sinfoniche. Ma, nel primo momento (Verlaine), questa posizione non può realizzarsi nella sua purità, in quanto la natura è ancora presente, anzi è solamente attraverso la sua mediazione (nel suo offrire tuttavia un supporto a ciò che la ha superata) che l'artista va prender coscienza di quell'infinito di musicalità che pure, in realtà, è già proprio all'individuale – né di questa mediazione si poteva fare a meno finché l'Io stesso non avesse superato quell'immediatezza del suo nuovo essere che, come tale, restava condizionata dalla mediazione (della natura) e a questa connessa.

2. Come propedeutica alla nuova arte in quanto autonoma, occorre dunque un lavoro negativo e doloroso di autoemancipazione, una morte nella vita e una vita nella morte onde l'Io, attraverso la consumazione di sé, fruisse di sé come d'incondizionata potenza. Tale fu il valore comandante l'opera dei cosiddetti «poeti maledetti», in particolare di Rimbaud: un continuo stracciarsi ed incendiarsi in ogni cosa, una passione e un orgasmo indicibili per quell'Io o superiore principio che, come lo stesso Rimbaud si esprime (5), «è un altro».

(5) Nelle lettere pubblicate dalla *Nouvelle Revue Française* (ottobre 1912), ove si tro-

3. Nell'*analogismo* propriamente detto di Mallarmé questa fase è esaurita: in esso non vi è ormai più che musica ed azzurro. Il contenuto è sparito, e di là da tutto si stende il sottile e onnipervadente regno dell'analogia, dei rapporti, delle simpatie segrete (6). Il vento e il fuoco danno luogo ad una calma magica e chiara. Con il che l'istanza originaria si è realizzata in compiutezza ma, nel e per lo stesso punto, si rivela essere essa stessa un'astrazione: la poesia di Mallarmé è di una interiorità ghiacciata e stupita e perde, più che non realizzi, il principio individuale nell'incanto dorato dei ritmi e nell'algebra delle immagini. Il mago si è disciolto nel suo stesso incantesimo. Situazione, questa, che è ancora segno di un significato più vasto: poiché se l'analogismo, mediante la risoluzione del contenuto nel simbolo andò a realizzare l'elementare sostanza dell'individuale in sede estetica, con ciò si trovò altresì a saturare ogni segno della nuova esistenza di un infinito mistero. Alla rivelazione della soggettività si trovò immanente, nella lirica simbolista, il sentimento dell'ineffabile come per un'oscurità, per un mistero irreducibile – poiché, in verità, in essa l'infinito oggettivo a cui si era rettoricamente vibrato il romanticismo era venuto a sperimentazione interiore: ma, in relazione al soggetto e come vivente ormai dentro di questo, esso non poteva venire sentito che come una negatività – poiché appunto negatività era l'antico *genius* dell'arte medianica rispetto al principio individuale. L'astrazione e la privazione del compiuto formalismo del Mallarmé e il peso oscuro, tragico, inafferrabile, che nel Maeterlinck ammala la più profonda interiorità, sono dunque due aspetti complementari di un'identica situazione logica. E l'io, di nuovo, è un altro.

4. Invano il *cubismo* cerca di infondere sufficienza all'astratto mondo individuale analogistico negando il fantastico soggettivo e l'indefinito evocativo e riprendendo – mediante la cosiddetta tecnica degli «equivalenti» – la concretezza preestetica (cioè quella correlativa all'esperienza reale), assunta però non più secondo l'ordine dato, ma ricreata e composta in

va altresì esposta la sua centrale esigenza: «... *Toutes les formes d'amour, de souffrance, de joie; il [il poeta] cherche lui même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grande maudit – et le suprême Savant!*» (p. 572) [«Tutte le forme d'amore, di sofferenza, di gioia; egli (il poeta) cerca se stesso, consuma in sé tutti i veleni, per non conservarne che le quintessenze. Tortura ineffabile dove ha bisogno di tutta la fede, di tutta la forza sovrumana, dove diventa fra tutti il grande malato, il grande criminale, il grande maledetto – il Saggio supremo!»].

(6) La poesia, dice egli in *La musique et les lettres*, è l'idea delle cose, idea valendo per lui come armonia, onde l'arte è la creatrice di relazioni sinfoniche fra le cose: «*pyrotechnique – dice – non moins que métaphysique, ce point de vue; mais un feu d'artifice, à l'auteur et à l'exemple de la pensée, épanouit la réjouissance idéale*» [«pirotecnico non meno che metafisico, questo punto di vista; ma un fuoco d'artificio, all'altezza ed esempio del pensiero, rallegra la festa ideale»].

una architettura seguente solamente la libera e interiore formazione estetica dell'individuo: invano, perché quella concretezza è qualcosa di fattizio, quindi in verità è tale solo quando è secondo il bruto ordine immediatamente dato. Di una tale vanità la coscienza si accorge, onde l'artista, che è arso dalla maledizione dell'esteriorità e della privazione della sua interiorità, si precipita infine – a soffocare la sua angoscia – nella materia, nella natura immediata; e all'orgia sfrenata in essa – nella lotta, nel dinamismo, nell'«ossessione lirica della materia» (7), nella vertigine dell'intuizione, della velocità e del sesso – cerca, rinnovando in un certo modo la soluzione di un panteismo dionisiaco, di provare a sé stesso la propria concretezza. Secondo una tale congiunzione egli pone il *futurismo* – del quale impressionismo, sensismo e primitivismo possono considerarsi gradi elementari, non interamente attuali nel loro motivo.

5. Ma il futurismo ha immanente in sé la sua dissoluzione e il suo trapasso; perché se l'Io in esso è pervenuto ad un contenuto, non lo è per un passivo e muto annullamento in un che di estraneo, ma invece in quanto egli stesso è divenuto, come creatore di forme incondizionate e istintive, forza bruta e fattiva che supera in un certo modo la sua immediatezza nell'espressione – nello scompiglio e nello strombettio delle «parole in libertà» – e che ad ogni istante è insoddisfatta della sua naturalità e sospinta in una ricorrente ed angosciata preoccupazione del «nuovo». Così, attraverso la negazione della pura interiorità analogistica, l'Io si affaccia, presso alla morte del futurismo, all'interiorità concreta e centrale, alla coscienza che egli è in sé, come pura potenza della pura forma, un libero, incondizionato creatore.

6. Infatti l'istintività bruta del futurista, nel mediarsi, si trasmuta in *espressionismo*. Qui la coscienza ha il centro non più nel valore di una natura, bensì in quello di un Io: senonché essa non osa ancora impugnare il suo regno, e resta lì, ad *ascoltare* commossa sé stessa nel primo, intimo momento della creazione, che subito *dopo* cerca di attribuirsi e, nel far ciò, di provare a sé la propria centralità, riproducendolo in sé quale artista espressionista, v.d. come creatore di una forma che traspare di una immediata, elementare interiorità. Il compimento del processo si ha però solamente nel *dadaismo*.

7. Il principio di questa tendenza è che non vale sostituire a mondi di formazione altri mondi di formazione, sia pure più compenetrati di libertà e di interiorità: ciò che interessa a quel suo *radicalismo* che ne fa la tendenza più significativa di tutta l'estetica contemporanea, è invece l'effettivo spostamento dell'Io a centro assoluto. L'opera del Rimbaud, benché determinata dall'aspirazione al possesso diretto dell'Io creatore, in concreto non era valsa che a consumare e a far cadere giù la scorza della carne più esteriore onde, con il mondo delle «illuminazioni», di là dall'aria

(7) F.T. Marinetti, *Les mots en liberté futuristes*, Milano, 1919, p. 20.

greve della natura e dell'*humanitas*, si schiuse un etere, in cui l'Io poteva penetrarsi come libero signore. Ora nell'arte postrimbaudiana l'artista, affascinato dalla sua nuova possibilità di mago creatore, anziché valersi di questa liberazione per realizzare l'Io in centralità, la sfruttò per costruirsi nuovi mondi super- o ipersensibili: ma con ciò cadde in una nuova forma di coscienza eccentrica, con ciò continuò, per usare una immagine dello stesso Rimbaud, a sentirsi «ottone» solamente allo *svegliarsi* in funzione di tromba. È invece al principio primordiale e incondizionato che tese il dadaismo: non si trattò per esso di sostituire una γένεσις ad un'altra (o, almeno, questa non deve essere l'istanza finale), ma di abolire assolutamente quella coscienza, che nell'arte è solo, in quanto è *già* forma o categorizzazione, che si sveglia solo al momento della formazione – dell'opera – e al momento anteriore o più profondo del formare è assente o passiva. Porre questa esigenza, significa porre, dentro la coscienza estetica, il problema della libertà e cioè contrapporre all'Io *determinatamente* libero – v.d. a quello che nel suo *naturare* l'opera è soltanto «*natura signata*» e, come tale, già *naturata* e che, in conformità al principio eccentrico, era ancora presente nell'espressionismo – l'Io come centro e quindi come arbitrarietà o incondizionalità.

8. In quanto il dadaismo si volge a consumare quest'antitesi, si pone in un primo momento secondo il tema della negazione: l'Io, attraverso l'agitazione arbitraria e la crescente rarefazione e disorganizzazione del mondo delle formazioni estetiche, cerca di risolvere in sé, come nella forma della pura libertà, la determinazione. Senonché la coscienza si accorge dell'inganno celato in una tale soluzione e che già si ha avuto occasione di esporre su un altro piano (8): l'Io infatti in tanto va a negare, in quanto è *polemico*, v.d. in quanto decade dalla vera, assoluta libertà e, con la sua funzione negatrice, si mette allo stesso livello di ciò a cui si oppone, da cui è pre-occupato. La negazione così, nel suo profondo senso, va a contraddire l'esigenza. Appare cioè che «*le vrai Dada est contre Dada*»: da qui il trapasso nel tema dell'indifferenza.

9. Trascinata dalla sua dialettica, la coscienza estetica rinuncia alla direzione contraddittoria del precedente momento di mera negazione, desiste in un certo modo dalla violenta affermazione del principio incondizionato e in quanto assorbe «*avec délice mais sans goût*» l'esperienza data prepoetica, è «*dans la plaine*». Questo movimento, che sembra portarne l'ecclissi, in realtà attua l'autonomia e la liberazione – e perciò la verità – del principio incondizionato; e, nel campo del determinato o, per meglio dire, in seno ad esso, l'indeterminazione, l'indifferenza. La pura libertà attraverso la negazione di sé è pervenuta ad un assoluto essere, la coscienza, che prima era il vuoto «dover essere» dell'incondizionato, fruisce ora di questo in libertà e in forma concreta. E la «*plaine*» – ossia lo spettacolo

(8) Cfr. sopra, pp. 88-89.

dell'esperienza reale non in un rifacimento lirico o simbolico, ma nel suo nudo esser-là, la quale, immediatamente come esperienza prepoetica, ora, v.d. pel dadaista, può valere incondizionatamente come oggetto di poesia – rivela l'Io che trasmuta in ogni determinazione come labilità, come inafferrabilità, come potere di dare a tutto valore o non-valore (9), di essere e non essere indifferentemente. La coesistenza simultanea e puntuale degli opposti, il librarsi di là dall'identità e dalla stessa contraddizione, il fluttuare indicibile nella «*grande bouche pleine de miel et d'excrément*» l'impossibilità, di discernere fra i varî gradi di luce (10), divengono il fenomeno in cui si rivela il possesso dell'incondizionata libertà (11).

Con il che la perfezione dell'esigenza è realizzata. L'infinito, il genio, il grande alone trascendente la consapevolezza e la volontà individuale, assorbito in un primo momento e sentito quindi come mistero (Maeterlinck) dentro l'intimità personale della coscienza analogica, in un secondo momento viene dominato e ridotto alla coscienza stessa dell'individuale come incondizionata libertà.

* * *

È una cosa assai difficile dare una idea dello stato spirituale che corrisponde alle ultime realizzazioni dell'arte astratta, come pure potere in un qualsiasi modo arrivare non solo a penetrarle e viverle, ma anche soltanto a presentirne il valore, quando non si abbia molto familiare la tecnica

(9) T. Tzara, *Manifest de l'amour faible et de l'amour amer*, in *Sept manifestes dada*, Paris, 1924: «*Le mensonge circule, je l'arrête, il devient vérité. C'est ainsi que tout est pareil et tout est sans pareil*» [«La menzogna circola, io la fermo, diviene verità. È così che tutto è eguale e tutto è senza eguale»]. Di Tzara sono altresì le espressioni in francese sopra citate, *ibid.*, p. 75: «*L'anti-dadaïsme est une maladie: la self-cleptomanie, l'état normal de l'homme est dada. Mais les vrais dadas sont contre dada*» [«L'anti-dadaismo è una malattia: l'auto-cleptomania, lo stato normale dell'uomo è dada. Ma i veri dada sono contro dada»].

(10) T. Tzara, *Manifeste Dada 1918*, in *op. cit.*, p. 11 e seg.

(11) È importante rilevare la differenza, anzi l'opposizione, fra dadaismo e futurismo, che stanno fra loro come istintività e autarchia, come assoluta immediatezza e assoluta mediazione; e, correlativamente, l'errore in cui in modo alquanto ingenuo sono caduti vari critici (per esempio il Gori e il Flora) nel ridurre il dadaismo ad un bergsonismo – riduzione che invece riesce per il futurismo. Il dadaismo può riconnettersi, se mai, allo Stirner: il suo principio è l'individuale, inteso come assoluto possesso e come volontà condizionata – fredda ed arbitraria – laddove nel Bergson e nel futurismo l'individuo viene dissolto nello slancio della vita universale, viene fatto una forza bruta ed eccentrica della natura.

S'insiste su questa distinzione – che si può garentire per una lunga e diretta adesione con opere ed autori – poiché essa riflette a suo modo in sede estetica quella fra idealismo magico (che in una certa misura corrisponde al dadaismo) e irrazionalismo.

[Evola polemizzò con Gino Gori sul quotidiano *L'Impero*: cfr. J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1994 (N.d.C.)].

dell'«arte pura» oltre che ad avere già in sé un certo grado realizzato [di] quella coscienza estremamente interiore e rarefatta a cui è pervenuto l'autore (ché soltanto il simile può comprendere il simile). Chi, non disponendo di tali condizioni, si accosti all'arte astratta così come potrebbe accostarsi per esempio a quella di uno Shelley o di un Beethoven, non può trovarvi che un insieme incoerente ed incomprensibile, ed allora dovrà ben sdegnarsi e stupirsi della stessa possibilità di simili manifestazioni.

La *coscienza astratta*, realizzata dall'ultimissima estetica, è infatti un altro piano – quasi un'altra dimensione – dello spirito, che con quello in cui si svolge tanto la vita quotidiana pratica e sentimentale, tanto il valore risuonante sulle «grandi grida dell'umanità tragica», non ha nulla a che fare; e la via che porta ad essa è dura e dolorosa, ché lungo di essa occorre ardere tutto ciò che abitualmente vale agli uomini come la vita più intima e più vera. Se perciò si chiedesse un punto di paragone, lo si potrebbe forse soltanto indicare in alcuni mistici, per esempio nell'interiorità atona e gelidamente ardente di un Ruysbroeck e di uno Eckhart (12). Nell'arte astratta un tale valore non è però, come in questi due autori, una luce uniforme e solitaria, bensì viene esalato unicamente da un complesso incoerente di stati vitali oscuri, intimi, allarmati che, come sperduti in un'atmosfera diafana in cui un senso di sogno o di delirio va pian piano trasmutandosi e chiari-ficandosi sino ad una rarefazione solare, hanno suoni e moti in sé inesplcabili. Una logica assolutamente diversa da quella di tutti i giorni regge questa sfera: in essa tutte le luci più famigliari e gloriose divengono pallide come le deboli vegetazioni dei sotterranei, la comune volontà vi barcolla come ubbriaca, le stesse parole emanano un senso incomprensibile di lingua straniera. Si direbbe che in essa ogni realtà si disgreghi, pompata della sua vita dall'estrema rarefazione, e rientri in un caos elementare «secco ed ardente, ardente e monotono». Ma a quei che ha interamente penetrata l'arte astratta, appare che questo incoerente, questa follia non è che un'apparenza, dietro la quale vive in una luminosità metallica il senso dell'assoluta libertà dell'Io; che essa non è che una ultima veste sottile che vela e, con questo, rivela il possesso in sede estetica di quella purità informe ed incondizionata, che è la nuda potenza e l'origine di ogni forma e d'ogni ordine. L'arte diviene qui, essenzialmente, autorivelazione.

Ciò si può mostrare da un altro punto di vista. Come si è accennato, per le tendenze con le quali si termina lo sviluppo dell'arte astratta tutto può essere ciò che il Cocteau indica come «oggetto di poesia»: il valore estetico è contingente, e l'artista può con esso potenziare a suo arbitrio una

(12) Sono fra i maggiori mistici del Medio Evo: il tedesco Johannes Eckhart, detto Meister (Maestro) Eckhart (1260c.-1327), che riprese la tradizione neoplatonica di Proclo e la teologia di Dionigi Areopagita e di Scoto Eriugena; e il fiammingo Jan Ruysbroeck o Ruusbroec (1293-1381), che fuse l'ascetismo monastico cristiano con il misticismo tedesco di Eckhart (N.d.C.).

qualunque determinazione, sia che essa sia costruita con i varî mezzi espressivi propriamente estetici, sia che essa invece resti un elemento immediatamente tratto dall'esperienza volgare. Così si è giunti ad affermare che tanto la *Gioconda*, quanto un biglietto di tram incollato sur un cartone *possono* essere ad un egual grado opere d'arte per il *dada*. Ciò dal punto di vista dell'autore. Ora dal punto di vista dello spettatore si può considerare – non tanto per il suo valore intrinseco quanto piuttosto in vista di ciò che può venire dalla risposta – l'obiezione, che dato anche che si riesca a raggiungere quell'estrema sensibilità e quell'astrazione che sono necessarie per non vedere nelle ultime realizzazioni dell'arte astratta altro che delle bizzarrie e delle incoerenze, resta la quistione di sapere come, dato che non vi è più nessuna base concreta, ci si possa assicurare di aver penetrato realmente ciò che l'autore ha vissuto e che invece ognuno non capisca a modo proprio.

Ora Tristan Tzara, iniziatore del movimento dadaista, espone nel già citato *Manifeste de l'amour faible et de l'amour amer* (p. 77) questa strana regola per fare un poema dadaista.

«Prendere un giornale, una forbice e, in questo giornale, un articolo della lunghezza che desiderate dare al vostro poema. Ritagliate l'articolo e poi, con cura, ognuna delle parole che lo compongono e mettetelo in un sacchetto. Agitate dolcemente. Prendete infine i ritagli l'uno dopo l'altro e copiate coscenziosamente. *Il poema vi rassomiglierà*. Ed eccovi uno scrittore infinitamente originale e di una sensibilità incantevole, benché non ancora compresa dalla massa».

Questa non è una presa in giro: vi si superi la forma volutamente paradossale – alla quale i dadaisti tengono furiosamente – ed allora in essa si ritrova una profonda verità: e cioè che non l'autore, ma lo spettatore è il creatore dell'opera d'arte (Wilde), che il valore estetico non esiste in sé nell'opera d'arte, ma è concepibile soltanto in funzione di una interpretazione e di una ricreazione così che dipende *a priori* dalla volontà individuale, quale le varie determinazioni di sentimento e di cultura l'hanno formata. Artistica non è invero da dirsi una certa opera in sé stessa bensì una certa funzione dell'Io, secondo la quale questi fa divenire un dato oggetto della sua esperienza ciò che poi verrà definito come opera d'arte. Ora esperienza, ha nell'uomo normale soltanto un grado assai scarso di libertà: essa è in preferenza attirata, come una forza lungo la linea di minor resistenza, da una certa classe di oggetti – che sono quelli che poi, con una convenzione più o meno esplicita, vengono fissati come le «vere» e universali opere d'arte; e ciò, perché essa potenza è interiormente formata in determinazioni in una certa misura uniformi e persistenti, a cui l'Io dell'uomo normale aderisce e di là dalle quali egli non si dà la pena di riaffermare una libera vita. Come in un certo modo lo vide Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, l'universale riconoscimento come belle di alcune opere d'arte e, si aggiunga, di alcuni oggetti dell'esperienza in generale come opere d'arte, ha per unico fondamento quello soggettivo dell'essere la potenza del giudizio degli

uomini conformata in date determinazioni in modo pressoché analogo in tutti. Ora si supponga che l'individuo si sia elevato ad un grado di autarchia tale, che gli possa astrarre da ogni determinazione di cultura, sentimento e eredità – e cioè di quel partito preso congenito e quasi sempre inconscio con cui ci si pone dinnanzi a quadri e poemi oltre all'idea *a priori*, feconda di fatti autosuggestivi, *che si ha a che fare effettivamente con dell'arte* – e che quindi possa *disirrigidire* la potenza del giudizio estetico e renderla assolutamente dipendente dalla propria volontà: allora risulta chiaro che «artistico» e «bello» non sarà più un gruppo particolare e quasi fatale di oggetti, ma che tutto sarà specchio in cui egli potrà ritrovare sé stesso: e lo stesso poema costruito secondo la regola dello Tzara *sarà*, o meglio, *potrà* divenire veramente un poema e un *mio* poema (13).

Dal punto di vista strettamente idealistico, il processo creativo di attribuzione di valori estetici è anzi da considerarsi come identico tanto per una opera d'arte dadaista che per una classica. La differenza sta in ciò: che presso al momento della fissità di alcune determinazioni nel giudizio, l'opera d'arte risulta in un certo modo data, essa s'impone quasi da sé, e la comprensione è in un certo modo automatica. Così l'opera d'arte *ancien régime* non permette che un numero assai scarso di alternative alla libertà dello spettatore. La cosa invece cambia completamente nell'arte moderna, in quanto principio di essa è, come si è visto, la libertà: tanto più si va verso le ultime fasi dell'arte astratta, tanto meno nell'opera il valore ha un carattere di fatalità, tanto meno l'artistico si presenta come *fatto*, e tanto più invece lo spettatore è tenuto ad una reale spontaneità, ad una libera ricostruzione se ciò che gli si presenta dinnanzi deve avere per lui un qualunque significato. Sicché nell'arte ultimissima ciò che si presenta allo spettatore in sé è letteralmente nulla, lo stesso appoggio della corrispondenza oggettiva viene meno e se lo spettatore da tale non si fa letteralmente un autore, il valore estetico resta una vuota parola. Ma c'è di più: l'arte modernissima è come si è detto tale, che divenire autore non si può, se non superando ogni determinazione rigida della facoltà del giudizio, rendendosi sufficiente ad un'indeterminata libertà, capace di trasfigurare esteticamente ogni determinazione in modo indifferente. Onde, in chi sappia seguirla e comprenderla nel suo sviluppo, l'arte moderna assurge al valore di una vera catarattica; nel suo estremo punto, l'opera d'arte nel dire allo spettatore: «fatti un autore!» dice altresì: «sperimenta te come nuda, incondizionata libertà, come ciò, per cui tutto può essere indifferentemente brutto o bello non appena tu voglia!». Da qui il suo valore morale.

(13) Conformemente a ciò, nella già citata *Arte astratta* si è affermato che il *consensus gentium*, l'universale riconoscimento attesta non il valore, ma il disvalore di un giudizio estetico; giacché questo tanto più ha valore per quanto più è individuale, v.d. per quanto più la sua affermazione è *unica*, irriducibile ad una qualunque uniformità. A ciò potrebbe forse assentire il Tilgher, spingendo a fondo la sua teoria dell'arte come originalità.

L'opera originalissima e audace di T. Tzara, G. Ribemont-Dessaignes, H. Arp, K. Schwitters e Kandinsky (14) si può dire che suggelli con un'affermazione definitiva tutto quel complesso di tendenze che, a partir dal Novalis e da F. Schlegel, operarono in varia guisa, e spesso in modo inconscio, nell'estetica moderna per la realizzazione dell'arte come valore individuale. D'altra parte essa segna un punto-limite: in un certo senso sia l'arte propriamente detta, che l'arte in generale come espressione, in essa compie la propria dissoluzione – cosa che del resto fu intesa in piena consapevolezza dal dadaismo. È che dato che per arte s'intenda quell'attività, che ha essenziali i caratteri di medianità e di subordinazione dell'Io attraverso la spontaneità e la genialità ad un universale, la coscienza moderna, in cui si è affermato il principio dell'individualità autonoma, ha posto una barriera, di là dalla quale l'arte non può continuare, che come consumazione di sé in quanto tale. Onde riesce del tutto comprensibile l'opinione di quelli che, fissi in un ordine tradizionale, di contro all'arte moderna affermano che non si ha più a che fare con dell'arte, o che l'arte è morta: a dir vero, dal simbolismo al dadaismo si tratta di scuole che nella loro intima essenza sono affatto metartistiche, quando non addirittura antiartistiche. Ma ciò procede da una storica necessità ed ha un valore *a priori*.

È che l'arte, secondo il suo concetto, è il residuo di una vita fatta di spontaneità, anteriore ancora allo stesso principio della *persona*, e come l'istinto va man mano consumandosi nella mediazione della ragione e della volontà, così essa è destinata a scomparire come una categoria superata presso a nuove forme di sviluppo spirituale e che ne continuino e ne portino innanzi la verità. Senonché la fase e il *gesto* del suo scomparire – il suo autonegarsi ed autoironizzarsi nell'arte astratta – realizza essa stessa all'Io una esperienza piena di significato. Il ritmo del riconquistarsi secondo libertà nel punto originario e interiore di ogni porre, del superare ogni «grazia» in un'assoluta positività e, quindi, di riaffermare la propria volontà su quanto la trascendeva e ne condizionava la produzione feconda, è infatti, a dir vero, il ritmo stesso della realizzazione magica. Così l'arte moderna – o la consumazione dell'arte – che su di un tale ritmo si costruisce, va a dare all'Io il senso di questa realizzazione in una anticipazione o immagine formale, cioè in una affermazione limitata al campo della fantasia soggettiva, dei suoni, delle parole e dei colori. Soltanto in un tale campo, cadente fuori dalla potenza oggettiva della realtà, l'Io, nel dadaismo, sperimenta il compimento dell'assoluta libertà, se pure con un'accentuazione di vita e di interiorità che manca all'esperienza realizzata su un piano analogo dallo sviluppo della speculazione sino all'idealismo trascendentale. Già Novalis, di contro

(14) Per tutti questi dadaisti si vedano le *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1991 (N.d.C.).

a chi rimproverava ai poeti di giuocare nella loro fantasia a loro arbitrio con il mondo reale, affermò che i poeti in realtà sono ancora ben lungi dall'esagerare abbastanza; che solo oscuramente sospettino la magia del loro linguaggio; che ancora non sappiano che trastullarsi con la fantasia così come si trastulla un bambino con la bacchetta magica del padre – ignorando quali forze sono loro soggette, quali mondi debbono loro obbedire (15). L'artista vada ad approfondire quell'esigenza, che gli ha fatto generare l'arte moderna, allora si troverà portato a riaffermare quel ritmo di liberazione e di autoaffermazione – che ha appreso in sede estetica – nella dimensione più profonda della vita reale, ed a comprendere quindi, con Lao-tze (16), l'arte stessa come l'immobile scalpito o propedeutica (*Lehrjahre* [anni d'insegnamento], diceva Novalis) di un ulteriore slancio. Poiché il regno della «grazia» è ben lungi dal limitarsi all'ambito della produzione estetica: come la volontà dell'artista medianico è resa produttiva da un principio fecondatore che cade fuori di essa, così ogni atto della vita dell'individuo normale presuppone, per la sua riuscita, un insieme di leggi e di determinismi (fisici e fisiologici), che gli aggiungono come una trascendenza, come qualcosa di cui egli non ha il principio entro di sé. Ora adeguare la volontà a sé stessa e al proprio effetto, renderla perfetta non più nell'ambito della creazione artistica, bensì in quello della vita reale quotidiana, significa passare all'idealismo magico. Le categorie di questo sono ciò in cui si continua la storia ideale dello spirito di là dall'arte moderna (17). La poesia futura sarà quel che viene espresso dalla sua stessa parola (ποίησις, da ποιεῖν): azione; l'io stesso, l'*autocreazione*, sarà l'oggetto della futura opera d'arte. Il perpetuarsi dell'arte, di fuori da ciò e dopo l'esperienza compiutamente (18) realizzata dall'estetica moderna, non potrà più rappresentare che un *piétiner sur place*, un ritorno o una sopravvivenza – in ogni caso l'automatismo di un troncone morto tagliato fuori dallo sviluppo.

(15) Novalis, op. cit. (*Die Lehrlinge zu Sais*), p. 138.

(16) Laotze, trad. cit., c. XLV.

(17) Il luogo gerarchico della categoria dell'arte rispetto alle altre categorie della cultura e a quella dell'assoluta autorealizzazione, così come la costruzione generale delle varie fasi del processo dell'individuo nella loro totalità sarà esposto nell'opera: *Teoria dell'Individuo assoluto*.

(18) Tale affermazione di compiutezza suonerà strana a chi l'arte non intende *formalmente*, come categoria e simbolo di una certa esperienza spirituale, bensì *materialmente*, secondo un criterio riposto nella produzione artistica in sé stessa. Chi va a chiedere all'arte moderna il «capolavoro» resta fermo a questa stregua materiale di considerazione e non potrà mai essere soddisfatto per la semplice ragione che il «capolavoro» dell'arte moderna sta altrove, non nella produzione di un'opera perfetta, organica e compiuta, bensì nella realizzazione di un nuovo modo di vivere la funzione estetica (e cioè non più secondo spontaneità e religiosità, bensì secondo il dominio dell'individuale) rispetto alla quale realizzazione ciò che viene prodotto rappresenta un momento secondario e trascurabile. Ora questa realizzazione è stata dallo sviluppo sopra descritto raggiunta in tutta la perfezione desiderabile.

APPENDICI CRITICHE E BIBLIOGRAFICHE

Le fonti bibliografiche dei *Saggi*

Elenchiamo gli articoli e i saggi pubblicati prima o contemporaneamente al libro che, in parte rielaborati e ampliati, ne sono alla base.

IL PROBLEMA DELLO SPIRITO CONTEMPORANEO E IL TRAPASSO ALL'IDEALISMO: *L'idealismo dell'insufficienza*, in *Il Mondo*, 26 giugno 1924.

SUL CONCETTO DI POTENZA: 1. *La potenza come valore metafisico*, in *Atanòr*, n. 6, giugno 1924, pp. 177-186; n. 7, luglio 1924, pp. 202-209; n. 8-9, agosto-settembre 1924, pp. 237-242; 2. *La potenza come valore metafisico*, in *Ultra*, n. 3, luglio 1924, pp. 146-160.

L'IO SUPERNORMALE: *L'io supernormale*, in *Il Mondo*, 24 gennaio 1924.

LA COSTRUZIONE DELL'IMMORTALITÀ: *La costruzione dell'immortalità*, in *Il Mondo*, 12 aprile 1924.

OTTO BRAUN: *Otto Braun*, in *Il Nuovo Paese*, 21 luglio 1923.

GIOVANNI GENTILE: recensione di *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Giovanni Gentile, in *Ultra*, n. 4-5, ottobre-novembre 1923, pp. 270-272.

OTTAVIO HAMELIN: *Semiscoperta di una grande pensatore*, in *Conscientia*, 15 agosto 1925.

ERMANN KEYSERLING: 1. *La Scuola della Sapienza di Keyserling*, in *Il Mondo*, 4 marzo 1924; 2. *E. Keyserling e la «Scuola della Sapienza»*, in *Ultra*, n. 5-6, dicembre 1924; 3. *Ciò che pensa Keyserling*, in *Conscientia*, 4 aprile 1925.

L'Autarca e i suoi critici

Alfonso Piscitelli

«Pan il grande è morto!». Il grido, che a mezzogiorno i marinai egei udivano dalle loro navi, annunciava la scomparsa della divinità che incantava la natura. Questo lutto propagato nel Mediterraneo dal marinaio Tamo riempì il mondo di disperazione: insieme a Pan, moriva il politeismo antico, vale dire la spontanea percezione di forze divine incarnate nella natura. La civiltà greco-romana, sviluppando fino all'eccellenza nei campi del sapere e dell'organizzazione politica le facoltà dell'anima razionale, aveva smorzato la capacità di sentire come in un incanto, come in un sogno ad occhi aperti nella calura meridiana, il volo degli Dei sulle forme della natura.

La morte di Pan, questo mito così carico di verità storica, fu tramandato ai posteri da Plutarco. Colui che a distanza di secoli avvertì, al di là del dolore per la perdita, tutto il significato di quel trapasso fu il tedesco Novalis. La sua romantica filosofia distingueva due epoche nella storia dell'Occidente: un'epoca arcaica segnata dal realismo magico, dalla magia che si svelava nei luoghi fatidici, nelle pietre, nelle foreste, nei santuari, e un'epoca moderna in cui la magia svaniva dal mondo esteriore, per riaccendersi nell'interiorità degli uomini, nella loro capacità di creare con il pensiero, nel loro libero immaginare. «Idealismo magico» fu la formula utilizzata da Novalis per indicare questa possibilità che si schiudeva all'uomo moderno.

«Idealismo magico» è la formula utilizzata da Evola per sigillare la sua filosofia dell'Individuo.

«Questa idea di un idealismo magico», commenta Carlini nella sua recensione del 1925 su *Vita Nova*, «ritorna così, dopo un lungo giro di esperienze spirituali e di costruzioni speculative. Ma quanto mutata, da quando prese le mosse nel primo romanticismo! Non è più la poesia la dea che deve operare il miracolo, ma una filosofia affrancata da una metodologia d'indole pratica. C'è una serie di prove per purificare l'individuo da tutte le sue "deficienze" e farlo diventare "sufficiente a sé stesso". Le prove sono quelle di una "filosofia dell'iniziazione", per certi aspetti simile ai cammini di formazione prospettati nel secolo precedente da Hegel, da Schopenhauer, ma, a differenza di quelli, assai densa di riferimenti a dottrine che da pochissimi anni potevano considerarsi acquisite all'attenzione degli specialisti occidentali».

Reghini (nella recensione apparsa su *Ignis* nel giugno-luglio del 1925) e Jasink (ancora sul primo numero di *Ultra* dell'annata 1926) evidenziarono con efficacia come l'opera di Evola da un lato gettasse un ponte verso le misteriosofie d'Oriente, dall'altro si fondasse su una peculiare filosofia della storia, anch'essa ricca di richiami teosofici.

Evola faceva riferimento – è sempre Arturo Reghini a notarlo – a una forma di coscienza arcaica, non ancora chiusa nella scorza individuale, ma aperta agli influssi dell'intero cosmo. Da questa forma arcaica, anteriore alla netta delimitazione dei confini tra soggetto e oggetto, si sarebbe giunti col passare del tempo ad una coscienza individuale, tendente all'auto-sufficienza, al senso di sé e della volontà. Questo passaggio da una coscienza quasi «medianica» ad una individualità autocosciente non veniva affatto interpretata da Julius Evola come una tragica decadenza, bensì come un'opportunità. Ovviamente un'opportunità per pochi, consapevoli di cosa significasse vivere appieno «l'epoca dell'individuo».

Sintetizzando la concezione storica del giovane Evola, il teosofo Jasink osserva: «Troviamo nei popoli civili agli inizi della loro storia (gli Indiani del *Rgveda*, i Greci di Omero, i Germani dell'*Edda*), a lato della vita quasi incosciente che descrive l'Evola come caratteristica di tali epoche, l'idea dell'Assoluto in pieno vigore sotto forma di Divinità. Ma checché sia della preistoria, è certo che la storia s'inizia col risveglio o la nascita dell'autocoscienza (cioè quell'elemento dentro l'uomo che gli fa sentire e comprendere che egli è distinto dal Mondo) e che sull'arco discendente dell'evoluzione si possono e si debbono distinguere i tre stadi stabiliti dall'Evola. Il secondo stadio vede lo sviluppo della "persona", il terzo quello dell'"individuo"». L'intero processo viene riassunto dallo stesso Jasink con la formula di sapore fichtiano dell'emergere dell'Io dal Non Io.

Dallo stupore primordiale, fonte delle antiche mitologie, da questo mare in cui tutti i contorni sono fluidi, emerge il carattere personale. Alla personalità cosciente si rivolge Evola per esortarla ad essere pienamente «Io». La filosofia dell'Idealismo magico si rivolge a uomini che vivono nell'epoca in cui «Dio è morto», in cui cioè sono saltati i conforti del rito, delle teofanie, della stessa teologia razionale; in quest'epoca l'individuo è solo e deve prendere coscienza della sua condizione senza cedere alla tentazione di riesumare antiche forme di coscienza e di religiosità. Come si vede in questi passi «giovanili» vi è tutto l'Evola più... «maturo», quello di *Cavalcare la tigre*.

«A tale veduta si connette», commenta opportunamente Vezzani su *Ultra* nel luglio 1925, «[il senso] della responsabilità cosmica dell'individuo. In fondo l'individuo è solo, in fondo non vi è realmente nulla fuori e oltre di lui su cui egli possa appoggiarsi e rimettersi. Se dunque egli non si fa il salvatore di sé stesso, nulla potrà mai salvarlo: da sé l'individuo deve costruirsi la via e farsi la potenza. "Dio non esiste: occorre che l'Io lo crei, facendosi divino". E poiché l'idealismo mostra che tutto il mondo gra-

vita sull'Io, questa opera di autorealizzazione ha anche il valore di una realizzazione del mondo».

Per aver seguito questa strada, indubbiamente pericolosa, che porta fuori dal grembo matriarcale della Natura Animata, l'Occidente appare a Evola superiore all'Oriente; inoltre, aggiunge Jasink, «nel principio di attività l'Evola vede la cosa che distingue lo spirito occidentale da quello orientale, e ci vede una superiorità da parte dell'Occidente».

I *Saggi sull'Idealismo magico* non prospettano una fuga dall'Occidente, e neppure propongono una con-fusione sincretistica tra elementi della filosofia moderna e suggestioni orientaliste. È proprio Spirito sul *Giornale critico della filosofia italiana* nel marzo 1927 a notare con un certo compiacimento quanto Evola sia «persuaso che la via maestra dell'idealismo è quella che va da Kant a Hegel e da Hegel muove per giungere fino all'idealismo attuale». E ancora: «per Evola l'idealismo è una posizione speculativa da cui non si può prescindere. Per magici che si sia, non si torna indietro. C'è un processo storico che si può superare solo a patto di prenderne atto e di muovere da esso, c'è una necessità interna alla stessa creazione dell'uomo magico».

Se è vero che il pensiero occidentale deve acquisire quelle tecniche di trasmutazione che gli Indiani hanno praticato e tramandato, è anche vero che il patrimonio dello Yoga deve essere acquisito e interpretato alla luce di un pensiero moderno, un pensiero cioè che abbia superato il punto di non ritorno dell'idealismo gnoseologico. Nota opportunamente Carlini che «l'A. si lamenta che il magismo, l'occultismo e il teosofismo, con tutto il loro bagaglio di dottrine orientali e occidentali, siano rimasti in arretrato su lo sviluppo del pensiero moderno. Sì che della loro fusione e penetrazione dovrebbe venire un gran bene a entrambi, e alla povera umanità, assillata dal problema di Dio e del mondo, perché assillata in questo problema, dal problema dell'io».

Qualche anno dopo la morte di Steiner, l'autore che più di ogni altro aveva insistito sulla necessità di una sublimazione delle scienze naturali occidentali in «Scienza dello Spirito», Evola conferma il concetto che l'Occidente, lungi dal tradire se stesso e la sua tradizione di pensiero, deve condurre la filosofia che le è propria al salto dalla teoria all'azione, servendosi in ciò di tutti gli strumenti per l'azione che l'ermetismo antico e lo yoga orientale forniscono.

Vi è forse una zona d'ombra nelle recensioni di Reghini, di Carlini, di Spirito: essi avvertono distintamente come Evola voglia trasformare in una sorta di alchimia la filosofia dominante dell'epoca: l'idealismo, e tuttavia non percepiscono come Evola stesso riprenda nella sua opera gli impulsi della corrente della scienza moderna galileiana-newtoniana con l'obiettivo di condurla ad esiti magici-operativi. Ciò appare evidente quando l'autore espone il suo criterio della verità come potenza. Evola dice: la certezza

di una cosa dipende dal potere che ho su di essa. Sia pur con tutta la sua esagerazione estremistica, questo principio non è forse affine a quello della scienza sperimentale, che si dichiara certa solo di quelle condizioni che può manipolare e ricostruire in un esperimento?

Reghini coglie l'aspetto parossistico di questa concezione e, con arguzia fiorentina, si domanda se sia «il caso di indugiarsi nelle obiezioni contro chi scrive: "Il criterio dell'errore e della verità è semplicemente il grado di intensità dell'affermazione e del possesso: un'affermazione abbozzata, debole e incerta è errore, un'affermazione assoluta a sé stessa interamente sufficiente è verità. L'errore è una verità debole, la verità un errore intenso e potente". Ne segue che per confutare la dottrina esposta da Evola basta affermare l'opposto con una intensità superiore alla sua e con una faccia tosta da fare invidia ad un prestigiatore. E ne segue anche che il miglior elogio che si potrebbe fare di questo libro consisterebbe nel dire che contiene molti errori affermati con grandissima forza. È persuaso?». Le osservazioni di Reghini, oltre ad essere spiritose, sono anche piene di spirito di buon senso, ma forse un cultore di discipline ermetiche «operative» avrebbe potuto avvertire che Evola in un certo senso portava alle estreme conseguenze una tendenza della cultura moderna (lo sperimentalismo, la riduzione del «sapere» al «saper fare») al fine di condurre tale tendenza al di là del limite materialistico. Che questa fosse l'intenzione recondita di Evola sarebbe apparso chiaramente qualche anno dopo, quando l'autore, superata la fase filosofica, si impegnerà a creare, con il Gruppo di Ur e l'omonima rivista, una cornice metodologica, sperimentale, quasi «galileiana» alle istruzioni magiche delle varie scuole, con l'obiettivo dichiarato di rendere la tanto discredita magia una «scienza dell'io» a tutti gli effetti.

In fondo, il pitagorico Reghini mostrava un certo disprezzo anche per lo sforzo di rettificare ermeticamente la filosofia moderna: «Ma a differenza di Evola, a noi non preme gran che l'indirizzo più o meno idealistico del pensiero filosofico moderno, perché quello che pensano i profani in ogni tempo e luogo interessa molto mediocrementemente chi si attiene ad una tradizione iniziatica e solo pensa a tenere il suo posto nella gerarchia spirituale universale. Bastava del resto ricordarsi di Plotino per fare a meno di tutti gli idealisti contemporanei. Comunque il mostrare come "la concezione dell'idealismo magico vada a proseguire secondo logica continuità e a integrare le più avanzate posizioni che la moderna speculazione occidentale ha conquistate" è una delle esigenze di cui Evola dichiaratamente si preoccupa; e questo mostra che egli stesso, non solo è staccato da ogni tradizione iniziatica, ma si colloca in questa speculazione occidentale, cui intende far fare il passo in avanti che deve logicamente fare». È una obiezione espressa in toni molto duri (con annessa *fatwa* di irregolarità iniziatica, di sapore quasi guénoniano...) quella che Reghini rivolge al giovane Evola. Il ragionamento tipico di questa critica, che taglia le gambe ad ogni tentativo di gettare un ponte tra cultura moderna e spiritualità iniziatica, col passare degli anni si farà strada nell'animo dello stesso Evola:

accettando di far propri i concetti caratterizzanti la dottrina guénoniana, il pensatore romano finirà con l'introyettare il punto di vista espresso nel passaggio citato della recensione di Reghini.

Un'altra obiezione, più fondata, che Reghini muove a Evola è di escludere, in nome di una assoluta indeterminazione del destino del singolo, ogni possibilità di previsione del futuro. «Si finisce col dovere escludere la possibilità della previsione esatta del futuro, restringendola a certi casi, condizionandola e dichiarandola in altri addirittura impossibile. Questo fa Evola, ma», aggiunge con tono sibillino il pitagorico, «egli vorrà permettere che noi, avendo avuto ripetute, sicure, controllate e spaventosamente precise, particolareggiate prove personali di previsione di intiere scene comprendenti cose e persone di considerevole durata ordinaria, ci allontaniamo dal suo modo di concepire. Sarà colpa della nostra deficienza, ma non ci sentiamo di fare il Signore del sì e del no negando la realtà e il valore di queste nostre esperienze, e di affermare "Il padrone sono me; e perciò rinnego la loro esistenza perché inconciliabile con l'idea umana della libertà e con il concetto di successione temporale"». Reghini avverte la contraddizione d'invocare l'ausilio della «metapsichica», delle facoltà parapsicologiche per avvalorare una più ampia capacità d'azione per l'individuo, escludendo però dal novero di queste facoltà la preveggenza... che è sempre stata un «classico» di ogni trattato di parapsicologia. Questa contraddizione s'inserisce in una contraddizione più ampia che sussiste tra l'aver Evola delineato una concezione storica che va dalla coscienza pre-individuale all'individuo e nel contempo negato valore assoluto (ma anche valore relativo, contingente) alla categoria del tempo. Reghini coglie questa discrepanza con la consueta ironia: «Essendo il tempo, con Kant, una categoria, "il fantasma di una determinazione fatale da parte del passato svanisce nel nulla e non è il passato che condiziona o determina il presente, ma il presente che condiziona o determina il passato". Con questa teoria "la storia non è più un fato tirannico che violenta l'individuo, bensì una creatura docile che questi domina", dimodoché l'archeologo scava sotterra quello che vuole lui, il topo d'archivio scova i documenti che vuole lui, e Napoleone vinse o perse a Waterloo secondo le preferenze della nostra autarchica volontà. Lo stesso dicasi dell'astronomia, dove le eclissi sono prevedibili perché avvengono quando gli astronomi vogliono; lo stesso dicasi delle discipline e si veda dove si va a finire. Inoltre, siccome il presente è altrettanto fantomatico quanto il passato, ed il presente sta rispetto al passato come il futuro rispetto al presente, ne verrebbe di conseguenza che non è il presente che determina il futuro, ma il futuro che determina il presente, via dicendo per il futuro ed il futuro del futuro; e allora addio arbitrio, addio incondizionata libertà dell'Autarca. In questa comprensione del tempo, del resto, Evola oscilla assai, e si contraddice sovente. Parla di punto evolutivo attuale e generale delle cose, di evoluzione umana, di segni precursori delle nuove epoche. Qui il tempo acquista un valore reale; e il passato, la storia, la preistoria ed il romanzo teosofico fanno altrettanto».

Quella che Reghini avverte come una contraddizione nel pensiero del giovane Evola potrebbe peraltro essere interpretata come una «mancata conciliazione». Evola omette di conciliare l'istanza della libertà e della assoluta indeterminazione, con la consapevolezza del *Karma*, legge spirituale di causa ed effetto che congiunge tra loro passato e futuro, vite passate e future di una medesima individualità. Questa omissione è strana in uno spirito che tanto profondamente è penetrato nella misteriosofia dell'India – laddove le due istanze non appaiono mai disgiunte: lo *yogin* aspira alla incondizionata libertà, ma non dimentica di essere immerso in un *Karma*, di dover seguire un *Dharma*. Nel giovane Evola l'impulso alla libertà divora il senso del *Karma* e il sentimento del *Dharma*: questa mancanza di bilanciamento in un alpinista che si è incamminato sulle più alte vette dello spirito viene percepita da coloro che criticano da valle i suoi movimenti come una sfrontatezza, come un egoismo insofferente a ogni regola.

Scrivono Spirito: «Per l'attualismo libertà vuol dire sintesi di libertà e necessità. Per Evola invece la vera libertà si identifica con l'arbitrio, col principio sufficiente di una legislazione assolutamente arbitraria. Libero è veramente l'uomo che con un atto assolutamente primo può negare tutto e affermare tutto, l'essere e il non essere. Questo a parole. Di fatto poi quando l'Evola cerca di precisare i caratteri del suo vagheggiato superuomo, e si sforza di pensarlo e di raffigurarlo è costretto a poco a poco, e quasi senza avvedersene, a costruirlo secondo uno schema logico e secondo un processo dialettico, in cui l'immediatezza dell'arbitrio si dilegua completamente e l'esigenza storicistica della legge della necessità si riafferma nel modo più perentorio. In tanto l'Evola può parlare de *L'uomo come potenza*, dell'uomo come irrazionale o soprarazionale in quanto lo pensa e col pensarlo ne chiarisce l'intima logica e lo reintroduce cioè nel processo da cui voleva staccarlo e a cui voleva opporlo. Anche il suo uomo magico, insomma, per essere qualcosa, per essere comunque concepibile, deve razionalizzarsi e smentire il carattere di arbitrio assoluto». L'osservazione è ben ragionata: chi afferma la superiorità dell'agire rispetto ad ogni regola nel momento in cui teorizza il suo atteggiamento è costretto a giustificarlo secondo una logica, dunque a sottometterlo a una misura di pensiero, *ergo* a una regola oggettiva che vale per tutti, e vincola tutti: l'«autarca» *in primis* che la enuncia. L'obiezione, nella sua limpida razionalità, precorre la critica che Massimo Scaligero avrebbe mosso alle ingenuie vie esoteriche fondate sul volontarismo: ogni atto di volontà, se non vuole essere un gesto frenetico e incontrollato, nel momento stesso in cui viene compiuto deve essere «pensato», pertanto non ha senso vagheggiare nell'agire umano (e per giunta nell'agire magico-esoterico!) una superiorità del volere sul pensare (1). Se l'Anarca pensa la sua via, per ciò stesso

(1) Cfr. il discorso sviluppato da Massimo Scaligero ne *La via della volontà solare*, Tilopa, Roma, 1962.

la subordina a un criterio oggettivo e per nulla anarchico: il criterio della logica, del pensiero «comune a tutti» (Eraclito); allo stesso modo se il solipsista enuncia la sua teoria in un libro, per ciò stesso confuta la sua teoria: se il solipsismo è vero, che senso ha comunicarlo a un «altro» che non ha valore assoluto, e non esiste se non come ombra?

Arturo Reghini affronta, ancora una volta «alla fiorentina», con uno stile apparentemente faceto, questi due nodi. Si consideri il senso profondo della chiusa della sua recensione ai *Saggi sull'Idealismo magico*: «Per finire faremo alcune osservazioni relative alla forma. E per esempio vorremmo ben sapere quale mai trattato di essoterismo indiano adoperi, come egli afferma, il termine *Devakan*, che è invece un ibrido sanscrito-mongolico partorito dalla Blavatsky. E lo esortiamo a dire fittiziamente e non fattiziamente, che è un'altra cosa in quantoché fittizio vien da *figere* e fattiziamente da *facere*. La lingua italiana non è altro, lo sappiamo, che una delle tante determinazioni mondiali; in pratica però è fatta ed esiste per esprimere delle idee, e comunicarle agli altri; e per far questo colla massima efficacia o potenza occorre rispettarne il genio latino nonché la sintassi e la morfologia, ed astenersi dal fare il *souffre-douleur* di un Autarca senza riguardi». L'antifona è chiara: Evola mostri maggiore rispetto per le leggi della grammatica; e per la grammatica dell'universo.

Quanto poi alla questione del solipsismo, senza stavolta ricorrere al repertorio umoristico, annota: «Dal poter ridurre tutte le cose e tutti gli individui a semplici determinazioni dell'Io, non ne deriva una posizione di privilegio per quest'unico Io, perché tutte le individualità si equivalgono nel fatto fondamentale di essere individualità, ed è assolutamente indifferente porre il centro spirituale in una piuttosto che in un'altra, come è indifferente il porre in un punto piuttosto che in un altro centro delle coordinate dell'universo».

Il teosofo Jasink, in quella che forse è la relazione dottrinarmente più ampia che i *Saggi sull'Idealismo magico* abbiano suscitato, sottolinea invece come il solipsismo sia un concetto che si giustifica in base a concezioni mistiche di tipo orientale (l'*Atma*, la compiuta personalità dello *yogi*, che si identifica con lo spirito universale, *Brahman*), ma che diventa farraginoso e oppugnabile quando viene tradotto nella lingua delle filosofie d'Occidente. Di quell'Occidente che col passare del tempo ha dato sempre più valore all'Io empirico, finito, distaccato dall'Assoluto. Argomenta Jasink: «Ammetteremo senz'altro che nella costruzione dell'esperienza la parte preponderante tocchi all'Io; di questo non si può dubitare dopo Kant. Ma da ciò a concludere che l'Io sia tutto e che il Non-Io non abbia alcuna realtà essendo esso soltanto il non potere dell'Io, ci corre un abisso. Se io ascolto una sinfonia di Beethoven, è ben vero che l'esperienza mia è costruita dal mio Ego; ma per produrre quella data esperienza, l'Io ha bisogno di un dato materiale che gli viene dal di fuori e che non è riducibile all'Io stesso, ma possiede una realtà propria... Il solipsismo non può

reggere; certamente non lo può nelle regioni al di sotto della realizzazione completa dell'Io assoluto. Dobbiamo fare i conti con la realtà, e la realtà è che ci sono una infinità di Io accanto a noi che seguono la stessa strada e salgono faticosamente dalla schiavitù dell'Altro alla sufficienza dell'Io».

Jasink percepisce distintamente il retroscena non dialettico della filosofia di Evola, determinato dall'«equazione personale» dell'autore. L'Io nel rapportarsi col Non-Io continuamente alterna tre modi di relazione: il pensiero, il sentimento, l'azione (o la volontà). Col pensiero io mi avvicino al Non-Io, lo raggiungo ma senza penetrarvi; col sentimento o l'affetto mi ci unisco e lo compenetro; colla volontà lo faccio mio, lo faccio sparire dentro di me. Da queste tre diverse possibilità di relazione tra Io e Mondo sorgono tre diverse vie yogiche: lo *Jnana Yoga*, lo Yoga della conoscenza; il *Karma Yoga*, o Yoga dell'azione; il *Bhakty Yoga*, lo Yoga della devozione. Essendo Evola uno spirito votato all'azione, necessariamente esalta sopra ogni altra la facoltà del volere e, nel momento in cui concepisce una rappresentazione generale del mondo, tende ad annullare ogni oggettività, ogni elemento di «realtà» che sia antecedente, indifferente o addirittura preponderante rispetto all'individuale volere.

L'Idealismo magico è Yoga dell'azione enunciato nei termini filosofici dell'Occidente; è anche ovvio che percorrendo questa via si dia poco risalto alle istanze del sentimento. Tuttavia, conclude Jasink, il disprezzo per il sentimentalismo non può condurre *tout court* al disconoscimento di quella facoltà originaria dell'essere umano che è il «sentire». È vero, il sentimento può decadere in sentimentalismo; ma anche la verità può diventare errore, e la volontà scadere in istinto bruto.

L'aver trascurato le esigenze del pensiero (l'esigenza di un'oggettività non riducibile alla pretesa individuale) e le esigenze del sentimento (che reclama un congiungimento tra io e mondo non riducibile al mero rapporto di «dominio») ha prodotto nello *yoga idealistico* di Evola una sorta di estraniamento dalla relazione feconda e vitale con il mondo; ciò viene avvertito da Spirito quando afferma che «la vita dell'uomo-potenza se ben si riflette alle conseguenze della concezione dell'Evola non è propriamente affermazione, ma negazione, o, se si vuole, affermazione che vive di negazioni. Non è il soggetto che si identifica con la realtà e si dimostra libero svolgendo in sé la realtà, ma è il soggetto astratto che, per proclamarsi il dominatore assoluto, esce dalla realtà e presume di assoggettarla da fuori».

Indubbiamente, tutto ciò che di problematico, di sforzato poteva contenere l'opera di Evola fu notato dai suoi critici; d'altra parte l'alto livello culturale di coloro che prestarono attenzione alla filosofia dell'Idealismo magico attestava il fatto che questa costruzione di pensiero era tutt'altro che trascurabile. L'Idealismo magico evoliano non poteva essere liquidato con un sorrisetto, ed infatti Ugo Spirito, allievo di Gentile e già allora uno dei massimi esponenti della filosofia universitaria, va avanti per

pagine e pagine ad argomentare la sua avversione al tentativo evoliano. In questo approfondimento delle tesi altrui, in questo rigore nell'esprimere risposte articolate, vi è una moralità che in tempi successivi si è in parte persa. Agli inizi degli anni Ottanta un intellettuale di sinistra ebbe a liquidare con disprezzo l'opera di Evola paragonandola ai magheggi di «Otelma», pittoresca maschera del carnevale televisivo. Negli anni Venti Ugo Spirito sentì invece il dovere di argomentare una risposta in termini puramente logici, senza ricorrere all'insulto da comizio.

L'Idealismo magico di Evola, questo centauro metà filosofo, metà ermetista, in un certo senso turbò le coscienze tanto degli «idealisti», quanto dei «magici». Reghini, Jasink da un lato, Spirito, Carlini dall'altro reagirono come si reagisce di fronte a una forte provocazione. Entrambi gli schieramenti presero atto che Evola si inseriva nel loro «album di famiglia»; nello stesso tempo furono contrariati dal fatto che il «giovane» autore abbattesse confini ben consolidati, per cercare nuove sintesi.

Evola tentò di inserire l'operatività ermetica nel cuore della teoria idealistica; per far questo ricercò un dialogo organico con la versione trionfante dell'hegelismo in Italia, l'attualismo: «Le più recenti risultanze», scrive Stefano Arcella nella Introduzione al Quaderno della Fondazione Julius Evola dedicato al carteggio Evola-Gentile, «consentono di sapere che Evola inviò a Gentile con dedica, le sue opere *Saggio sull'Idealismo magico*, *Teoria dell'Individuo assoluto*, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* e *Imperialismo pagano*, quest'ultimo testo nelle sue edizioni, italiana e tedesca. Devo sottolineare che l'invio a Gentile del saggio *Americanismo e Bolscevismo*, dimostra lo sforzo compiuto da Evola per aprire un colloquio di ampio respiro col filosofo dell'Attualismo» (2).

D'altra parte un autore che alla «autoctisi» dava il significato ermetico di «costruzione del proprio corpo immortale», che al «cammino della coscienza», un *topos* della tradizione hegeliana, dava il significato sibillino di cammino di iniziazione, non poteva avere molte *chance* di dialogo e di riconoscimento. Inevitabile pertanto la conclusione dell'avventura filosofica di Evola come è tratteggiata da Alessandro Giuli: «È forse proprio nella volontà evoliana di indossare l'abito filosofico per mostrarne le profonde lacerazioni e quindi disfarsene, per andare con la filosofia oltre la filosofia, che urge rintracciare il motivo della inconciliabilità delle istanze evoliane con quelle fatte proprie anche da chi aveva teorizzato una filosofia della prassi che non trovava però uno sbocco metafilosofico... Per accorgersene, è sufficiente scorrere le recensioni che Evola, meritoriamente, si guadagnò sulle colonne delle più importanti riviste di filosofia dell'epoca. Si noterà come all'inevitabile riconoscimento dell'alto spes-

(2) S. Arcella, *Un tentativo di confronto fra Weltanschauung «tradizionale» e idealismo attualistico*, Introduzione alle *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, Quaderno di testi evoliani, n. 34, Fondazione Julius Evola, Roma, 2000, p. 18.

sore filosofico del sistema evoliano, faccia da controparte uno scandalizzato retrocedere di fronte agli elementi extra-filosofici di cui si è detto» (3).

Ma la disanima sulle reazioni suscitate dallo sfrecciare della meteora dell'Idealismo magico non sarebbe completa se non si accennasse alle obiezioni che a distanza di qualche anno avrebbe avanzato un altro pensatore significativo: Evola stesso. Dell'Evola, che nel breve volgere di stagioni, fa proprio il principio dell'«impersonalità» tradizionale contro ogni fregola individualistica moderna, che abbandona il gergo filosofico degli universitari preferendo il linguaggio più pregnante della ricerca mitografica, della esegesi ermetica. Definendo «frivolo» il tentativo di innestare le radici della sapienza esoterica nel campo della filosofia hegeliana, Evola si sarebbe distaccato definitivamente dalla stagione del suo pensiero in cui più direttamente si era confrontato con le correnti della cultura moderna e «laica». E nell'opera sulla Tradizione Ermetica, interpretando l'alchimia come scienza assolutamente spirituale (in una maniera in fondo non dissimile da quanto aveva fatto Jung), avrebbe reagito all'idea che vi potesse essere diretta continuità tra alchimia e chimica, dunque tra esoterismo e scienza naturale d'Occidente. Infine in *Rivolta contro il mondo moderno*, la concezione giovanile che individuava nella storia una successione di epoche che portavano alla cristallizzazione del «carattere individuale», avrebbe lasciato definitivamente il posto alla concezione regressiva (guénoniana, nei suoi riferimenti più diretti) che nessuna luce scorgeva al di fuori dei tempi della Tradizione.

Forse anche questo «alter Evola» fu critico fin troppo severo del giovane autore dell'Idealismo magico.

Al di là delle estremistiche esagerazioni, vi erano spunti fecondi in quella formulazione filosofica che il mondo evoliano dovrebbe recuperare: anzitutto l'idea che la storia dell'uomo ha assistito col passare delle epoche al coagularsi della forza dell'individualità; l'affermarsi di questo principio ha occultato la relazione con le forze divine del cosmo, ma ha dato modo all'uomo di affrontare la sfida più esaltante: quella della «solitudine» sulla Terra e della conquista della propria autosufficienza. In questo affresco storico, che Reghini simpaticamente respinse come «romanzo teosofico», vi è uno spessore di verità, una capacità di interpretazione del destino umano probabilmente superiore a certe lamentazioni tradizionalistiche sull'era oscura, sull'eclisse del sacro, sulla scomparsa delle mezze stagioni.

Saggi sull'Idealismo magico, sostanzialmente respinto dai critici di parte filosofica, dai critici di parte esoterica, dallo stesso Evola al principio della

(3) A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile*, Appendice a *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, cit., p. 41.

sua adesione al guénonismo, troverà nel Dopoguerra una sua più matura elaborazione, e comprensione. «Reincarnandosi» in *Cavalcare la tigre*.

«L'ultimo Evola», osserva Riccardo Paradisi, «quello dell'“anarchia di destra” teorizzata in *Cavalcare la tigre* prende atto che ogni unità organica nel mondo moderno “la casta, la nazione, la Patria” si è dissolta o sta dissolvendosi»; ma constata anche che alla dissoluzione di questi «olismi» e alla decadenza di massa che ne consegue si contrappongono la grande libertà, i grandi (e rischiosi) orizzonti che si aprono dinanzi all'«uomo differenziato», questo essere così squisitamente individuale che non ha timore di nulla. Neppure del *Kali-Yuga*! (4)

Quanto a Evola, non si può dire che avesse timore di stupire i suoi lettori... il giovane spregiudicato che mescolava Hegel e il *Tantra-Yoga*, giunto alla sessantina, quasi immobilizzato sulla sua sedia che a troppo volenterosi discepoli appariva come un solenne scranno pontificio, non mancava di *épater le bourgeois* ammiccando a Kerouac, alla *beat generation*, rileggendo Nietzsche alla luce dei maestri dell'*Ars Regia*. Indicando una via assolutamente individuale ai solitari che imboccavano la via opposta a quella del Sole al tramonto della civiltà occidentale.

ALFONSO PISCITELLI

(4) R. Paradisi, *Tradizione e Libertà*, Introduzione ad *Apolitia*, Quaderno di testi evoliani, n. 40, Fondazione Julius Evola - Controcorrente, Napoli, 2004, p. 35.

La recezione dei *Saggi*

I

JULES EVOLA – *Saggi sull'Idealismo magico* – Casa Editrice Atanòr, Todi, L. 12,00.

Sotto una bella veste tipografica, la Casa Editrice Atanòr ha pubblicato dei *Saggi sopra l'Idealismo Magico* [sic] di cui è autore Jules Evola [sic], un giovane filosofo che i lettori di *Ignis* già conoscono per la collaborazione che egli ha dato e dà a questa rivista.

In questi saggi egli mostra anzitutto come la caratteristica della filosofia moderna sia l'idealismo, che analizza e critica, sia per sé stesso, sia prendendo in esame o rilevando le insufficienze e le ulteriori esigenze delle concezioni filosofiche idealistiche del Michelstaedter, di Otto Braun, del Gentile, dell'Hamelin e del Keyserling. A questo argomento, contingente, che si riferisce intrinsecamente all'epoca attuale ed alla nostra civiltà occidentale, egli accorda una assai larga attenzione, in quanto che, secondo lui, l'idealismo filosofico contemporaneo deve necessariamente portare con sé, come il lievito di un nuovo sviluppo, che non può essere che l'idealismo magico, il solo capace di risolvere il problema gnoseologico. L'idealismo filosofico ha mostrato che in qualsiasi campo della sua attività, filosofico, storico, scientifico, ecc., lo spirito ha a che fare soltanto con sé, e che quindi in fondo l'unico problema che esiste e che va risolto è quello della certezza del sé. Presa questa posizione idealista pura, dichiaratamente ed intransigentemente solipsista, il problema critico si trasforma in un problema di potenza, e quindi di volontà.

Soltanto l'Io è reale, l'universo intero non è che una rappresentazione: piante, uomini, animali, divinità, energie, idee, astrazioni non sono altro che delle rappresentazioni dell'unico Io. È bensì vero, e bisogna purtroppo riconoscerlo, che l'Io non è assoluto dominatore e signore di queste sue rappresentazioni, è *deficiente* rispetto ad esse. Però, se l'idealismo filosofico non può fare altro che riconoscere la propria impotenza di fronte a questa spiacevole situazione, ed è costretto a rimettersi ad un amorfo Io trascendentale, oppure addirittura alla religione, a meno che non si adatti a vivacchiare in una vera e propria rinunzia alla soluzione del problema;

l'idealismo magico invece è in grado di affrontare in pieno il problema, dando all'Io il modo di divenire *sufficiente* a sé stesso. A chi dubitasse di una simile possibilità, Evola ricorda ed enumera le mirabili e molteplici capacità che l'Io sopranormale (e quello sottonormale) possiede, quali risultano dalle indagini e dalle osservazioni psicologiche e metapsichiche, capacità che assommate insieme in un unico Io ne farebbero di fatto un essere presso a poco onnisciente ed onnipotente. D'altra parte, una volta riconosciuto che l'universo non è che una rappresentazione dell'Io, ne deriva di conseguenza che è un errore ed un'illusione l'immaginarsi che in esso possano esistere delle leggi indipendenti dalla volontà dell'Io ed a essa resistenti, e che perciò non dee neppure pensare a scoprire quali sieno le leggi dell'universo o la volontà di Dio, per adattarsi ad esse o servirsi di esse: ciò sarebbe lo stesso che seguitare a credere all'esistenza di un «altro», di qualche cosa o qualcheduno al di fuori di noi, il che è assurdo perché si è già visto che tutto è unicamente in noi, o meglio che non c'è che l'unico Io. Si tratta invece di voler potere a nostro arbitrio tutto quello che si vuole senza nessun limite e senza necessità di intermediari. L'avere bisogno degli occhi (e qualche volta anche degli occhiali) per vedere un oggetto, e delle mani o di altri mezzi per muoverlo, non è che una riprova della nostra deplorabile deficienza; l'Autarca, il Persuasore, l'Individuo Assoluto è libero da simili servitù: egli non percepisce ed agisce mediatamente, basandosi su organi corporei o meccanici e su pretese leggi della natura, che esistono solo illusoriamente a causa della sua deficienza; ma agisce e percepisce immediatamente per pura e semplice volizione dell'Io.

Evola tratteggia anche, con una certa ampiezza, il processo di sviluppo dell'Io che, negando l'esteriorità dell'universo e riaffermandolo poi dentro di sé, supera la propria deficienza ed assurge a Signore illimitatamente incondizionato di sé e dell'universo, che sussiste in lui a volontà come suo corpo cosmico. E, quantunque evidentemente non ci sia nessuna ragione né bisogno di ricorrere alla metodologia della magia orientale ed occidentale perché l'Io ha tutto in sé, fa tutto da sé e non ha bisogno di nulla e di nessuno, egli corrobora la sua esposizione con concetti e con esempi raccolti un po' dappertutto con un sincretismo che non conosce, ed è naturale, alcun limite. Questo sviluppo, per altro, non è cosa da esplicarsi in poco tempo, non è affatto agevole e non è neppure piacevole, perché *bisogna* attraversare e superare prove varie e difficili; ma non c'è via di mezzo: *Aut Caesar aut nihil*; ed il futuro Autarca, per il momento almeno, è *costretto* a scegliere. «Si tratta di due piani separati fra loro da un abisso, in relazione ai quali si deve scegliere, onde definire l'atteggiamento che illuminerà e definirà tutta la vita dell'individuo, elevantesi a Signore del Sì e del No – ad Autarca – ovvero sprofondante nell'obliqua e maledetta vita della creatura e della femina. E si badi, compromessi non ne esistono: non vi è posto per due nel mondo: un Dio così, come notò il Malebranche, non potrà mai creare degli Dei».

La fase preliminare comprende la *prova del fuoco*, quella della *sofferenza* e quella dell'*amore*. Nella prova del fuoco l'Io *deve* distruggere ogni «altro», e *deve* potere garantire a sé la propria consistenza anche quando gli venga meno l'insieme degli appoggi umani (esperienza, scienza, cultura, affetti, fedi...), «*deve* investire in potenza negativa ogni forma: negare ogni fede, violare ogni legge sia morale sia sociale, disprezzare ogni sentimento di umanità, ogni amore e generosità, ogni passione, riaffermarsi di contro alla scienza e alla speculazione in uno scetticismo attivo implacabile e onnipervadente, spingersi infine sino ad una follia cosciente e "ragionata"». In questo modo però l'Autarca è *obbligato* a negare tutte queste determinazioni: colla seconda prova egli si libera da questo obbligo; ma per questo gli *bisogna* «eliminare da sé la potenza negativa, non volendola, non attribuendosela, bensì semplicemente *subendola*, rivivendola come cosa straniera e trascendente la sua volontà, pur di contro ad essa riaffermando sempre il proprio consistere». Questo valorizza, dice Evola, e non lo discutiamo, il valore dello stoicismo e della rassegnazione cristiana, e giustifica il valore metodologico delle massime di umiltà, di sottomissione, di abnegazione, di distacco, di remissione a «Dio» della propria volontà. Colla terza prova il futuro Autarca «*deve* consistere in quella negazione più profonda di sé, che è l'esistenza in sé stessa di una cosa v.d. la cosa come oggetto di amore incondizionato». Dopo di che viene la purificazione; e, proseguendo la *via crucis*, e consolandosi colla massima: soffrì Cosacco, sarai Ataman (1), l'Io arriva allo stadio di intuizione e di coscienza cosmica. Superiore a sé stesso l'Io trascende allora la necessità di una particolare inconvertibile individuazione; è, beato lui, Persuaso, e da vero «Individuo assoluto» fa l'Autarca per lungo e per largo nel seno del suo corpo cosmico, *vulgo* universo.

Ma *ars longa, vita brevis*. Sembrerebbe che a mezza strada potesse capitare quello che accadde al famoso asino che aveva imparato a non mangiare. Ed anche Evola, nonostante la sua gioventù, ci pensa. Naturalmente, anche la morte non è che una rappresentazione, di pessimo gusto secondo gli uomini, dell'Io; è una triste deficienza questa, di subire i contraccolpi di quanto avviene al corpo ed in particolare di dover risentire l'effetto della morte del corpo. C'è ben stato qualcheduno che ha strombazzato ai quattro venti: «O morte, ov'è la tua vittoria?», ma, siccome le cose per la misera umanità hanno seguitato a camminare come prima, bisogna concludere che malgrado le buone intenzioni il *de cuius* non fosse ancora giunto al punto dell'Autarchia.

L'idealismo magico pone riparo a questo inconveniente della morte con la costruzione della immortalità, anzi del corpo immortale. Questo corpo

(1) L'atamano era nei secoli XVI-XVII il nome del capo militare presso polacchi e lituani ma soprattutto cosacchi e, fra questi ultimi, anche il nome del capo del villaggio (N.d.C.).

immortale non è come crede una ingenua concezione, «un corpo particolare sublimato esistente tra molti altri, che non sono immortali, ma è il corpo dell'Io magico, è l'infinità stessa dei corpi, vissuta però dall'alto dell'unità immortale di una funzione produttivamente libera». Una delle insufficienze sta nell'impotenza a darsi a sé stesso un corpo, e nelle necessità di ricorrere all'eterogenerazione per fabbricarlo (agli altri). E qui Evola accenna ai rapporti tra l'ordinaria potenza generativa e la *potenza concreta di creazione (kriyâshakti)*, di cui è una forma. L'uomo, la bestia che si veste, parla e fa rumore, si gloria di solito di quanto lo accumuna alle bestie, e secondo la morale di certi occultisti, mandrilli od ex-mandrilli, coloro che si sottraggono al mandrillismo obbligatorio son degni di dispregio, e basta. Secondo le vedute che Evola espone e fa sue, la potenza di generazione, ripiegandosi su sé stessa, si fa lo strumento per la conquista e la risoluzione nella coscienza e nella libertà dei varii centri che governano e formano l'organismo; in ciò consiste il processo di *Kundali-yoga* che supera l'eterogenerazione nell'autogenerazione o autoctisi. Di qui l'importanza in magia, anche in quella così detta nera, della verginità e della castità. Accenniamo a queste vedute, non solo per la loro importanza pratica ed intrinseca, ma anche per la loro concordanza con quella della scienza moderna, secondo cui le ghiandole a secrezione interna sono in antagonismo colla funzione sessuale esterna, e rimandiamo in proposito al bellissimo articolo del Prof. Carlo Ceni su *Psiche e funzioni sessuali* nel numero di aprile 1925 della *Rassegna di Studi Sessuali e di Eugenica*.

Queste, per quanto è possibile far conoscere con un rapido cenno, le linee sostanziali dell'opera ora pubblicata; e da cui in massima, non discordiamo. Ma a differenza di Evola, a noi non preme gran che l'indirizzo più o meno idealistico del pensiero filosofico moderno, perché quello che pensano i profani in ogni tempo e luogo interessa molto mediocrementemente chi si attiene ad una tradizione iniziatica e solo pensa a tenere il suo posto nella gerarchia spirituale universale. Bastava del resto ricordarsi di Plotino per fare a meno di tutti gli idealisti contemporanei. Comunque il mostrare come «la concezione dell'idealismo magico vada a proseguire secondo logica continuità e a integrare le più avanzate posizioni che la moderna speculazione occidentale ha conquistate» è una delle esigenze di cui Evola dichiaratamente si preoccupa; e questo mostra che egli stesso, non solo è staccato da ogni tradizione iniziatica, ma si colloca in questa speculazione occidentale, cui intende far fare il passo in avanti che deve logicamente fare. Se non che simile deduzione storica contraddice al principio fondamentale della dottrina dell'idealismo magico che è l'assoluta, incondizionata autodeterminazione. Evola se n'è accorto, e corre ai ripari invocando e tenendo fermo il principio dell'idealità del tempo e con esso della storia. Essendo il tempo, con Kant, una categoria, «il fantasma di una determinazione fatale da parte del passato svanisce nel nulla, e non è il passato che condiziona o determina il presente, ma il presente che condi-

ziona o determina il passato». Con questa teoria «la storia non è più un fato tirannico che violenta l'individuo, bensì una creatura docile che questi domina», dimodoché l'archeologo scava di sottoterra quello che vuole lui, il topo d'archivio scova i documenti che vuole lui, e Napoleone vinse o perse a Waterloo secondo le preferenze della nostra autarchica volontà. Lo stesso dicasi dell'astronomia, dove le eclissi sono prevedibili perché avvengono quando gli astronomi vogliono; lo stesso dicasi delle altre discipline e si veda dove si va a finire.

Inoltre, siccome il presente è altrettanto fantomatico quanto il passato, ed il presente sta rispetto al passato come il futuro rispetto al presente, ne verrebbe di conseguenza che non è il presente che determina il futuro, ma il futuro che determina il presente, e via dicendo per il futuro ed il futuro del futuro; ed allora addio arbitrio, addio potenza, addio incondizionata libertà dell'Autarca e del Persuaso. Il quale persuaso, sia detto fra parentesi, è un participio *passivo* del verbo persuadere, ed è quindi un termine non troppo confacente alla concezione esposta da Evola.

In questa comprensione del tempo, del resto, Evola oscilla assai, e si contraddice sovente. Parla di punto evolutivo attuale della coscienza, di stato attuale e generale delle cose, di evoluzione umana, di segni precursori di nuove epoche; inquadra lo sviluppo dell'Io in uno sviluppo cosmico, e spiega certi fenomeni dell'Io subnormale dicendo che «l'Io rientra allora in una specie di coscienza cosmica indifferenziata, di coalescenza di oggetto e di soggetto che definì, con probabilità, una antichissima forma di esistenza anteriore alla coscienza individuale costituitasi a centro autosufficiente presso al potere di controllo, al senso di sé e alla volontà». Qui il tempo acquista un valore reale; e il passato, la storia, la preistoria ed il romanzo teosofico fanno altrettanto. Altrove invece si parla di necessità di consumazione dello spazio e del tempo nella visione spirituale da svilupparsi sino a coscienza cosmica, e si parla di infinità del divenire vibrato in forme sempre nuove di là da ogni spazio e da ogni tempo. Non vogliamo fare troppo carico ad Evola per queste contraddizioni; sono inevitabili sin tanto che non si riesca a superare la concezione lineare del tempo. Subendola, ed accettando in pari tempo il postulato della «libertà», si finisce col dovere escludere la possibilità della previsione esatta del futuro, restringendola a certi casi, condizionandola, e dichiarandola in altri addirittura impossibile. Questo fa Evola, ma egli vorrà permettere che noi, avendo avuto ripetute, sicure, controllate, e spaventosamente precise particolareggiate prove personali di previsione di intiere scene comprendenti cose e persone e di considerevole durata ordinaria, ci allontaniamo dal suo modo di concepire. Sarà colpa della nostra deficienza, ma non ci sentiamo di fare il Signore del Sì e del No negando la realtà ed il valore di queste nostre esperienze, e di affermare: «*Il padrone sono me*; e perciò rinnego la loro esistenza perché inconciliabile con l'idea umana della libertà e con il concetto di successione temporale».

Altre critiche si potrebbero rivolgere ad Evola di cui alcune investirebbero addirittura la posizione intransigente dell'idealismo, perché ad esempio dall'affermare che il mondo è riducibile ad una interiorità, deriva bensì che di una cosa che fosse assolutamente fuori di noi non sapremmo assolutamente nulla e non ne potremmo affermare l'esistenza, ma anche, appunto perché non ne sapremmo nulla, neppure escluderla. Così pure, dal poter ridurre tutte le cose e tutti gli individui a semplici determinazioni dell'Io, non ne deriva una posizione di privilegio per quest'unico Io, perché tutte le individualità si equivalgono nel fatto fondamentale di essere individualità, ed è assolutamente indifferente il porre il centro spirituale in una piuttosto che in un'altra, come è indifferente porre in un punto piuttosto che in un altro il centro delle coordinate dell'universo. Il principio di ragion sufficiente basta a mostrarlo. Ma occorre domandarsi se è il caso di indulgersi nelle obiezioni contro chi scrive: «Il criterio dell'errore e della verità è semplicemente il grado di intensità dell'affermazione e del possesso: un'affermazione abbozzata, debole e incerta è errore, un'affermazione assoluta a sé stessa interamente sufficiente è verità. L'errore è una verità debole, la verità un errore intenso e potente». Ne segue che per confutare la dottrina esposta da Evola basta affermare l'opposto con una intensità superiore alla sua e con una faccia tosta da fare invidia ad un prestigiatore. E ne segue anche che il migliore elogio che si potrebbe fare di questo libro consisterebbe nel dire che contiene molti errori affermati con grandissima forza. È persuaso?

Per finire faremo alcune osservazioni relative alla forma. E per esempio vorremmo ben sapere qual è il senso *greco* del termine *irrazionale*, e quale mai trattato di esoterismo indiano adoperi, come egli afferma, il termine *Devakan*, che è invece un ibrido sanscrito-mongolico partorito dalla Blavatsky. E lo esortiamo a dire *fittiziamente* e non *fattiziamente*, che è un'altra cosa, in quantoché fittizio vien da *figere* e fattizio vien da *facere*; a dire produttività creatrice *del* mondo dinamico, e non creatrice *il* mondo dinamico. La lingua italiana non è altro, lo sappiamo, che una delle tante determinazioni mondiali; in pratica però è fatta ed esiste per esprimere delle idee, e comunicarle agli altri; e per far questo colla massima efficacia o potenza occorre rispettarne il genio latino nonché la sintassi e la morfologia, ed astenersi dal farne il *souffre-douleur* di un Autarca senza riguardi.

A.R. [Arturo Reghini]
(*Ignis*, n. 6-7, giugno-luglio 1925, pp. 204-210)

II

J. EVOLA – *Saggi sull'Idealismo magico* – Casa Editrice «Atanòr», Todi-Roma, 1925.

Una notevole rivalutazione delle dottrine iniziatiche e delle tradizioni esoteriche orientali e occidentali sta facendo nel campo filosofico, con soda coltura e con acuto intelletto, questo giovane scrittore.

Perfetto conoscitore dei varî idealismi che si contendono il terreno nel pensiero moderno, egli espone in un libro di saggi – edito con una certa eleganza libraria di tipo germanico della «Casa Atanòr» – una sua concezione assai interessante de «L'idealismo magico».

L'argomento dei saggi è: Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'Idealismo; Sul concetto di potenza; L'Io sopranormale; La costruzione dell'immortalità; L'essenza dello sviluppo magico; Esigenze contemporanee verso l'idealismo magico. Quest'ultimo contiene brevi dissertazioni sul pensiero di Carlo Michelstaedter, di Otto Braun, di Giovanni Gentile, di Ottavio Hamelin e di Ermanno Keyserling. Segue un'appendice Sul significato dell'arte modernissima.

L'Autore espone una dottrina di pura affermazione. Questa pone come valore centrale l'individuo quale essere a sé stesso sufficiente, quale autarca. L'oscura, obliqua vita quotidiana, il mondo nel modo in cui ci si presenta *non* costituisce una estrema istanza, bensì un fenomeno contingente rispetto alla potenza pura dell'Io. L'individuo può e deve levarsi da essa sino a quel tipo glorioso di dominatore cosmico, di Signore del sì e del no, che fu la mèta additata segretamente dalla sapienza esoterica d'Oriente e d'Occidente.

A questo compito supremo, a questa via creativa l'Autore mostra che si è necessariamente spinti dalle posizioni dell'ultima filosofia. Dal terreno della astratta filosofia occorre passare a quello della potenza, dal giudizio teoretico bisogna giungere all'atto creativo, attuarsi, farsi realmente dominatore di sé e della realtà in cui si vive.

A tale veduta si connette quella della responsabilità cosmica dell'individuo. In fondo l'individuo è *solo*, in fondo non vi è realmente nulla fuori e oltre di lui su cui egli possa appoggiarsi e rimettersi. Se dunque egli non si fa il salvatore di sé stesso, nulla potrà mai salvarlo: da sé l'individuo deve costruirsi la via e farsi la potenza. «Dio non esiste: occorre che l'Io lo crei, facendosi divino». E poiché l'idealismo mostra che tutto il mondo gravita sull'Io, questa opera di autorealizzazione ha anche il valore di una realizzazione del mondo. «Sii, fatti Dio, e, in ciò, fai essere, salva il mondo».

La concezione fondamentale dell'Evola ricorre come metodo di sviluppo ad una via che sotto alcuni aspetti si avvicina a quella dello Yoga indiano e del moderno occultismo.

Tuttavia, malgrado questo lato comune, e l'accettazione di molti elementi metapsichici e teosofici, sembra a noi che il pensiero dell'A. essenzialmente si distacchi da quello che rappresenta le linee direttive della nostra veduta. Fra molte altre cose, noi non possiamo accogliere la svalutazione ch'egli fa del misticismo e il poco conto in cui egli sembra tenere l'elemento etico.

Siamo lieti, tuttavia, che l'ampia coltura e l'audace intelletto dell'Evola servano a porre innanzi al pensiero moderno ciò che è vivo e fecondo nei campi della magica e della mistica, a chiarirne molti punti sostanziali e a richiamare l'attenzione degli studiosi su queste antiche vie di elevazione dell'uomo.

v.v. [Vittorino Vezzani]
(*Ultra*, n. 3, luglio 1925, pp. 189-190)

III

J. EVOLA – *Saggi sull'Idealismo magico* – Ed. «Atanor», Todi-Roma, 1925, L. 12.

La tesi centrale dell'opera che qui segnaliamo, è che l'idealismo gno-seologico quando pensi sino a fondo sé stesso si trova costretto a trapassare in una dottrina della potenza e così a sboccare in quelle tendenze di pura affermazione, che con il Nietzsche e il Michelstaedter sono affiorate nell'ultima epoca. Si assume in particolare il problema della certezza e dell'«assoluto sapere» e si mostra che esso va a rimettersi a quello dell'*autarchia*: infatti – secondo l'E. – «non si ha assoluta certezza che di quelle cose, dell'essere e del non-essere, dell'essere così o dell'essere altrimenti delle quali l'Io ha in sé, in rapporto di dominio, il principio o la causa». Ne segue la riduzione del problema teoretico a quello pratico o, meglio, a quello dell'*autorealizzazione magica*. «L'individuo deve passare di là dal piano dell'astratto filosofare, deve superare la sua obliqua esistenza quotidiana fatta di morte e di oscurità e, impugnando tutta la propria vita, agire, *attuarsi*, farsi realmente dominatore di sé e di tutta quella realtà in cui si trova a vivere, se certezza, sapere, valore, realtà, non debbono essere per lui nomi, ombre informi ed inconsistenti». Da qui il concetto di «idealismo magico» («magico» appunto per l'esigenza di quella nuda dominazione, quella superiore ad *ogni* legge sia essa naturale che morale o razionale, storica e dialettica, a cui l'Io dovrebbe elevare la propria *volontà* per essere veramente autarca); da qui l'attenzione rivolta dall'E. alle discipline mistiche ed esoteriche, alla tecnica dello Yoga e della magia orientale, di cui egli dà il primo abbozzo di una comprensione critica e filosofica.

A ciò si innesta un tema di tragicità e di responsabilità cosmica. «Ciò che non dipende da nulla, ciò che non si appoggia su nulla – è ciò da cui tutti gli esseri dipendono, su cui tutti si appoggiano». La natura non è che «privazione», l'essere essa non lo ha in sé, ma lo chiede all'Individuo assoluto, onde è solamente – se questi è. Ma «l'Individuo assoluto, l'Autarca, il Dio, non esiste già – occorre che l'Io lo crei, facendosi divino». Ne segue che il processo secondo cui l'Io si compie come *ente di potenza* è altresì quello in cui tutte le cose e gli esseri troverebbero la loro realizzazione e risoluzione e che «salverebbe» il mondo. Via, questa, che l'individuo deve crearsi da sé, giacché egli è *solo*, giacché nulla esiste fuori di lui a cui possa rimettersi e ogni «altro» non è un essere, ma un non-essere, simbolo della sua insufficienza.

Rinvio ad un altro luogo un esame critico di questa dottrina, che in ogni caso si rivela originale, viva, costruita con decisione e serietà e con una dialettica penetrante non disgiunta, talvolta, da calore lirico. I *Saggi* sono introduttivi di un'altra opera, assai più vasta (*Teoria dell'Individuo assoluto*), che l'A. si propone di dare quanto prima alla stampa.

A. BELLUIGI

(*L'Italia che scrive*, n. 7, luglio 1925, pp. 140-141)

IV

J. EVOLA – *Saggi sull'Idealismo magico* – Casa Ed. Atanòr, Todi-Roma, 1925.

C'è qualcuno che tenta. Un tentativo, che può destare qualche curiosità, è quello di J. Evola, col suo volume di *Saggi sull'Idealismo magico* (Casa Ed. A. Atanor [sic], Todi-Roma, 1925). Quest'idea di un idealismo magico ritorna, così, dopo un lungo giro di esperienze spirituali e di costruzioni speculative. Ma quanto mutata, da quando prese le mosse nel primo romanticismo! Non è più la poesia la dea che deve operare il miracolo, ma una filosofia affiancata da una metodologia d'indole pratica. C'è una serie di *prove* per purificare l'individuo da tutte le sue «deficienze», e farlo diventare, come il Michelstaedter diceva, «sufficiente a sé stesso»: nella quale sufficienza è la perfezione dell'Io, lo stato di «persuasione».

La prima prova è quella del *fuoco*, e consiste nel negar tutto: ogni fede, ogni legge, ogni sentimento di umanità, la scienza, la filosofia, tutto in somma. Prova, come si vede, non molto consolante; ma l'A. consiglia di non aver paura, tanto più che quella è soltanto la prima. Vien dopo la prova della *sofferenza*, con cui si riconosce la necessità di tutto ciò che prima si è negato: di tutte le determinazioni dell'essere che ponendosi come limite a noi, all'individuo, ne costituiscono la deficienza. E viene in fine la prova più bella, quella dell'*amore*, mediante la quale ci facciamo, atti-

vamente, l'essenza stessa delle cose. Con tali prove, e con quel che segue (cap. V), si arriva a vivere l'infinità dell'universo «dall'alto dell'unità immortale di una funzione produttivamente libera» (p. 127).

La dottrina del Michelstaedter è, così, accettata e superata, facendo convergere anche il pensiero negativo, ch'egli chiamava della «rettorica», in una dialettica positiva della persuasione: la deficienza rientra nel processo dell'autosufficienza.

Invece, l'idealismo trascendentale, secondo l'A., è *impotente*: la verità o falsità dell'idealismo implica il senso e la certezza che l'uomo può o no dare alla sua vita e alla sua esperienza, e questo è un risultato a cui non si giunge *teoreticamente*: «esso può venir deciso non per un *atto intellettuale*, ma per una *realizzazione concreta*» (p. 14). Questa realizzazione è un movimento, «in cui l'esistenza empirica viene *realmente* trasfigurata e risolta nella divinità» (p. 15).

L'A. muove, ciò non ostante, anche lui dall'idealismo, perché soltanto questo dà una soluzione del problema fondamentale dello spirito contemporaneo. E dei filosofi idealisti, qui ricordati, il Gentile è quello cui egli tiene più fisso lo sguardo. Ma l'idealismo in genere e quello gentiliano in particolare, pone un principio oscillante tra l'io empirico, reale, e un Io, che vuole esser Dio. Di qui, la necessità di chiarire, d'integrare e inverare l'idealismo con processi che portano, effettivamente, l'io alla coincidenza con l'assoluto.

E, d'altra parte, l'A. si lamenta che il magismo, l'occultismo e il teosofismo, con tutto il loro bagaglio di dottrine orientali e occidentali, siano rimasti in arretrato su lo sviluppo del pensiero moderno. Sì che della loro fusione e compenetrazione dovrebbe venire un gran bene a entrambi, e alla povera umanità, assillata dal problema di Dio e del mondo, perché assillata, in questo problema, dal problema dell'io.

E certamente, se il problema della filosofia vien posto in questo senso, religioso-realistico, cosmico in fine, il libro dell'Evola può conservare qualche interesse. Se non altro, questo: di vedere l'idealismo gentiliano penetrare in recessi molto lontani dalle sue intenzioni...

ARMANDO CARLINI
(*Vita Nova*, settembre 1925)

V

L'Idealismo Magico di J. Evola

Il fascicolo di *Ultra* n. 3 del 1925 portò già una breve recensione dei *Saggi sull'Idealismo magico* redatta dall'amico Vezzani; ma mi sembra che l'opera meriti una trattazione più particolareggiata, sia per i suoi pregi evidenti, sia perché le idee trattatevi hanno strettissima attinenza con quelle

sostenute e propagate dalla nostra rivista. Se nel seguito dovrò necessariamente fare delle riserve su alcuni punti fondamentali del sistema dall'Evola propugnato, questo non vuol dire che in altri altrettanto fondamentali non siamo perfettamente d'accordo e che non ammiri la forza e la precisione con cui egli ha saputo esprimere idee in gran parte nuove e ostiche per l'intelligenza occidentale.

L'Evola è senza dubbio un pensatore poderoso e quando scava profondamente nel significato della vita, talvolta trae alla luce dei filoni d'oro puro. È anche un pensatore sottile che si compiace del giuoco brillante del puro pensare, e allora gli può capitare di perdere il terreno della realtà sotto i piedi, senza la quale (attuata o possibile) il pensiero rimane sterile e intralcia invece di aiutare. Di tal pericolo nascosto nell'uso del pensiero e nella sua incapacità ingenita di darci la «realtà», l'Evola si rende conto; è uno dei caposaldi della sua dottrina la distinzione fra «essenza» e «esistenza» nelle cose da una parte, e, in corrispondenza, fra «concetto» e «potenza» nell'essere umano dall'altra (trattato ottimamente nell'articolo *L'individuo e il divenire del mondo* nel fascicolo di dicembre 1925 di *Ultra*, p. 46). Il pensare ci può far conoscere l'essenza, non ci può dare l'esistenza; quel che con esso si ottiene è un concetto della mente, non un fatto di volontà. E poiché quel che importa è la «realtà», dice l'Evola, l'azione o la volontà deve avere il primato sul pensiero.

Il problema della «realtà» o, come l'Evola preferisce di dire con accentuazione dell'aspetto mentale, il problema della «certezza» è alla base di ogni filosofare e di tutta la vita. Quel che l'uomo vuole della vita, è «realtà»; quando la vita non gli piaccia più e ch'egli cerchi di cambiarla, vuol dire che la specie di «realtà» offertagli dalla sua esperienza, o è insufficientemente reale o è una realtà falsa e imaginaria. L'esperienza consiste invero in una serie ininterrotta di realizzazioni di realtà più o meno reali. L'esperienza poi, se la guardiamo bene, presuppone sempre almeno due fattori: colui che sperimenta, cioè l'Io, e ciò che viene sperimentato, cioè, il Non Io o l'Altro.

Il problema della vita viene dunque a scindersi in due altri problemi: 1) nell'esperienza, quale è il fattore che dà la realtà l'Io e il Non Io, e 2) i diversi gradi di «realtà», come li spiegheremo, quale gerarchia stabiliremo fra di essi, sarà possibile di produrli a volontà e in che modo? A tutti questi quesiti risponde il sistema dell'Idealismo Magico in modo esauriente. Naturalmente è l'Io che dà realtà all'esperienza non solo, ma la dà anche al Non Io implicato nell'esperienza; questo Non Io poi, secondo l'Idealismo Magico, non sarebbe altro che una creazione dell'Io, la sua «privazione», la sua «insufficienza». I diversi gradi di realtà dipenderebbero dal grado di implicazione dell'Io nell'esperienza: più sarà implicato l'Io in una esperienza e più essa diventerà reale. Infine l'Io ha il potere, per mezzo della sua volontà, di creare la «realtà», di trasformare il connubio di Io e Non Io (di cui consiste l'esperienza) in una essenza-esistenza fatta di puro Io; il mezzo è in prima linea il pensiero che crea il concetto, poi la

volontà che, essendo soltanto gradualmente diversa dal pensiero, può completare l'opera e trasmutare i concetti in fatti reali. Tale mi pare sia il senso del sistema dell'Evola ridotto alla sua più semplice espressione.

Che cosa dobbiamo pensare di codesta teoria? Ammetteremo senz'altro che nella costruzione dell'esperienza la parte preponderante tocchi all'Io; di questo non si può dubitare dopo Kant. Ma da ciò a concludere che l'Io sia tutto e che il Non Io non abbia alcuna realtà, essendo esso soltanto il non potere dell'Io, ci corre un abisso, che l'Evola può bensì trascendere col pensiero ma senza che l'esperienza reale segua e corrobora l'audace volo del pensiero.

Se io ascolto una sinfonia di Beethoven, è ben vero che l'esperienza mia è costruita dal mio Ego; ma per produrre quella data esperienza, l'Io ha bisogno di un dato materiale che gli viene dal di fuori e che non è riducibile all'Io stesso, ma possiede una realtà propria. Possiamo, naturalmente, *limitare* il nostro sguardo all'Io nella sua qualità di produttore di realtà e trascurare l'apporto del Non Io, e questo è l'atteggiamento preso per ragioni pratiche da ogni mistica nonché dall'Idealismo Magico; e possiamo anche dimostrare che tal atteggiamento è infinitamente superiore a quello che si muove nel binomio Io-Non Io e conduce molto più lontano; ma non serve a nulla e non è nemmeno necessario di voler negare l'*esistenza* al Non Io. (Piuttosto si potrebbe negargli l'*essenza*, ma una discussione a tal riguardo ci porterebbe troppo lontano.)

«Per ragioni pratiche», dicevamo, l'uomo può dedicarsi alla sola considerazione dell'Io; e ciò quando l'uomo desideri di *agire*, cioè, di trasportarsi dal campo della riflessione in quello dell'azione. Questo è il passo che l'Evola vuol fare e con esso il suo sistema cessa di essere un sistema puramente filosofico e diventa una religione o meglio una mistica, o ancor meglio uno *Yoga*. (La parola indiana Yoga esprime, come nessun termine nostro, quell'insieme di riflessione e di azione, e, aggiungiamo, di devozione, che era caratteristico della più alta vita spirituale degli Indiani e con cui essi hanno saputo stabilire una norma la quale racchiude in sé e trascende le singole manifestazioni della religione e della filosofia.) Prima di dare il nostro assentimento allo Yoga patrocinato dall'Evola, bisogna, però, indagare più in dettaglio i rapporti che passano fra azione e pensiero.

L'Io nella sua relazione col Non Io, dunque nella sua creazione di esperienza o di realtà, possiede diversi *modi*, i quali costituiscono invero il suo organismo e riflettono la intima struttura dell'anima. Questi modi, che sono anche i mezzi adoperati dall'Io per venire a contatto col Non Io, sono generalmente (nell'India e anche in Occidente) ridotti a tre, il *pensiero*, il *sentimento*, l'*azione* (o la *volontà*). Ognuno dei tre è un modo speciale di comportarsi dell'Io verso il Non Io e, mentre essi si trovano riuniti in varia dosatura in *ogni attività* umana, in fondo restano irriducibili e incommensurabili fra di loro. (La più profonda sistematizzazione filosofica dei tre modi nell'India si trova nella celebre teoria dei tre *guna*, originata dal sistema *Sâmkhya* e di là passata in quasi tutti gli altri sistemi.)

Col pensiero io mi avvicino al Non Io, lo raggiungo ma senza penetrarvi; col sentimento o l'affetto mi ci unisco e lo compenetro; colla volontà lo faccio mio, lo faccio sparire dentro di me. Il pensiero conferisce direzione verso l'oggetto, il sentimento identificazione con esso, la volontà la sua distruzione. Il pensiero ci fa *conoscere* l'oggetto, il sentimento gli dà *valore*, la volontà lo fa *reale*.

Quando l'uomo ha deciso di volgere le spalle al Non Io e di accentrarsi completamente nell'Io, quando dunque eseguisce un voltafaccia dall'esterno all'interno, la nuova strada che egli dovrà seguire e che sarà in parte negativa e distruttiva (delle associazioni dell'Io col Non Io), in parte positiva e costruttiva (delle possibilità e delle funzioni dell'Io puro), è inevitabile che si adegui alla triade fondamentale dell'essere umano sopra indicata. E così si avranno tre forme di *Yoga* (che naturalmente danno luogo a una quantità di combinazioni), le quali si trovano descritte in nessun altro luogo meglio che nella *Bhagavadgîtâ*; essi sono lo *Jnâna Yoga* o Yoga di sapienza (pensiero), il *Karma Yoga* o Yoga di azione (volontà), e il *Bhakti Yoga* o Yoga di devozione (sentimento). La *Gîtâ* non dice la parola finale sui diversi Yoga; ma non è difficile intuirla: il supremo Yogin è colui che sa riunire in sé le tre vie e stabilire l'armonia fra esse, così come nella vita comune rivolta all'esterno quell'uomo va considerato come il tipo perfetto che riesce ad armonizzare in sé i tre fondamentali aspetti della sua anima.

Se, ora, chiediamo all'Idealismo Magico quale sia il suo atteggiamento rispetto alle tre attività fondamentali dello spirito e quale lo Yoga che esso rappresenta, la risposta non può essere dubbia: è lo Yoga dell'azione, è l'atteggiamento della volontà che, secondo esso, deve signoreggiare sugli altri. Mi permetta l'Evola di citare da una lettera privata: «Il punto centrale del mio sistema è non il conoscere, l'amore, l'essere, bensì il *potere*, il puro potere». Il pensiero è mezzo e apprezzato come tale; ma a un dato momento deve cedere il passo all'azione. L'Evola va fino al punto di fare del pensiero un'azione incompleta, dell'azione un pensiero perfezionato, in cui mi pare che egli assimili due cose inassimilabili. Quel che in realtà succede è che l'*Io* passa a un dato momento dall'atteggiamento pensante in quello operante; ma pensiero rimane sempre pensiero e azione azione. Tuttavia per la *pratica* realizzazione, che unicamente importa, non è di soverchio peso se la *teoria* consideri l'azione come un prolungamento del pensiero o come un passaggio ad un altro genere. Più seria, invece, è l'omissione o quasi dell'aspetto sentimentale della realtà. Non si può dire che l'Idealismo Magico lo trascuri del tutto, ma alcune «prove» della parte «preparatoria» del processo di perfezionamento devono bastare a regolare i conti con quell'aspetto piuttosto importuno, come sembra, dell'essere umano.

Tale deficienza intacca seriamente il valore del sistema. Se l'Idealismo Magico acquisterà pochi adepti, persino fra coloro che per molte ragioni sarebbero disposti ad apprezzarlo, la colpa sarà da ricercarsi nel fatto che il sistema manca di fare al sentimento quel posto che gli spetta nella vita

comune e, per conseguenza, nello Yoga che intende di trasformare la vita comune, *tutta* la vita comune, in vita assoluta ed eterna. Né vale di parlare di moralismo e di deridere la devozione e di disprezzare la donna come essere prevalentemente emotivo. Se è vero che molte manifestazioni del sentimento sono di carattere inferiore, lo stesso va detto di altrettante manifestazioni del pensiero (errori) e della volontà (desideri ed istinti). Ed è non meno vero che altre manifestazioni sentimentali appartengono alla più alta sfera della vita spirituale e che senza di esse la vita umana sarebbe stata e sarebbe un arido deserto e un luogo di lotte selvaggie e di grigia monotonia. Chi vorrebbe bandire l'amore e la compassione dalla vita? E non è significativo che i due più grandi uomini che la storia dell'umanità ha prodotto, Gesù di Nazareth e Gautama Buddha, sono stati più che altro apostoli l'uno dell'amore, l'altro della compassione? E però erano ambedue quel tipo d'uomo perfetto che anche l'Idealismo Magico vuol realizzare, e davanti a cui, in Oriente come in Occidente, filosofi e iniziati s'inclinano con riverenza chiamandoli Maestri impareggiabili. L'ideale perfetto che vediamo realizzato in questi esseri, in ciascuno a modo suo, è l'ideale a cui l'Idealismo Magico aspira; essi sono «sufficienti» a tutta la vita, essi hanno vinto la vita, essi hanno trasformato ogni «Altro» in «Io», e però quello che vediamo rilucere in loro come caratteristica più spiccata, è l'alto sentimento, più che il profondo sapere e più che la potenza dominatrice.

Forse si obietterà: Quello che noi vogliamo sviluppare, è la *potenza*, la *nuda potenza*. E sia; ma la nuda potenza a cui infatti ogni sviluppo mistico tende e che deve scaturir come il logico termine del processo di realizzazione dell'Io Assoluto, è potenza di conoscere e di amare *e* di dominare; non è soltanto *potenza di dominare*, come vuole interpretare l'Idealismo Magico. Il *vero* Io Assoluto è centro di potenza (forse sarebbe meglio dire centro di *potenzialità*), ma la sua potenza, per quanto reale, è sur un livello che trascende quello che noi conosciamo come pensare, amare, dominare; *può* trasformarsi in ognuna di queste attività o in tutte, quando così voglia; ma non lo *deve*; esso è *libero* nella sua scelta e anche libero di non fare alcuna scelta (secondo il concetto di *libertà* che l'Evola in parecchi dei suoi scritti ha così magistralmente elucidato). Per l'Idealismo Magico, invece, il concetto dell'Assoluto coincide con quello di potenza, ma di potenza presa nel senso di *dominio*. Dice l'Evola: «L'Assoluto è Dominatore, Dio, Costruttore del mondo», senza provarci che questi termini si equivalgono. L'Assoluto, in verità, ha molte facce: fra le quali ci sarà anche quella di Creatore del Mondo. Infatti, gl'Indiani hanno presto messo accanto al loro *Brahman* (l'Assoluto puro), il Brahâm, il Dio Costruttore del Mondo, Assoluto anche quello. E nel Cristianesimo abbiamo assistito parimenti alla conglobazione dell'Io Assoluto puro, predicato e esemplificato dal Cristo, coll'Assoluto di Creazione e di dominio ereditato dal Giudaismo. Ma bisogna che ci rendiamo conto di tal processo di amalgamento per poi poter concentrare i nostri sforzi esclusivamente sulla realizzazione dell'Assoluto nella sua forma più perfetta.

È naturale che esista uno stretto legame fra il modo in cui l'Evola concepisce l'Assoluto e la strada che egli vuol seguire e indica agli altri per conseguirlo. Codesta strada, dicevamo, è quella della volontà che riduce a sé e assorbe dentro di sé ciò che gli osta, l'«Altro» nel caso dell'«Io». Che la volontà abbia una parte tanto considerevole nel sistema, lo provano fra l'altro le parole colle quali l'Evola conclude il suo preclaro studio *L'individuo e il divenire del mondo*: «È ciò che io riconosco come verità (l'*exposé* del suo sistema), o, per meglio dire, è ciò che io *voglio* come verità». Anche la «verità» dunque deve sottostare al volere, che è, nel caso, il volere individuale dell'autore. Per noi, quell'atteggiamento tanto unilaterale quanto pericoloso (pericolo c'è sempre, quando una singola facoltà dell'Io si arroga la supremazia sulle altre invece di inserirsi in un insieme armonico) rappresenta una, e solo una, fase nel processo di realizzazione del Divino; rappresenta quella fase che conduce allo sviluppo dell'Io Creatore nella sua qualità di *Çakti* o forza creatrice del mondo. Essa dev'essere inquadrata in un processo più ampio con cui si realizzi l'Io Assoluto prima (metafisicamente prima) che nasca in esso il desiderio o la volontà di creare il mondo. Nel sentiero mistico che cerca di raggiungere e di realizzare le varie tappe che l'Assoluto percorse nella sua esplicazione del mondo, e di rifare (ricreandoli e ridiventandoli) gli aspetti che l'Assoluto assunse nella sua compenetrazione dei diversi gradini dell'essere, si trova *anche* l'esigenza di dominare l'«Altro», di trasfondere l'universo intero del di fuori nell'unica realtà interiore dell'Io; è dunque una fase necessaria, ma non è la fase ultima e suprema.

* * *

L'Evola è strenuo difensore del *Solipsismo*, di quella teoria dell'Io Unico che suole suscitare tante tempeste di diniego e di sdegno nel campo filosofico, per non dire nel campo ove impera il «senso comune». Lo sdegno si capisce; poiché secondo l'interpretazione consueta a cui dà facile adito la forma nella quale viene presentata la teoria, noi tutti verremmo ridotti ad essere nient'altro che creazioni di quell'Io Unico che è colui che promulga la teoria, e a quella conclusione la dignità umana si ribella. Il solipsista dice: «Voi non siete che "Altro"; fintantoché mi troverò nella coscienza di "insufficienza", voi *sarete* in quel modo fra essere e non essere che è caratteristico dell'"Altro", ma dal momento che io realizzo la coscienza assoluta, l'"Altro" non esiste più, dunque anche voi non esisterete più. Perché *Assoluto* è identico con *Unico* e nell'Unico non ci può essere l'"Altro"».

Una prima obiezione si può fare riguardo a quella identificazione dei concetti di Assoluto e di Unico; essa è propria al pensiero, ma non trova conferma nei fatti. Non c'è prova alcuna perché p.e., Evola ed io non possiamo realizzare l'Assoluto, ciascuno per conto suo. E se vogliamo consultare la storia, – e finché non si arrivi alla piena realtà dell'Io Assoluto,

non si può fare a meno di consultarla –, dobbiamo riconoscere che la perfetta realizzazione si è verificata in individui separati quale il Buddha e il Cristo.

Mi sembra probabile, però, che la questione del Solipsismo in fondo derivi da altre considerazioni e che in essa venga a galla in veste moderna la contesa, tanto ventilata fra i filosofi indiani, se nell'Assoluto realizzato dall'uomo rimanga o no l'*individualità* umana. Secondo il sistema filosofico più in voga nell'India attuale, il *Vedânta* del Çankarâcârya, tale non è il caso; l'io individuale viene assorbito e si perde nel *Brahman* che è l'unica realtà. Ma il *Vedânta* stesso ha trovato un'interpretazione di carattere opposto nella persona celebre, quasi quanto il Çankara, del Râmânûja, il quale fa continuare le anime individuali anche dopo la loro unione finale col principio supremo. Poi, non va dimenticato che il *Vedânta* del Çankara (e del Râmânûja) è una produzione relativamente recente dello spirito indiano (del 9° Sec. d. Cr.) e che molte delle scuole che precedevano, e soprattutto quella del Sâmkhya, la quale regnò sulle menti indiane quasi incontrastata per un millennio (accanto alla filosofia buddhista), parteggiavano per una soluzione che ammetteva *due principi eterni* alla base della vita, da una parte la materia, dall'altra l'infinità di anime individuali destinate a raggiungere, ciascuna per sé, la liberazione dall'intreccio con la materia (il che voleva dire lo stato di absolutezza). Il Solipsismo tenta di mediare fra le due concezioni e pone un Assoluto che è *Unico* come il *Brahman* del *Vedânta* e *individuale* come il *purusha* liberato del Sâmkhya. Più giusto mi pare di ammettere due gradi nell'Assoluto, il primo quello del Sâmkhya, a cui possono partecipare tutti gli io individuali nella condizione liberata, e il secondo quello del *Brahman* del *Vedânta*, nel quale andrebbero a confluire tutti gli spiriti del primo grado (se almeno un tal grado di carattere *impersonale* sia possibile in realtà e non debba essere considerato, come l'Evola considera la «cosa in sé», l'«io trascendentale», il «Dio» tradizionale, cioè, come meri prodotti del pensiero, vuoti di realtà). In ogni caso, però, il Solipsismo sembra insostenibile (perché in aperto contrasto colla realtà dei fatti), quando scende dal terreno dell'io Assoluto e vuole stabilirsi a regnare nei mondi della relatività e dell'«Altro».

* * *

L'Idealismo Magico non ama l'«Altro»; quasi si direbbe che ne abbia paura. Ma è un fatto ben noto che l'avversione e la paura, non meno dell'amore, ci legano all'oggetto avversato. L'idealista magico fa degli sforzi sovrumani per dominare e eliminare l'«Altro» (vedi l'articolo: *Della Purity in Bilychnis*) (2) e poi finisce col ricostruirselo colle proprie mani.

(2) Cfr. J. Evola, *Della «purezza» come valore metafisico*, in *Bilychnis*, giugno 1925 (N.d.C.).

In questo – l'Evola lo vede bene – la strada dell'Idealismo Magico diverge da quella della Mistica. Ambedue i movimenti ricercano l'Assoluto e lo ricercano sull'unica via dove possa essere avvicinato, nella completa immersione nell'«Io»; ma mentre il mistico (con una sola eccezione, di cui dopo) resta pago di tale inversione, l'idealista magico sente il bisogno di rivolgersi di nuovo verso l'esterno, di ricreare il mondo dell'«Altro» (è un mondo dell'«Altro», anche se creato dall'«Io»; la ricreazione deve seguire le norme del mondo originario, fatto di «Altro» e di «Io»; l'Autore mette in guardia contro la ricreazione disordinata e fantastica) e poi di agire in quel modo rigenerato. La posizione del mistico sembra più giusta e più logica; quella dell'idealista magico appare come una deviazione della linea retta. Ogni azione e ogni volizione (che conduce all'azione) rappresentano un dipartirsi dell'Assoluto, un rituffarsi nel mondo della dualità, una diminuzione della potenza dell'Io. L'Idealismo Magico è fatto di volere e di agire; ne possiede un'abbondanza tale che, quando la meta sarà raggiunta e l'Io Assoluto realizzato, rimarrà una «eccedenza» (così si esprime l'Evola), e con quella eccedenza si ricostruirà il mondo. Il mistico non nega che l'Io Assoluto abbia il *potere* di fare quel che l'I.M. gli fa fare; ma nega che ne abbia il *desiderio* o la volontà. Anzi tutto il suo essere è teso verso l'interno e alienato da qualunque esteriorità, di modo che ci vuole uno sforzo potente per dirigerlo di nuovo al mondo della manifestazione; e a far quello sforzo non lo può determinare che una sola considerazione.

Nel principio (o diciamo meglio, nel bisogno) di *attività* l'Evola vede la cosa che distingue lo spirito occidentale da quello orientale, e ci vede una *superiorità* da parte dell'Occidente. Si può consentire in quanto alla differenza; in quanto alla superiorità, la tesi è assai discutibile. Invece di considerare come «eccedenza» di volontà ciò che spinge alla ricreazione del mondo, ci si potrebbe anche vedere un «resto» non digerito di forza, o, in termini di filosofia indiana, la qualità di *rajas* (passione, sforzo) che non è ancora riuscita a mettersi in equilibrio colle due altre qualità, insieme a cui costruisce il tessuto della vita, non solo della vita comune, ma anche di quella del discepolo che è sul sentiero verso l'Assoluto e di quella dell'Uomo Perfetto in cui l'Io Assoluto è diventato realtà immediata.

* * *

Tutta la vita porta il carattere di lotta, in cui i due protagonisti sono l'Io e il Non Io o l'Altro. L'Evola distingue tre fasi di sviluppo; in una che si può chiamare la fase *primitiva* (la quale si prolunga, però, nella vita dell'*uomo comune*), l'Io e il Non Io si trovano, secondo l'Evola, in una specie di equilibrio; in realtà esso è piuttosto uno stato di completo dominio del Non Io sull'Io. Sarebbe interessante indagare se, come credono molte scuole indiane, a quella prima fase non siano precedute altre, durante le quali l'Io da entità puramente spirituale discende fino ad essere involuto

completamente nella materia, vale a dire nel Non Io. Se questa discesa rispondesse al vero, si spiegherebbe più facilmente perché troviamo nei popoli civili agl'inizi della loro storia (gli Indiani del *Rgveda*, i Greci di Omero, i Germani dell'*Edda*) a lato della vita quasi incosciente che descrive l'Evola come caratteristica di tali epoche, l'*idea dell'Assoluto* in pieno vigore sotto forma di Divinità; e perché la seguente lotta fra Io e Non Io sull'arco ascendente si svolga come un *Divenire* di fronte ad un *Essere* già esistente prima che cominci il processo e che ne costituisce anche il termine. Ma checché sia della preistoria, è certo che la storia s'inizia col risveglio o la nascita dell'auto-coscienza (cioè quell'elemento dentro l'uomo che gli fa sentire e comprendere che egli è distinto dal Mondo) e che sull'arco ascendente dell'evoluzione si possono e si debbono distinguere i tre stati stabiliti dall'Evola. Il secondo stadio vede lo sviluppo della «persona», il terzo quello dell'«individuo».

Nel processo di sviluppo dell'Io a traverso quelle fasi molti punti rimangono oscuri, anche nella esposizione dell'Evola; di ciò non gli si deve muovere rimprovero, poiché questo costituisce il cuore stesso dell'evoluzione e perciò si sottrae il più a lungo ai nostri sguardi indagatori. Quale è l'Io che passa dallo stato di stupore alla persona e poi all'individuo? La persona? Ma la persona composta come è non vorrà mai da sé trasformarsi in individuo. L'Io Assoluto? Ma è dunque già presente all'inizio? Sono tre Io diversi o un unico Io? La soluzione, se mai, si dovrà ricercare nel potere di *Identificazione* con cui l'Io si trasforma nei diversi centri di vita chiamati «Io» anch'essi. Speriamo che l'Evola nella sua opera preannunciata sulla costituzione dell'«Io Assoluto» ci darà degli schiarimenti su quel problema importante fra tutti.

* * *

L'Idealismo Magico, come la Mistica, è un *potenziamento* della vita; esso porta a pieno compimento tendenze già esistenti e operanti (sia pure in modo incosciente) nell'umanità. Se non fosse così, la mistica non avrebbe il valore che indubbiamente ha. Affonda le sue radici nella vita comune; un atto, una teoria, un sentimento diventa mistico dal momento che con esso *l'Io si stacca dal Non Io*. La massa di sentimenti, pensieri, azioni dell'uomo si divide in due grandi correnti, una che conduce dall'Io al Non Io, l'altra che sviluppa l'Io alle spese del Non Io. Quando Renan disse la profonda parola: «*Le but de l'humanité est de prendre conscience de son Absolu*» [«Il fine dell'umanità è prendere coscienza del suo Assoluto»], non alludeva certo alla vita mistica, bensì alla corrente spirituale che impregna la vita quotidiana.

Abbiamo detto e ripetiamo che in quella corrente ascendente i tre coefficienti della vita, i quali sono inconvertibili fra di loro ma possono aiutarsi a vicenda, hanno diritto a un trattamento uguale, e che, nel caso che si persegua un solo aspetto ad esclusione degli altri, si corre il rischio di

fallire lo scopo. E non è da meravigliarsi: la concentrazione sull'Io, che è base dello sviluppo mistico, ha per conseguenza naturale un rafforzamento dell'Io nella direzione dello sforzo, e se allora questo Io continua a muoversi in quella sola direzione, è facile che l'equilibrio colle altre facoltà venga a mancare. La strada della mistica, e più particolarmente quella dell'occultismo e della magia, è seminata di vittime in preda a squilibrio mentale o morale.

L'aspetto che meno di tutti soffre di essere trascurato, è il *sentimento*. Lo sapevano gli antichi Indiani e perciò troviamo che i sistemi di Yoga, ossia di sviluppo mistico, pigliavano le mosse dall'elemento affettivo. Il più puro dei loro sistemi, quello del Buddismo primitivo, il quale certo pretendeva dai suoi seguaci sforzi non comuni di volontà e di pensiero, insisteva però in prima linea sul carattere *doloroso* della vita e giustificava il suo sentiero mistico col desiderio di togliere il dolore dal mondo; diceva che, per togliere il dolore, bisognava prima togliere la *brama* della vita, ed ecco entrare di nuovo uno stato affettivo dell'anima. Solo in secondo luogo veniva considerata la causa intellettuale del dolore, cioè l'*avîdyâ* (ignoranza). Il *Sâmkhya*, benché sistema eminentemente razionalistico, professava di voler insegnare la conquista dell'Assoluto «per rimuovere il triplice dolore del mondo». E lo Yoga del Patanjali, appena iniziata la serie dei suoi aforismi che mirano ad impedire le continue trasformazioni del principio pensante (e con ciò far risplendere la luce dell'Io Assoluto) si affretta ad avvertirci che tali trasformazioni sono di due specie, cariche di passione e non cariche, e poi prescrive i metodi adeguati a ciascun caso. Tanto era radicata la convinzione che lo sviluppo mistico dovesse preoccuparsi in particolar modo dell'elemento che signoreggiava, come signoreggia ancora, nella vita comune degli uomini.

* * *

A queste considerazioni se ne connette direttamente un'altra. Il sentimento ha soprattutto valore nei nostri rapporti con quella parte dell'«Altro» che è costituita dai nostri simili, gli altri «Io». Abbiamo già accennato che il Solipsismo non può reggere; certamente non lo può nelle regioni al di sotto della realizzazione completa dell'Io Assoluto; e quelle sono le regioni dove si svolge la maggior parte dello sviluppo mistico, anche se è sviluppo secondo l'Idealismo Magico. Dobbiamo fare i conti con la realtà, e la realtà è che ci sono un'infinità di Io accanto a noi che seguono la stessa strada e salgono faticosamente dalla schiavitù dell'«Altro» alla sufficienza dell'«Io». Ognuno di quegli Io è un «Altro» per gli altri; non può essere diversamente; costruito come è per ora il nostro organismo, *non possiamo* intuire i nostri simili che sotto forma di «Altro»; ma quella incapacità nostra non pregiudica la reale esistenza degli altri «Io». Nell'enorme «Altro» che comprende tutto ciò che attualmente non realizziamo come «Io», ci sarà senza dubbio una parte che non ha realtà propria o che ha una realtà di cosa

morta solidificata (così caratterizza bene in un passo l'Evola l'esperienza del passato); ma c'è parimenti una parte che possiede la medesima realtà che possediamo noi. E anche nelle stesse cose prodotte dagli Io, p.e. nelle immortali opere d'arte, ci può essere immagazzinata una realtà.

Nel sentiero della mistica, come nella vita di cui essa è il perfezionamento cosciente, non si devono trattare in modo uguale le parti dell'«Altro» che sono morte e senza realtà e quelle altre che vibrano di realtà, sia essa infusa da grandi ingegni o sgorgante dalle profondità di un «Io». Le prime vanno eliminate e assorbite e a questo serve la *volontà*; le altre vanno accostate con amore e identificate per mezzo del *sentimento*. *Dominio* quindi soltanto su tutto ciò che tende ad allontanarsi dall'Io; *fratellanza* (sulla base di uguaglianza) con tutto ciò e con tutti quelli che tendono alla consumazione nell'Assoluto. E come guida su questa strada l'*intelletto* purificato che dà la perfetta *comprensione*. Amore per gli altri, dominio su sé stesso e saggezza, ecco le grandi forze fattrici dell'Assoluto; e non si tenti di gonfiare l'efficacia di una a scapito delle altre. È inevitabile che l'uomo, ad un dato momento del suo sviluppo, si senta maggiormente attratto verso l'aspetto o gli aspetti che lo possono fare avanzare più rapidamente. E succede anche che un'«eccedenza» di forza lo faccia continuare su una determinata strada più del necessario e allora, se è sulla linea di amore, potrà darsi che non voglia smettere la sua opera di aiuto fraterno e rimanga volontariamente nel mondo dell'«Altro» nella sublime qualità di *Bodhisattva*. Ma, se lo sviluppo mistico si svolge normalmente e secondo la sua legge (perché, nonostante gli argomenti in contrario dell'Evola, tendo a credere col Buddhismo, che esista un *dhamma* (norma e legge) speciale per la produzione dell'Uomo Perfetto), allora un aspetto della via mistica, se abbastanza sviluppato, conduce da sé il suo seguace all'elaborazione degli aspetti rimanenti; prima la legge, poi l'individuo stesso spinge a ristabilire l'equilibrio. Nel perfetto equilibrio delle tre facoltà mi sembra sian racchiusi il più profondo mistero e la più alta potenza della vera mistica; esso solo dà la garanzia per il raggiungimento dello scopo agognato, la realizzazione dell'Io Assoluto.

B. JASINK

(*Ultra*, n. 1, gennaio-febbraio 1926, pp. 27-36)

VI

La Casa Editrice «Atanòr» di Todi ha pubblicato due opere molto suggestive di J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico* e *L'uomo come potenza*. Lo Evola nel primo di questi libri oppone giustamente all'idealismo trascendentale che il fare del mondo una creazione dell'Io puro, trascendentale non dà alla nostra volontà individuale alcun reale dominio, perché essa rimane determinata da quell'attività che trascende la sua sfera cosciente;

perché l'Io possa avere veramente certezza e dirsi dominatore del mondo della sua esperienza deve porre come vero e reale solo ciò di cui è padrone come individuo consapevole; deve farsi cioè assoluto signore dell'esistenza.

Il secondo libro è uno degli studii più seri e completi sulla sapienza metafisica e magica dell'India, su quella dottrina dei Tantra, per i quali il mondo non è illusione, ma potenza e che vogliono perciò riaffermare l'uomo non per ascesi ma per dominio della realtà concreta.

(*Logos*, n. 1-2, gennaio-giugno 1927, p. 146)

VII

Rassegna di studi sull'idealismo attuale

Si è potuto constatare, nella precedente puntata di questa rassegna, come l'accusa di relativismo e di scetticismo mossa all'idealismo attuale sia in effetti rivolta a un bersaglio immaginario, a un idealismo, cioè, che è solo nella fantasia dei suoi facili interpreti fondamentali ignari dello sviluppo del pensiero moderno da Kant in poi. Ma è da aggiungere che a un siffatto idealismo va accostandosi, per gli stessi motivi di incomprensione, qualche giovane superatore forte di espedienti dialettici adoperati con arte da causidico. È mania di originalità a qualunque costo, gusto un po' vano di nuove costruzioni, malcelata insofferenza, soprattutto, della severa disciplina morale che è propria di un idealismo bene inteso. Espressione tipica e paradossale di un simile atteggiamento spirituale il novissimo *Idealismo magico* di Giulio Evola.

L'Evola è profondamente convinto del valore imprescindibile della gno-seologia idealistica quale si è venuta costituendo nei tempi moderni; è persuaso che la via maestra dell'idealismo è quella che va da Kant a Hegel e da Hegel muove per giungere fino all'idealismo attuale; riconosce, infine, nell'attualismo la forma più logica e più rigorosa della speculazione contemporanea, ma è convinto tuttavia che si sia ancora a metà strada e si compiace, poi, di poter egli percorrerla tutta. «Questa teoria», egli dice parlando dell'idealismo, «è una posizione conquistata e consolidata e in nessun modo è permesso trascurarla e ignorarla: ogni sviluppo ulteriore deve partir da essa *come da un presupposto* sotto pena che mentre creda di andar oltre, in realtà non riesca che a condurre indietro. Senonché sta di fatto che l'idealismo, così come finora si trova esposto nella filosofia, non è tale che a metà e *questo è precisamente l'unico punto per cui si può andare di là da esso*» (*Saggi sull'Idealismo magico*, Todi-Roma, Atanòr, 1925, pp. 12-13). A metà perché, secondo l'Evola, l'idealismo è astratta teoria, atto puramente intellettuale, e quindi, in sé, né vero né falso, ma falso o vero a seconda della sua traduzione pratica nella vita. Ciò vuol dire che la verità

o la falsità dell'idealismo, non può venire dimostrata teoreticamente, ma solo dall'attività «secondo cui l'individuo genera in sé il principio, postulato intellettualmente dalla filosofia trascendentale, secondo una realtà concreta e vivente» (p. 14). E qui, senz'altro, si potrebbe sottoscrivere di pieno accordo, se non nascesse subito il dubbio di un equivoco dualismo. Poiché se è certo che l'idealismo non può dirsi abbia superato davvero l'intellettualismo, se non a patto di identificarsi con la vita, è poi, e per ciò stesso, anche vero che l'affermazione in sede teoretica dell'idealismo è necessariamente, a parte il mero verbalismo dei ripetitori, atto concreto di vita e non affermazione astrattamente logica. Anzi, a pensarci bene, si deve convenire che o la teoria è atto concreto di vita, consapevolezza della vita stessa nel suo realizzarsi, o non è neppure teoria, vale dire non è, come pretende l'Evola, un *prius*, un presupposto, a cui la verità o la falsità sia *contingente* e dovuta a un'attività che ad esso si aggiunga o possa non aggiungersi. Di che lo stesso Evola parrebbe in certo modo persuaso quando afferma che l'idealismo «è ritrovabile, sotto forma inconscia, in fondo a qualsiasi ramo di attività umana, così che si potrebbe dire che in realtà nel mondo dell'uomo null'altro esiste fuor che degli idealismi rozzi e non ancora pervenuti a coscienza di sé, e un idealismo consapevole, che è l'idealismo propriamente detto esposto dalla gnoseologia moderna» (p. 12). O questa consapevolezza, dunque, nasce dalla vita o per la vita, o non si capisce perché mai e di che dovrebbe dirsi consapevolezza.

L'accusa di intellettualismo mossa dall'Evola agli idealismi, vien da lui giustificata con una critica, che vorrebbe essere perentoria, dell'io trascendentale. Dal punto di vista meramente gnoseologico, egli pensa, l'identificazione di essere e conoscere è assoluta, né potrebbe venir più rigorosamente concepita. «Nulla è dunque che non sia posto dall'io: come Mida non poteva toccare nulla, che subito non trasformasse in oro, così il conoscere non può affermarsi su nulla, senza che con ciò non lo riduca ad un che di condizionato da esso e da esso posto» (p. 37). Ma quest'io, secondo l'Evola, se formalmente e astrattamente è assoluto, nel campo della realtà concreta e dell'azione si rivela poi quasi del tutto incatenato e necessitato: «l'individuo concreto si trova ingranato in un'infinità di contingenze che lo costringono a ciò che meno vuole». Per sfuggire alla contraddittorietà di questa situazione gli idealisti avrebbero escogitato artificiosamente la nozione dell'io trascendentale. Si sarebbero, cioè, ristretti al punto di vista astratto-conoscitivo e avrebbero negato come illusione la concreta libertà e individualità. «E così nacque l'idea dell'io trascendentale, astratto soggetto del conoscere, si badi, non del mio o di qualunque altro reale conoscere bensì del conoscere in generale; forma vuota divorante il mondo concreto in entità ideali, che un'attività incomprensibile, stringente libertà e necessità, individualità e universalità in una beata *coincidentia oppositorum*, dispiega in insiemi che il Bradley giustamente intese come "balletti non terrestri di esangui categorie". Un tale io trascendentale fu posto come il "vero" io e, con una specie di masochismo metafisico raffinato, ad esso

venne contrapposto l'individuo della vita concreta e della libertà come un'astrazione, come un "fantoccio dell'immaginazione", come un che di contraddittorio il cui solo destino – così si esprime lo Hegel – è "la dannazione di una fredda e piatta morte"; né poteva essere altrimenti, poiché tutto ciò che cade fuori dall'astratto conoscere esala una testimonianza di impotenza, che avrebbe inesorabilmente dissolto il miraggio dell'assoluto sapere» (pp. 37-38).

In questa analisi dell'Io trascendentale l'equivoco di interpretazione cui sopra abbiamo accennato si chiarisce in tutti i suoi termini. Il dualismo di gnoseologia ed etica può esistere soltanto per chi si fermi alle porte dell'idealismo attuale e non ne sappia cogliere l'esigenza fondamentale. In ogni caso esso dovrebbe logicamente implicare la completa dissoluzione della tesi idealistica, e non consentire in nessun modo – come invece l'Evola crede – una qualsiasi validità di carattere meramente gnoseologico. O l'Evola conviene che essere e conoscere si identificano, e allora non può non dare a questa identificazione un significato pratico; o un significato pratico all'identità non vuol riconoscere, e allora non deve illudersi di poter aderire alla tesi gnoseologica. E il dilemma si chiarisce riflettendo sul modo in cui l'idealismo attuale concepisce concretamente il soggetto. Se il soggetto fosse senz'altro *reale*, potesse cioè concepirsi come una realtà di fatto, esso sarebbe certamente giuoco di un'infinità di contingenze che lo vincolerebbero in modo assoluto; ma allora esso non potrebbe neanche concepirsi come soggetto di un assoluto conoscere: il suo pensare avrebbe gli stessi limiti del suo agire e cioè i limiti della sua *realtà*. Perché nel soggetto invece possa vedersi l'identificarsi effettivo dell'essere e del conoscere e cioè l'assoluto *fare*, occorre convincersi che la sua realtà è solo nel suo realizzare l'ideale, vale a dire, in altre parole, che l'adeguazione così del conoscere come del fare all'essere non è una realtà che si possa constatare, ma un valore che si deve eternamente instaurare. Fissato bene questo punto, ogni dualismo necessariamente scompare: se è vero, come l'Evola riconosce, che «dal punto di vista gnoseologico nulla è che non sia posto dall'Io», deve essere altrettanto vero e nello stesso senso, che dal punto di vista pratico nulla è che non sia voluto dall'Io. E si viene così a quell'Io trascendentale che non è, come asserisce l'Evola, un artificio di filosofi ignavi escogitato per mascherare una radicale impotenza, ma è la realtà più concreta che esista, anzi l'unica realtà concepibile. Realtà, s'intende bene, nel senso or ora illustrato: di fronte alla quale perciò debbono logicamente dimostrarsi astrazioni i soggetti empirici considerati nel loro essere di fatto. Ciò può suonare astratto e cervelletto all'Evola, ma solo perché egli si ostina a credere che l'idealismo attribuisca all'Io trascendentale il significato di un ente: e così facendo contrappone enti ad enti, affermando poi la realtà de «l'individuo della vita concreta». Ma l'idealismo non si è mai sognato di negare l'individuo della vita concreta, ha voluto soltanto rendersene ragione; il che lo ha condotto ad accorgersi dell'empiricità dei miti tra gli individui considerati nella loro molteplicità.

Verità questa che non può essere certamente posta in dubbio dall'Evola, se è vero ch'egli è convinto della fondatezza dell'idealismo dal punto di vista logico. Del resto l'Evola, forse un po' suo malgrado, finisce con l'ammettere molto più di quel che non gli sembri, e l'Io trascendentale così disprezzato riappare in qualche modo nello sviluppo dello stesso idealismo magico. Un rapido esame di questo varrà a metterne in luce alcune esigenze che l'Evola tenta invano di soffocare.

La ragione fondamentale per cui il suo idealismo si differenzerebbe dall'attualismo, starebbe nel diverso modo di concepire la libertà concreta. Per l'attualismo libertà vuol dire sintesi di libertà e necessità; o, in altri termini, libertà di cui è proprio il carattere di universalità dell'Io trascendentale, e non quello di arbitrio o di particolarità del soggetto empirico. Per l'Evola, invece, la vera libertà si identifica con l'arbitrio, col principio sufficiente di una legislazione assolutamente arbitraria. Libero è veramente quell'uomo che con un atto assolutamente primo può negare tutto e affermare tutto, l'essere e il non essere. Questo a parole. Di fatto poi, quando l'Evola cerca di precisare i caratteri del suo vagheggiato superuomo, e si sforza di pensarlo e di raffigurarlo, è costretto a poco a poco, e quasi senza avvedersene, a costruirlo secondo uno schema logico e secondo un processo dialettico, in cui l'immediatezza dell'arbitrio si dilegua completamente e l'esigenza storicistica della legge e della necessità si riafferma nel modo più perentorio. In tanto l'Evola può parlare de *L'uomo come potenza* (Todi-Roma, Atanòr, 1926, p. 313), dell'uomo come irrazionale o soprarazionale, in quanto lo pensa e col pensarlo ne chiarisce l'intima logica, e lo reintroduce cioè nel processo da cui voleva staccarlo e a cui voleva opporlo. Anche il suo uomo magico, insomma, per essere qualcosa, per essere comunque concepibile, deve razionalizzarsi e smentire il carattere di arbitrio assoluto.

Che l'Evola stesso sia costretto a questa conclusione, e che ciò non sia una illusione dovuta al vecchio abito mentale dell'intellettualista, cercherò di provare seguendo fedelmente l'autore nello sviluppo del suo pensiero. E, per cominciare, convien stabilire un punto fermo incontrovertibile: anche per l'Evola l'idealismo è una posizione speculativa da cui *non si può* prescindere. Per magici che si sia, non si torna indietro. «Che l'idealismo astratto», dice esplicitamente l'Autore, «debba venire superato, ciò è stato sopra mostrato e con le parole stesse dell'idealismo: ma superarlo significa assumerne le posizioni, confutarle o ridurle a semplici presupposti e passar oltre; non metterlo semplicemente da parte, non ignorare che esso contiene una concezione del mondo comprensiva ed inevitabile, fiore di una bimillenaria civiltà, per tornarsene spensieratamente a concezioni ingenuie che esso ha da tempo confutate e risolte» (*Saggi*, pp. 22-23). Arbitrio, dunque, ma sino a un certo punto: c'è tuttavia una logica da rispettare, c'è un processo storico che si può superare solo a patto di prenderne atto e di muovere da esso, c'è una necessità interna alla stessa creazione dell'uomo magico.

Ma non basta. La necessità logica è per l'Evola stesso anche legge pratica, e vano sarebbe ribellarsi ad essa e tentar di negarla con un atto di arbitrio. Perché l'uomo da schiavo del mondo possa diventarne il dominatore, non deve rimanere chiuso nella sua astratta soggettività di individuo empirico, ma identificarsi col mondo e vivere della sua unità e universalità. «Pretendere», è proprio l'Evola che parla, «di colmare *immediatamente*, con un atto istantaneo di una volontà titanica, l'intervallo che separa i due termini dell'antitesi e redimere così in pura attualità l'infinita deficienza o privazione che grava sull'individuo concreto, appare praticamente impossibile e anche (...) logicamente contraddittorio. Nell'idealismo magico non è questione di atto, di immediatezza – bensì di processo, di mediazione. È vero che presso all'esigenza della sufficienza, l'individuo già da per sé non è né ha nulla: non gli è *data* né una legge, né una potenza, né una via: (...) da sé deve crearsi la sua verità, la sua fede e la sua sostanza. La persuasione non è comunicabile: non può esser data od insegnata, ma occorre che l'Io con la sua propria forza se la costruisca. Tuttavia questa costruzione non saprebbe risolversi in un semplice movimento soggettivo: essa deve esser essenzialmente concreta, come risoluzione nella forma sufficiente dell'individuo delle varie determinazioni mondiali, si svolge correlativamente al processo di comprensione e di consumazione di queste: è *lavoro cosmico*. Come tale, la sua via, anziché semplicemente un folgorare miracoloso e innominabile in una astratta interiorità, richiede l'articolarsi di questo in molteplici determinazioni, un suscitamento e una creazione di mezzi e facoltà nuove, insomma tutta una scienza e una metodologia *assolutamente positiva* se pur, nella sua realtà, essenzialmente condizionata dalla sua *assoluta individualità*» (*Saggi*, pp. 21-22).

E allora? Allora perché insorgere contro la «libertà concreta» dell'attualismo e ridersi della sintesi di necessità e libertà? Perché opporre l'assoluto arbitrio dell'idealista magico alla concezione storicistica del divenire dello spirito? Una libertà così intesa, che non è immediatezza, ma mediazione; non folgorare improvviso, ma processo; non negazione della realtà, ma superamento; non soggettività astratta, ma universalità: un tale modo di concepire lo spirito quale esigenza mai importa che non sia già nell'idealismo attuale? E, d'altra parte, quell'individuo concreto, quell'Io che supera nel suo faticoso processo l'empiricità del proprio essere e risolve in sé il mondo universalizzandosi, che altro è se non l'Io trascendentale tanto calunniato?

Dove la differenza sorge e in maniera assolutamente radicale, è invece nel modo di concepire la finalità del processo dello spirito. Per l'Evola il divenire eterno dell'attualismo è profondamente illogico e contraddittorio. Dio non è immanente al processo, ma il suo termine ultimo e attingibile in modo definitivo: lo sforzo di conquista della realtà può essere soddisfatto una volta per sempre dall'uomo che sa realizzarsi come assoluta potenza e consistere in una completa sufficienza. Come l'attualismo dal punto di vista astrattamente gnoseologico ha affermato, secondo l'Evola, che tutto

ciò che è, è posto dal pensiero che lo pensa; così l'idealismo magico, traducendo in termini di prassi il postulato dell'attualismo, afferma che l'uomo deve poter giungere a far essere tutto quello che arbitrariamente vuole. Solo allora egli si identificherà veramente con Dio.

Qui il dualismo sopra indicato di pensiero e volontà o di teoria e azione si illumina di nuova luce, e pone in evidenza il lato debole di tutta la costruzione dell'Evola. Se tutto ciò che è, è posto dal pensiero, questo vuol dire che il pensiero è volontà creatrice: da esso dunque non c'è nessuna ragione di uscire per trovare un altro presunto mondo della prassi. Se se ne esce, come fa l'Evola, per una malintesa esigenza di maggiore concretezza, non si può non finire in un mondo di pura volontà, senza pensiero, intimamente contraddittorio e assurdo.

E riflettiamo infatti, un momento, su questo parto mostruoso dell'idealismo magico: l'uomo come potenza assoluta. Egli sarebbe l'autarca perfetto, interamente sufficiente nell'assoluto possesso di sé medesimo: nessun limite egli avrebbe più da superare, nessuna deficienza da colmare: il mondo sarebbe il trastullo del suo arbitrio. Trastullo, così, per modo di dire, perché poi nessuno si trastullerebbe. Un individuo che potesse far tutto con assoluta indifferenza, è chiaro che non farebbe più nulla. L'Uomo-Dio, arrivato che fosse alla perfetta autarchia, si disperderebbe nella sua stessa infinità. Ed è strano che tutto ciò non senta profondamente l'Evola che pur nella Conclusione del suo libro su *L'uomo come potenza* dimostra nelle seguenti parole di aver un concetto preciso di ciò che è valore spirituale: «Immortalità, beatitudine, liberazione non sono perciò cose che spettino all'uomo per natura o per l'arbitrio di un dono sovranaturale, senza alcun merito: egli deve invece costruirsele, deve farsele, deve darselo a sé stesso di contro alla massa dei deboli che vanno senza mèta, presi dalle cose e agitati dalle forze esteriori. Ora questo è appunto il centro intorno a cui gravita la coscienza moderna occidentale: il concetto di valore. Che cosa mi importa di essere immortale o libero, quando ciò sia un dato, quando ciò sia un dono anziché conquista o possesso, fiore della mia potenza?» (p. 300). Or quando l'uomo fosse giunto alla sufficienza assoluta, e cioè al termine del processo di conquista, non ritornerebbe con ciò stesso ad essere natura? E se la gioia è nella conquista, il presunto stato di beatitudine non si convertirebbe nell'infinita noia di aver tutto conquistato? Scomparsa la ragion d'essere d'ogni ideale, il reale si sottrarrebbe ad ogni dialettica e finirebbe con l'annullarsi: il divenire dello spirito e la libertà come necessità sarebbero superati, ma col processo si spegnerebbe anche la vita. Perché la vita dell'uomo-potenza, se ben si riflette alle conseguenze della concezione dell'Evola, non è propriamente affermazione, ma negazione, o, se si vuole, affermazione che vive di negazioni. Non è il soggetto che si identifica con la realtà e si dimostra libero svolgendo in sé la realtà, ma è il soggetto astratto che, per proclamarsi dominatore assoluto, esce dalla realtà e presume di assoggettarla dal di fuori. Il mondo, però, e lo stesso pensiero, diventano altro dal soggetto e strumenti di esso; e in questa

alterità sfuggono essenzialmente al soggetto e si annullano annullandolo. «Malgrado l'apparenza paradossale di una simile affermazione», dice l'Evola in un passo che chiarisce molto bene questa situazione, «sta di fatto che più che esser noi a pensare attivamente il pensiero, sarebbe da dirsi che in massima è il pensiero che pensa noi: non solo nell'inconscio giuoco delle associazioni e in ciò che il Ribot ha chiamato "logica dei sentimenti", non solo nei riguardi del "pensiero trascendentale", ma anche nei riguardi del pensiero logico, della evidenza razionale risulta, per un'attenta considerazione, che l'Io si comporta in modo essenzialmente passivo. Ora se è vera la proposizione dell'idealismo, che tutto ciò che esiste ha una realtà puramente ideale, è chiaro che l'Io che fosse pervenuto a *possedere* e saper dominare secondo libertà il proprio pensiero, si sarebbe nello stesso punto reso signore di tutte le determinazioni in cui egli vive la sua esperienza» (*Saggi*, p. 26). Ora tutto ciò ha certamente un significato dialettico in quanto l'ideale di ogni uomo deve essere appunto quello di saper possedere sempre meglio sé stesso, sempre meglio disciplinando, organizzando e unificando il proprio mondo, sempre più superando il dualismo di natura e spirito che è a fondamento del suo processo spirituale; ma non ha poi quel significato naturalisticamente dualistico che assume nella concezione dell'Evola. Per l'Evola infatti il pensiero non è il soggetto che supera sé stesso, ma una realtà altra dal soggetto e che nella sua alterità può dominarlo ed esserne dominata: dominarlo se il soggetto segue la logica del suo pensiero, esserne dominata se il soggetto, l'Io, che non sarebbe il pensiero ma di là dal pensiero, la piega e l'assoggetta al suo arbitrio. Dominare e asservire il pensiero dunque non si può se non in virtù di una potenza alogica – il presunto Io vero – che domina uccidendo. Senonché, morto il pensiero – il logo non è valore, ma valore l'arbitrio – deve morire anche l'arbitrio che l'uccide, poiché l'Io uscito dal pensiero per dominarlo non ha nessun criterio per questo dominio: ha solo il suo arbitrio che si esaurisce nell'astratta soddisfazione di dominare. Se dalla assoluta quiete soddisfatta volesse comunque uscire per fare qualcosa, per costruire con gli strumenti di cui pensa di aver l'assoluto dominio, si troverebbe a doversi porre un ideale, a disporre i mezzi necessari alla conquista dell'ideale vagheggiato, a usarli secondo la norma dettata dallo stesso ideale, e insomma a seguire una logica, una legge intima alla sua stessa attività, un pensiero, una razionalità, che si identificherebbe assolutamente con la volontà realizzantesi dell'Io. Quella logica sarebbe nient'altro che l'universalità dell'Io trascendentale, ovvero la sintesi di libertà e necessità, per cui soltanto la vita può concepirsi come processo e come valore spirituale.

Ma l'assurdo e l'immoralità sostanziale della concezione dell'Evola si rivelano ancora meglio nell'analisi delle sue conseguenze pratiche. L'uomo magico è ideato come un essere che sfugge a ogni legge, così naturale come storica; egli è avulso dal processo della vita, rinnega ogni valore tradizionale, è di là dal bene e dal male, di là dall'affetto e dalla passione: egli

vive del suo io empirico e guarda al mondo come a strumento del suo egoismo. Per lui l'unità non è data dall'*amore* ma dal *dominio*: l'amore è debolezza, passività; il dominio è forza attiva. L'uomo magico dunque non amerà il prossimo suo, ma lo piegherà al suo volere e se ne servirà per i suoi fini.

Anche in questa concezione, tuttavia, l'Evola attenua qua e là la crudeltà del suo pensiero indulgendo più o meno alle esigenze dell'idealismo che dice di superare. «Vi sono infatti», egli afferma nel libro su *L'uomo come potenza*, «due specie di possesso, l'uno passivo, che si può indicare come *amore*, l'altro attivo, che si può indicare come *dominio*. Nel primo l'io non possiede più di quel che non sia posseduto, come qualcosa dunque in cui l'io non si conserva ma si perde in ciò che da lui era separato. Questa è la direzione della mistica propriamente detta. L'altra specie di possesso è invece quello in cui lo stato di unione non vale come estrema istanza ma come mezzo, in cui l'io riafferma su di esso stato il punto dell'individualità; epperò non si perde nella cosa posseduta, ma attraversato il punto dell'identità, la comanda – di certo non come se fosse qualcosa di altro, bensì come qualcosa di sé stesso, a cui pertanto egli è interiormente superiore». Così, mentre nel primo caso l'amore è il punto finale, qui esso non è che «una tappa subordinata al compimento del dominio» (p. 56). Al che, anche qui, si potrebbe sottoscrivere, se all'istanza dell'Evola si volesse dare il giusto valore dialettico. Poiché non vi può esser dubbio che l'amore non deve essere inteso misticamente come pura passione, bensì come attività unificatrice e quindi, in un certo senso, dominio. Ed è pur vero che l'identità va superata continuamente e fatta oggetto del soggetto che si vuol elevare a una nuova e più alta unità. Ma per l'Evola una tale interpretazione dialettica non è pienamente consentita: quando egli contrappone dominio ad amore, non vuol dare alla parola dominio il significato di un amore superiore e più consapevole, bensì vuol proprio porre in antitesi i due termini e far risorgere nel concetto di dominio l'arbitrio del soggetto empiricamente considerato. Il che spiega il suo odio feroce per il Cristianesimo, considerato, nella *Conclusione* dello stesso libro, come «qualcosa di fondamentalmente inferiore» (p. 294); e spiega pure il paradosso di cui si compiace, di considerare la donna come *cosa* (3). In lui l'idealismo cozza tuttora con le esigenze astrattamente volontaristiche delle teorie in voga alla fine del secolo scorso e nei primi anni di questo, e permane la velleità di superare l'intellettualismo in virtù di un'attività alogica e superlogica. A questa posizione sostanziale di pensiero si aggiungono poi tanti altri elementi di una multiforme esperienza non del tutto organizzata e risolta in una visione unitaria. Si va dalla esigenza rivoluzionaria e anarchica del futurismo e del dadaismo – antica passione dell'Evola – al mitico orientalismo occidentalizzato; dal demoniaco superuomo del Nietzsche alle pra-

(3) Cfr. J. Evola, *La donna come cosa*, in *Ignis*, n. 1-2, gennaio-febbraio 1925 (N.d.C.).

tiche misteriose della teosofia e dell'occultismo. È tutto uno smaniare spasmodico alla ricerca dell'eccezionale, una velleità prepotente di attingere il divino con la bacchetta magica, un voler guardare ad ogni costo il mondo col ghigno beffardo di Mefistofele.

Ma un antintellettualismo di questa fatta si converte pur esso in una forma di vuoto intellettualismo: il dominatore del pensiero ne è suo malgrado dominato col viverlo in inconsapevole immediatezza. La situazione si capovolge addirittura: il suo pensiero anziché essere il prodotto di una forza superiore si rivela come l'immediato cozzare di elementi disparati e contraddittori; il suo dominio, anziché segnare l'indipendenza di chi supera l'amore, sta a indicare il *bisogno* ch'egli ha dei dominati. Poiché l'antintellettualismo che nega anziché risolvere in sé, che non assume la necessità nella libertà ma presume di ripudiarla con l'arbitrio, non può giungere alla vera unità che è atto di unificazione interna, vale a dire assorbimento e trasvalutazione di tutti i dualismi e di tutta la molteplicità. Di fronte all'arbitrio rimane il pensiero, di fronte al dominio rimane l'amore, e l'uomo come potenza assoluta deve sentire di essere nulla innanzi a un pensiero che gli è estraneo e a sudditi di cui ha bisogno per regnare.

E che altro sono se non drammatica espressione di questa impotenza radicale dell'uomo magico i due volumi dell'Evola? Due volumi che, non potendo essere atto di amore e invito a diventare uomini come assoluta potenza – Dio è uno solo –, non potrebbero spiegarsi altrimenti che come una colossale beffa fatta a quel mondo che l'Evola si appresta a dominare e ad assoggettare al suo arbitrio.

UGO SPIRITO

(*Giornale critico della filosofia italiana*, n. 4, aprile 1927, pp. 144-150)

Bibliografia generale

Per chi volesse risalire alle fonti di Julius Evola, o anche ampliare i riferimenti e le conoscenze filosofiche degli argomenti trattati nel libro, in questa bibliografia sono elencate, per ordine alfabetico di autore, tutte le più recenti edizioni rintracciate delle opere citate nei Saggi sull'Idealismo magico, oltre ad alcuni testi di riferimento per gli autori che Evola si limita semplicemente a citare con il loro solo nome (N.d.C.).

Nicola Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli, 1923.

Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995.

Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.

Atanasio, *L'Incarnazione del Verbo*, a cura di E. Belloni, Città Nuova, Roma, 1987.

Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale*, a cura di F. Bettini, Rusconi, Milano, 1990.

George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, Laterza, Bari, 1991.

Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta*, Edizioni Teosofiche Italiane, Vicenza (8 vol.).

Maurice Blondel, *Azione*, a cura di S. Sorrentino, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1997.

Ludwig Boltzmann, *Modelli matematici, fisica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

Jacques Benigne Bossuet, *Elevazioni a Dio sui misteri*, a cura di D. Giuliotti, SEI, Torino, 1949.

Jacques Benigne Bossuet, *Sermoni*, a cura di D. Bovo, Edizioni Messaggero, Padova, 1986.

Emile Boutroux, *La contingenza delle leggi della natura*, a cura di A. Testa, Signorrelli, Milano, 1960.

Francis H. Bradley, *Apparenza e realtà*, a cura di D. Sacchi, Rusconi, Milano, 1984.

Otto Braun, *Diario e lettere*, a cura di E. Ruta, Laterza, Bari, 1923.

Clemente Alessandrino, *Stromati*, a cura di G. Pini, Paoline Editoriale Libri, Milano, 1985.

Cornelio Agrippa, *La filosofia occulta, o la magia*, a cura di A. Reghini, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988 (2 vol.).

Edward Caird, *L'evoluzione della religione*, a cura di B. Razzotti, Itinerari, Lanciano, 1990 (2 vol.).

- Thomas Carlyle, *Sartor resartus*, a cura di F. e G. Chimenti, Laterza, Bari, 1924.
- Emile Coué, *L'autosuggestione cosciente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996.
- Pierre Duhem, *Salvare i fenomeni*, Borla, Roma, 1986.
- Giovanni Duns Scoto, *Opera omnia*, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 1950-1993 (19 vol.).
- Meister Eckhart, *Trattati e prediche*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano, 1982.
- Albert Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.
- Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di G. Sessa e C. Diano, Mondadori, Milano, 1993.
- Julius Evola, *L'uomo come potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.
- Julius Evola, *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1991.
- Julius Evola, *Arte astratta*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1992 (ed. anastatica).
- Julius Evola, *Lo Yoga della potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.
- Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma, 1994.
- Ludwig Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Adinolfi, Laterza, Bari, 1993.
- Johann Gottlieb Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze, 1987 (2 vol.).
- Thomas H. Green, *Aprirsi a Dio*, a cura di G. Chiaretti, Comunità di Vita Cristiana, Roma, 1990.
- Jean Marie Guyau, *Genesi dell'idea di tempo*, a cura di D. Pacelli, Bulzoni, Roma, 1994.
- Jean Marie Guyau, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, a cura di A. Mandich e F. Andolfi, con le note di F. Nietzsche, Paravia, Torino, 1999.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000.
- Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Mondadori, Milano, 1999.
- William James, *La volontà di credere*, Principato, Roma, 1969.
- Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1996.
- Immanuel Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni, Einaudi, Torino, 1999.
- Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2000.
- Hermann Keyserling, *La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito*, Hoepli, Milano, 1935.
- Hermann Keyserling, *Il significato supremo della libertà*, Edizioni Pagine Nuove, Roma, 1950.
- Lao-tze, *Tao-Tê-Ching*, a cura di J. Evola, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997.
- Edouard Le Roy, *Problemi dell'evoluzione*, a cura di F. Polato, Patron, Quarto Inferiore, 1968.
- Eliphas Levi, *Storia della magia*, a cura di J. Sabellicus, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985.

- Nicolai J. Lobacevskij, *Nuovi principi della geometria*, a cura di L. Lombardo Radice, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- G.R.S. Mead, *La dottrina del corpo sottile nella tradizione occidentale*, Astro-labio, Roma, 1969.
- Nicholas Malebranche, *Trattato dell'amore di Dio*, a cura di D. Bosco, Rusconi, Milano, 1997.
- Stephane Mallarmé, *Poesie e prose*, Garzanti, Milano, 1993.
- Filippo Tommaso Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Mondadori, Milano, 1983.
- Carlo Michelstaedter, *Dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1995.
- Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1999.
- Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1978.
- Novalis, *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti, Einaudi, Torino, 1993 (2 vol.).
- Arturo Onofri, *Nuovo Rinascimento come arte dell'io. Le trombe d'argento. Scritti esoterici editi e inediti*, a cura di M. Albertazzi, La Finestra, Trento, 2000.
- Patanjali, *Gli aforismi sullo yoga*, a cura di G. Pensa, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- Giuseppe Peano, *Formulario Mathematico*, a cura di L. Cassina, Editore Cremonese, Firenze, 1960.
- Platone, *Eutifrone*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1998.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano, 2000.
- Henri Poincaré, *Il valore della scienza*, a cura di G. Polizzi, La Nuova Italia, Firenze, 1994.
- Arturo Reghini, *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi e il massimo mistero massonico*, Atanòr, Roma, 1986.
- Charles Richet, *Fra cent'anni*, Treves, Milano, 1892.
- Charles Richet, *La grande speranza*, Mondo Occulto, Napoli, 1934.
- Heinrich Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce, 1987.
- Bernhard Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria e altri scritti metafisici e filosofici*, a cura di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- Arthur Rimbaud, *Opere complete*, a cura di A. Adam, Einaudi Gallimard, Torino, 1992.
- Josiah Royce, *Il mondo e l'individuo*, a cura di G. Renzi, Laterza, Bari, 1913-1915 (2 vol.).
- Josiah Royce, *Il problema del cristianesimo*, a cura di E. Codignola, Vallecchi, Firenze, 1924-1925 (2 vol.).
- Bertrand Russell, *Saggi logico-filosofici*, Longanesi, Milano, 1986.
- Bertrand Russell, *Misticismo e logica*, a cura di C. Pavolini, TEA, Milano, 1993.
- Giovanni Ruusbroec, *Lo splendore delle nozze spirituali*, Città Nuova, Roma, 1992.
- Friedrich Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1996.
- Friedrich Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano, 1997.

- Friedrich Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Torino, 1988.
- Friedrich Schlegel, *Frammenti di estetica*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Torino, 1989.
- Charles Secrétan, *Scritti sull'evoluzione*, Tilgher, Genova, 1975.
- Georg Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995.
- Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Milano, 1992.
- Baruch Spinoza, *Breve trattato su dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila, 1986.
- Rudolf Steiner, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, a cura di I. Bavastro, Editrice Antroposofica, Milano, 1996.
- Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1999.
- Tristan Tzara, *Manifesti del dadaismo*, a cura di G. Posani, Einaudi, Torino, 1990.
- Upanishad*, a cura di C. Della Casa, UTET, Torino, 1976.
- Upanishad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Mondadori, Milano, 1992.
- Max Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di E. Sebastiani, UTET, Torino, 1988 (2 vol.).
- Wilhelm Windelband, *Storia della filosofia*, a cura di G. Dentice d'Accadia, Sandron, Firenze (2 vol.).
- Wilhelm Wundt, *Elementi di psicologia*, Centro Diffusione Psicologia, Genova, 1992.
- Oswald Wirth, *Il simbolismo ermetico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991.
- John Woodroffe (Arthur Avalon), *Shakti e Shakta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979.
- John Woodroffe (Arthur Avalon), *Il mondo come potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988 (2 vol.).
- John Woodroffe (Arthur Avalon), *Il potere del serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992.

Indice dei nomi e dei testi anonimi

In questo indice non sono compresi autori e curatori elencati nella Bibliografia generale.

- Abbagnano [52](#), [122-123](#), [199](#)
Agesilao [78](#)
Agrippa [135](#), [199](#)
Aleramo [8](#)
Aliotta [52](#)
Alvi [12](#)
Amendola [8](#)
Anassimandro [104](#)
Arcella (L.) [10](#)
Arcella (S.) [23](#), [165](#)
Aristippo [96](#)
Aristotile [47](#), [58](#), [128](#), [131](#)
Arp [151](#)
Arpinati [8](#)
Atanasio [120](#), [199](#)
Atti apocrifi di Giovanni [102](#)
Avalon (vedi Woodroffe) [16](#), [79](#), [202](#)
- Bachofen [12](#)
Bacone [62](#), [199](#)
Barbera [16](#)
Baudoin [70](#)
Bebel [18](#)
Beethoven [148](#), [163](#), [180](#)
Belluigi [6](#), [10](#), [177](#)
Beraldo [142](#)
Bergson [20-22](#), [71](#), [80](#), [123](#), [126](#), [147](#)
Berkeley [14-15](#), [32](#), [199](#)
Bernheim [70](#)
Bernstein [18](#)
Bhagavadgîtâ [181](#)
Bhagavân Dâs [136](#)
Blawatsky (o Blavatsky) [163](#), [174](#), [199](#)
- Blondel [19](#), [35](#), [88](#), [104](#), [199](#)
Boltzmann [139](#), [199](#)
Bossuet [60](#), [199](#)
Bottai [8](#)
Boutroux [19](#), [62](#), [71](#), [199](#)
Bradley [50](#), [52](#), [190](#), [199](#)
Braun [5](#), [18-19](#), [115-118](#), [128](#), [155](#),
[169](#), [175](#), [199](#)
Brihadâraanyaka Upanishad [75](#)
Buddha [94](#), [104](#), [106](#), [117](#), [119](#), [182](#),
[184](#)
Büttner [56](#)
- Cacciari [12](#)
Caird [35](#), [199](#)
Calvari [16](#)
Carlini [6](#), [10](#), [157](#), [159](#), [165](#), [178](#)
Carlyle [104](#), [199](#)
Carpenter [102](#)
Cassata [13](#)
Cassirer [33](#)
Ceni [172](#)
Chamberlain [20](#)
Cicerone [21](#)
Cigliana [16](#)
Clemente Alessandrino [199](#)
Cocteau [148](#)
Cohen [33](#)
Colazza [16](#)
Colonna di Cesarò [8](#)
Coué [63](#), [200](#)
Croce [16](#), [22-23](#), [59](#), [136](#)

dal Molin Ferenzona [16](#)

de Beauvoir [11](#)

De Felice [9](#), [11-12](#)

de Montesquieu [20](#)

De Rochas [70](#)

de Turris [12](#), [13](#)

Debussy [20](#)

Descartes [15-16](#)

Dieterich [106](#)

Diogene [78](#)

Dionigi Areopagita [148](#)

Duhem [68](#), [200](#)

Duns Scoto [58-59](#), [200](#)

Ecclesiaste [76](#)

Eckhart [56](#), [61-62](#), [102](#), [148](#), [200](#)

Edda [158](#), [186](#)

Eduard [19](#)

Einstein [33](#), [200](#)

Epaminonda [78](#)

Epicuro [21](#)

Epifanio [102](#)

Epitteto [21](#)

Eraclito [136](#), [163](#), [200](#)

Ermete [43](#)

Esposito [12](#)

Euclide [48](#)

Evangelo di Eva [102](#)

Evola [1](#), [4](#), [6-21](#), [107](#), [140](#), [142](#), [147](#),
[151](#), [157-167](#), [169-186](#), [188-197](#),
[199-200](#)

Ferraresi [12](#)

Feuerbach [36](#)

Fichte (J.G.) [14-16](#), [31](#), [41](#), [45](#), [47](#), [58](#),
[78](#), [121](#), [125](#), [130](#), [200](#)

Fichte (E.E.) [58](#)

Flora [147](#)

Freud [80](#), [94](#)

Frobenius [20](#)

Galli [12](#)

Gallo [10](#)

Gangale [8](#)

Garin [22](#)

Garve [84](#)

Gentile [5](#), [18](#), [22-23](#), [36](#), [47](#), [51](#), [118-122](#), [124-127](#), [131](#), [155](#), [164-166](#),
[169](#), [175](#), [178](#), [200](#)

Gesù Cristo [78](#), [102](#), [113](#), [118-120](#), [182](#),
[184](#)

Gide [20](#)

Giovanni (San) [83](#), [113](#)

Giuli [165](#)

Gori [147](#)

Green [35](#), [200](#)

Grossato [10](#)

Guénon [7-8](#)

Gurisatti [19](#)

Guyan [21](#)

Hamelin [5](#), [19](#), [41](#), [57-58](#), [127-132](#),
[155](#), [169](#), [175](#)

Hannequin [33](#)

Hartmann [67-68](#), [126](#)

Hegel [10](#), [28](#), [36](#), [44](#), [50](#), [68](#), [104](#), [119](#),
[128](#), [129](#), [157](#), [159](#), [167](#), [189](#), [191](#),
[200](#)

Heilborn [66](#)

Ignazio (San) [92](#), [200](#)

Jacobi [84](#)

James (H.) [70](#)

James (M.R.) [102](#)

James (W.) [36](#), [70](#), [72](#), [77](#), [102](#), [200](#)

Jasink [6](#), [16](#), [158-159](#), [163-165](#), [188](#)

Jesi [11](#)

Jung [10](#), [20](#), [55](#), [166](#)

Kabbalah [95](#)

Kandinsky [151](#)

Kant [10](#), [16](#), [31-34](#), [47](#), [59](#), [64](#), [67](#), [109](#),
[124-125](#), [131](#), [133](#), [140](#), [149](#), [159](#),
[161](#), [163](#), [172](#), [180](#), [189](#), [200](#)

Kerouac [168](#)

Keyserling [5](#), [19-21](#), [62](#), [132-136](#), [142](#),
[155](#), [169](#), [175](#), [200](#)

Krug [126](#)

Lachelier [19](#), [32](#)

Lagneau [19](#), [27](#)

Lami [21](#)

- Lao-tze (o Laotze) [7](#), [8](#), [65](#), [89-90](#), [97](#),
[104](#), [152](#)
 Leibniz [41](#), [124](#)
 Le Roy [123](#), [200](#)
 Levi [80](#), [200](#)
 Lobatschewsky (o Lobacevskij) [33](#), [48](#)

 Maeterlinck [144](#), [147](#)
Mahâyâna [117](#), [130](#)
 Malebranche [61](#), [170](#), [201](#)
 Mallarmé [144](#)
 Mann [19](#)
 Marchi [8](#), [21](#)
 Marinetti [145](#), [201](#)
 Massenet [20](#)
 Mead [107](#), [201](#)
 Mefistofele [197](#)
 Merežkovskij [16](#)
 Meyrink [12](#)
 Michelstaedter [5](#), [12](#), [15](#), [18-19](#), [37](#), [38](#),
[40](#), [57](#), [64](#), [111-115](#), [118](#), [123](#), [128](#),
[131](#), [135](#), [169](#), [175-178](#), [201](#)
 Mida [190](#)
 Mutti [10](#)

 Napoleone [161](#), [173](#), [199](#)
 Nietzsche [15](#), [22](#), [63](#), [91](#), [104](#), [110](#), [115](#),
[167](#), [176](#), [196](#), [201-202](#)
 Novalis [13-14](#), [66](#), [95](#), [133](#), [136](#), [142](#),
[151-152](#), [157](#), [201](#)
Nyânâ [41](#)

 Omero [186](#)
 Onofri [16](#), [142](#), [201](#)
 Ortega y Gasset [20](#)
 Osty [69-70](#), [72](#)

 Paolo (San) [76](#)
 Paradisi [167](#)
 Parmenide [104](#)
 Pascal [22](#)
 Patanjali [92](#), [96](#), [103](#), [187](#)
 Peano [41](#), [201](#)
Phankhoatu [105](#)
 Piscitelli [167](#)
 Platone [4](#), [58](#), [104](#), [201](#)
 Plotino [61](#), [66](#), [160](#), [172](#), [201](#)
 Poincaré [33](#), [68](#), [123](#), [201](#)

 Proclo [148](#)
Purâna [42](#)

 Reghini [6](#), [8](#), [76](#), [93-94](#), [158-163](#),
[165-166](#), [174](#), [199](#), [201](#)
 Renan [186](#)
 Renouvier [19](#)
Rgveda [158](#), [186](#)
 Ribemont-Dessaignes [97](#), [151](#)
 Ribot [43](#), [195](#)
 Richet [69](#), [70](#), [201](#)
 Rickert [59](#), [121](#), [201](#)
 Riemann [33](#), [48](#), [201](#)
 Rimbaud [115](#), [143](#), [145-146](#), [201](#)
 Rodin [20](#)
 Rossi [8-9](#)
 Rougier [48](#), [67](#)
 Royce [36](#), [50-52](#), [124](#), [131](#), [201](#)
 Russell [41](#), [201](#)
 Ruta [18](#)
 Ruysbroeck (o Ruusbroec) [148](#)

Sâmkhya Karika [103](#)
 Scaligero [162](#)
 Scheler [20](#)
 Schelling [44](#), [47](#), [61](#), [68](#), [101](#), [104](#), [126](#),
[128](#), [140-141](#), [201](#)
 Schrenck-Notzing [70](#)
 Schlegel [66](#), [151](#), [202](#)
 Schopenhauer [57](#), [68](#), [104](#), [123](#), [157](#),
[202](#)
 Schwitters [151](#)
 Secrétan [19](#), [61](#), [202](#)
 Serner [104](#)
 Shelley [148](#)
 Shiva Chandra [87](#)
Shvetâshvatara Upanishad [108](#)
 Simmel [19](#), [104](#), [202](#)
 Spengler [12](#), [19](#), [27](#), [202](#)
 Spinoza [60](#), [80](#), [126](#), [128](#), [202](#)
 Spirito [6](#), [10](#), [13](#), [22](#), [55](#), [75](#), [105](#), [159](#),
[162](#), [164-166](#), [197](#)
 Steiner [84](#), [92](#), [142](#), [159](#), [202](#)
 Stirner [15](#), [17](#), [36](#), [50](#), [110](#), [147](#), [202](#)
 Strauss [36](#)
 Stuart Mill [32](#)

 Taine [93](#)

Tantra [7-8](#), [43](#), [65](#), [81](#), [85](#), [87](#), [99](#),
[104](#), [107](#), [120](#), [167](#), [189](#)

Tilgher [150](#), [202](#)

Tommaso d'Aquino [58](#), [121](#)

Tzara [8](#), [21](#), [147](#), [149](#), [150-151](#), [200](#),
[202](#)

Unamuno [20](#)

Valentino [90](#)

Valento [21](#), [147](#), [151](#)

Van Vloten [60](#)

Vattimo [12](#)

Vedânta [52](#), [184](#)

Verlaine [143](#)

Vezzani [6](#), [10](#), [158](#), [176](#), [178](#)

Vico [47-48](#), [202](#)

Vogelstein [115](#)

von Kretschmann [18](#)

von Meysenburg [18](#)

Wagner [20](#), [142](#)

Waite [96](#)

Weber [47](#), [124](#), [202](#)

Weininger [12](#), [15](#), [108](#), [115](#)

Wilde [149](#)

Wilhelm [20](#)

Windelband [59](#), [202](#)

Wirth [87](#), [202](#)

Woodroffe (vedi Avalon) [7](#), [16](#), [53](#),
[65](#), [79](#), [99](#), [202](#)

Wundt [142](#)

Yogarâja [65](#)

Zetkin [18](#)

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia siciliana 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 a Berlino, collabora alle riviste *Bleu e Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*Le parole oscure 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 (1924-6) a *Ignis*, *Atanòr*, *Bilychnis* ma anche a *Il Mondo* e *Lo Stato democratico*, e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-8) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso d'autorità 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), intese come vie iniziatiche occidentali.

Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel profetico 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, che ne divide anche la traduzione tedesca (1935). 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, e viaggiando nella Mitteleuropa (Vienna, Praga, Bucarest, Budapest).

Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1933 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), 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: ed è presente all'arrivo di Mussolini al Quartier Generale di Hitler. Ritorna quindi in Italia e lascia definitivamente Roma quando gli americani entrano nella capitale (4 giugno 1944). 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 permanente agli arti inferiori.

Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi soggiornerà fra la città petroniana e la capitale, sino a stabilirsi definitivamente nella sua abitazione romana dalla fine del 1951. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro rivede il giovanile *L'uomo come potenza*, già riscritto negli Anni Trenta, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rielabora ed adatta i testi apparsi in *Ur e Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6), rivede anche *Teoria dell'Individuo assoluto* (che in questa forma uscirà solo nel 1973) 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: quelle 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; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raâga 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. Pochi mesi prima della morte detta lo statuto della Fondazione che porta il suo nome.

Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – 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, Romania, Argentina, Brasile, Ungheria, Polonia, Turchia.

e quindi per entrare in contatto con le tesi sulle origini primordiali, sulla Tradizione, sul valore del mito e sul simbolismo, che avrebbero condotto Julius Evola nell'arco di una decina d'anni a pubblicare la sua opera principale (*Rivolta contro il mondo moderno*, 1934) e diventare il rappresentante italiano del Tradizionalismo integrale.

Un libro tutt'altro che minore, come in genere viene considerato, piuttosto un importante tassello per comprendere lo sviluppo del pensiero di questo filosofo.

FRANCO VOLPI è ordinario di Storia della Filosofia contemporanea all'Università di Padova.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza
Teoria dell'Individuo assoluto
Imperialismo pagano
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
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
Meditazioni delle vette
Oriente e Occidente



EDIZIONI MEDITERRANEE
ROMA

Via Flaminia, 109